Ε ε

ἔα *ea* ¡ah!, ¡ay!*

Exclamación involuntaria del espíritu demoníaco en un poseso: ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοί, «*¡Ah!* ¿Qué tenemos nosotros que ver contigo...?» (Lc 4, 34; Mc 1, 24 v.l.).

ἐάν *ean* si

La conjunción ἐάν aparece 351 veces en el NT, principalmente en Mateo (64 veces), Juan (63), 1 Corintios (48), Marcos (36) y Lucas (31). Falta en Filipenses, Tito, Filemón, 2 Pedro, 2 Juan y Judas.

1. ἐάν, ordinariamente con presente de subjuntivo y, más frecuentemente, con aoristo de subjuntivo, se emplea en las oraciones condicionales para designar lo que se espera que suceda en determinadas circunstancias desde cierta perspectiva en el presente: «si, como es de esperar...» (cf. Blaß-Debrunner § 371, 4: 373, 1). El presente de subjuntivo en la prótasis o subordinada condicional se refiere casi siempre a supuestos que se dan habitualmente, por ejemplo, Mt 6, 23; Jn 8, 16; 1 Tim 1, 8; el aoristo de subjuntivo se refiere de ordinario a supuestos que se dan en condiciones singulares o que tienen carácter especial, por ejemplo, Mt 5, 13; 8, 2; Jn 3, 3; 1 Cor 4, 19. El presente y el aoristo de subjuntivo se emplean sucesivamente en este sentido en 1 Cor 14, 23; 2 Tim 2, 5. La apódosis u oración principal va en indicativo; en el caso de que se enuncie una posibilidad (*si* = «en el supuesto de que...»), se emplea a menudo el futuro de indicativo, por ejemplo, Mt 4, 9; 9, 21; Lc 10, 6; Hech 13, 41; Rom 7, 3a; y en el caso de que se enuncie algo que sucede con regularidad, se emplea el presente o el aoristo de indicativo, por ejemplo, Mc 3, 24; Jn 3, 2; Rom 7, 3b; 1 Cor 15, 36.

2. En casos aislados, encontramos ἐάν con subjuntivo en el sentido de → εἰ con indicativo, por ejemplo, Jn 21, 22: ἐὰν... θέλω, *si (realmente)* quiero». Raras veces encontramos también ἐάν con presente de indicativo en el sentido de εἰ, por ejemplo, 1 Tes 3, 8; 1 Jn 5, 15 (cf. Blaß-Debrunner § 373, 2.3).

3. Ocasionalmente podemos encontrar también ἐάν con subjuntivo en el caso de una condición irreal (una condición que se concibe como falsa o no real; por ejemplo, 1 Cor 4, 15; 13, 2) o de una condición potencial (una condición que se concibe como posible; por ejemplo, Hech 9, 2).

4. En conexión con otras partículas: ἐὰν μή significa *a menos que, a no ser que*: Mt 6, 15; Mc 3, 27; Mc 4, 22 *excepto* (cf. Blaß-Debrunner § 376 nota 2; 480 nota 10); ἐὰν καί, *aun si, incluso cuando*: Gál 6, 1; ἐὰν δὲ καί, *pero si*: 1 Cor 7, 11; 2 Tim 2, 5; ἐὰν οὖν, *por tanto, si*: Mt 5, 23; ἐάν τε... ἐάν τε, *sea que... sea que*: Rom 14, 8 (cuatro veces); καὶ ἐάν → κἄν.

5. ἐάν se halla frecuentemente detrás de expresiones relativas, seguramente para subrayar el «carácter condicional» del enunciado (Blaß-Debrunner § 107 nota 3; cf. también § 31, 1), por ejemplo, Mt 5, 19; 21, 24; Jn 15, 7; Gál 5, 10. En esta función puede reemplazar al ἄν (iterativo), por ejemplo, Mt 20, 26; Mc 8, 35.38; 14, 9. En consonancia con ello, pueden variar las lecturas ofrecidas por los manuscritos.

H. Balz

ἐάνπερ *eanper* si, con sólo, con tal que*

En el NT la conjunción ἐάνπερ aparece únicamente en Hebreos (3, 6 v.l.; 3, 14; 6, 3) y se refiere (lo mismo que → εἴπερ en Pablo) a una condición que se añade de manera fundamental a lo que se ha enunciado en el contexto; cf. Blaß-Debrunner § 454, 2.

ἑαυτοῦ, 3 *heautou* (de) sí mismo, (de) sí misma; su; el uno al otro

1. Posición, formas y aparición en el NT - 2. Empleo en el NT - 3. Sustitución por el pronombre personal.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner § 64, 1; 283; Radermacher, *Grammatik*, 72s, 110, 111s.

1. El pronombre personal tiene formas reflexivas especiales, cuando se refiere al sujeto de la oración. En estas formas no tiene nominativo ni desempeña en la oración la función de sujeto. En la oración, el pronombre reflexivo ocupa de ordinario la posición de atributo (por ejemplo, τὰ ἑαυτοῦ κτήματα o τὰ κτήματα τὰ ἑαυτοῦ). Pero, con el tiempo, se fue imponiendo la posición predicativa (por ejemplo, τὰ κτήματα ἑαυτῶν παραδιδόασιν). El pronombre reflexivo ἑαυτοῦ etc. aparece 321 veces en el NT, de las que 86 corresponden al corpus paulinum», y 78 a la obra de Lucas. Las formas contractas αὑτοῦ, αὑτῶν, que son corrientes en el griego clásico, aparecen raras veces en el NT. Fueron sustituidas en la Koiné por formas más claras: «...el pueblo, por amor a la claridad, se decidió en favor de ἑαυτοῦ, allá donde parecía que era preciso emplear el reflexivo» (Radermacher, 73).

2. a) El reflexivo se usa para aclarar la relación con la primera o la segunda persona. Se trata de «referir al sujeto el complemento directo del verbo» (Blaß-Debrunner § 283, 1): εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα, «Si nos juzgáramos *a nosotros mismos* correctamente, no seríamos juzgados» (1 Cor 11, 31); ἵνα... ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς βρώματα, «para que... *se* compren algo de comer» (Mt 14, 15); cf. Rom 8, 23; Flp 2, 12; Mt 3, 9; Jn 12, 8 y *passim*. En el plural, la forma de la tercera persona ἑαυτῶν etc. se usa sin restricción alguna para las demás personas. En el singular, eso ocurre raras veces (cf. Jn 18, 34; Mt 23, 37 y las correspondientes variantes textuales).

b) El reflexivo de la tercera persona de singular y de plural se usa para mantener clara la identidad con las personas que actúan o hablan: τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν, «quien *se* dio *a sí mismo* por nuestros pecados» (Gál 1, 4; cf. 2, 20); ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους, «sometes a prueba a los que *se* llaman *a sí mismos* apóstoles» (Ap 2, 2; cf. 2, 9.20); cf. Mt 18, 4; 19, 12; 23, 12; Mc 6, 36; Jn 19, 17 y *passim*.

c) La unión con preposiciones sirve para destacar inequívocamente la relación con el reflexivo: por ejemplo, ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν, «el que habla por *sí mismo*» (Jn 7, 18); εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών, «entonces volviendo en *sí*» (Lc 15, 17); ὡς ἐξ' ἑαυτῶν, «como *por propia* fuerza» (2 Cor 3, 5); ὡς δὲ ἐν ἑαυτῷ διηπόρει ὁ Πέτρος, «mientras Pedro estaba todavía perplejo *en sí mismo*» (Hech 10, 17); esta unión con preposiciones se da a menudo en verbos de decir o señala procesos que se realizan en la conciencia: ἡ πίστις... νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν, «la fe, *por sí sola*, ... está muerta» (Sant 2, 17).

d) En lugar del pronombre posesivo αὐτοῦ/αὐτῆς, *puede* usarse el reflexivo para reforzar el genitivo que indica posesión: por ejemplo, en 1 Cor 7, 2: ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα..., «... cada hombre tenga *su propia* esposa, y cada mujer *su propio* marido...»; cf. Gál 6, 4; Rom 16, 18. En Filipenses (2, 4.21), τὰ ἑαυτῶν, «el *propio* bien, el *propio* interés», tiene precisamente carácter idiomático. Ahora bien, las variantes textuales (por ejemplo, Lc 14, 26; Sant 1, 26) muestran que en este campo no se pueden trazar reglas claras.

e) El pronombre reflexivo sustituye también al pronombre recíproco ἀλλήλων, ἀλλήλοις, ἀλλήλους, etc., por razones estilísticas (cf. Lc 23, 12); εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς, «vivid en paz *los unos con los otros*» (1 Tes 5, 13); cf. Col 3, 13.16; Ef 4, 32; Mc 9, 50; οἱ δὲ... λέγοντες πρὸς ἑαυτοὺς, «entonces... se dijeron *unos a otros*» (Mc 10, 26).

f) En casos aislados se refuerza al reflexivo por medio de αὐτός: por ejemplo, 2 Cor 10,

12: ἀλλὰ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες, «en vez de eso, *nos* medimos *por nosotros mismos*»; cf. 2 Cor 1, 9.

3. El reflexivo se sustituyó con el correr del tiempo por el pronombre personal sencillo. Otros elementos de la oración se fueron interponiendo cada vez más entre la palabra de referencia y el reflexivo. Por eso, los escritos del NT, en la medida de lo posible, evitan referir el reflexivo a un sujeto que no esté en la misma oración que el pronombre. Las vacilaciones de la tradición textual (cf. , por ejemplo, Mt 25, 1ss) indican esta tendencia.

U. Schoenborn

ἐάω *eaō* dejar, permitir; dejar ir, dejar tranquilo*

ἐάω aparece 11 veces en el NT, encontrándose principalmente en Hechos (8 veces). Además, ἐάω se halla documentado como v.l. en Mc 16, 14 W (el *logion* de Freer) y en otros lugares.

1. El primer significado, *dejar* o *permitir*, seguido de infinitivo, se refiere a la indulgencia de Dios, que permitió que los gentiles de otros tiempos siguieran sus propias costumbres (Hech 14, 16); se refiere también a las instrucciones militares para la escolta que debía acompañar a Pablo a Cesarea (Hech 23, 32). En un contexto náutico, el verbo se emplea para referirse a lo que hicieron los marineros (27, 32, → ἐκπίπτω).

En Hech 28, 4 se usa el verbo ἐάω con una negación, para referirse a la «Justicia» (δίκη), que, en opinión de los circunstantes, se volvió contra Pablo por sus supuestas malas acciones, enviándole una serpiente para acabar con su vida. Pero se trata de un pensamiento griego, sin el menor apoyo en el contexto. El verbo ἐάω con una negación significa *impedir*, y dícese de la solicitud de Dios que no permite que los suyos sean tentados por encima de sus fuerzas (1 Cor 10, 13); dícese también de Jesús que redujo al silencio a los demonios (Lc 4, 41), y dícese asimismo del padre de familia que vigila la casa, en la parábola del ladrón que llega de noche (Mt 24, 43), e igualmente, de la actividad destructora de Satanás en la presente época (Mc 16, 14 W [*logion* de Freer]). Se usa en este mismo sentido, con un complemento en infinitivo que debe sobreentenderse, para hablar de la influencia del Espíritu (Hech 16, 7) y también de la de los discípulos (19, 30) sobre la actividad viajera de Pablo. (Cf. προσεάω con una negación en Hech 27, 7: no permitir).

2. El segundo significado aparece en el consejo dado por Gamaliel de que se *deje ir* a los apóstoles (Hech 5, 38 v.l.), y aparece también en la tolerancia con Jezabel (Ap 2, 20 v.l.), en ambas ocasiones sin infinitivo y en sustitución de → ἀφίημι. El verbo se usa en sentido absoluto en Lc 22, 51, donde quiere decir: *¡Dejad!, ¡basta ya!*

3. El verbo aparece también como tecnicismo del lenguaje de la navegación en Hech 27, 40, para referirse a las anclas que los marineros *«dejaron* en el mar». ἔα en la respuesta de los demonios a Jesús en Lc 4, 34 (cf. Mc 1, 24 v.l.) puede entenderse como imperativo de ἐάω con el sentido de *¡déjanos (en paz)!* (cf. la Vg, *sub loco*); de manera parecida se entiende también la expresión en 1 Clem 39, 5.

M. E. Glasswell

ἑβδομήκοντα *hebdomēkonta* setenta

Bibl.: A. Dreizehnter, *Die rhetorische Zahl. Quellenkristische Untersuchungen anhand der Zahlen 70 und 700* (Zetemata 73), München 1978; H. Lignée, *La mission des soixante-douze. Lc. 10, 1-12. 17-20*: ASeign 45 (1974) 64-74; B. M. Metzger, *Seventy or Seventy-two Disciples?*: NTS 5 (1958-1959) 299-306; K. H. Rengstorf, ἑπτά κτλ., en ThWNT II, 623-631; A. Schimmel, en RGG VI, 1861-1863.

1. El número sagrado 70 tiene significado únicamente en la misión de los setenta (v.l. setenta y dos), tomada de la fuente Q (Lc 10, 1.7). Desde el punto de vista de la crítica textual, no se puede determinar con seguridad el número. Carecen también de fundamento todas las especulaciones sobre la identidad de los enviados (cf. Eusebio, HistEccl I, 12). En todo caso, el grupo de los setenta (y dos) está concebido excluyendo de él a los Doce (Lc 10, 1).

2. Sobre el envío de los setenta (y dos) mensajeros, hay sugerencias en el AT (sobre los textos judíos cf. Rengstorf), principalmente las referencias a los setenta (LXX: setenta y dos) pueblos gentiles (Gén 10) y a los setenta ancianos de Israel (Ex 24, 1; Núm 11, 16). Podrían aducirse también, entre otros ejemplos, los setenta miembros de la familia de Jacob (Ex 1, 5; según los LXX y Hech 7, 14: setenta y cinco), los setenta hijos de Yerubaal (Jue 9, 2), el destierro que duró setenta años (Jer 25, 11 y *passim*) y los setenta (setenta y un) miembros del sanedrín (San 1, 6).

Sin embargo, estas referencias no nos enseñan realmente nada, porque lo único que hacen es documentar el número setenta (y dos) como número sagrado habitual. Una analogía intencionada de los setenta (y dos) mensajeros de Jesús con los setenta ancianos de Israel sobrecargaría considerablemente la mención única de los setenta (y dos); fracasa también, si tenemos en cuenta la acentuación que Lucas hace del apostolado de los Doce. ¡A los setenta (y dos) no se les asigna ni siquiera el título de μαθητής! Tampoco la referencia a los setenta (y dos) pueblos gentiles nos dice gran cosa. La misión entre los gentiles está reservada para el círculo de los Doce (Lc 24, 47) y es iniciada consecuentemente por Pedro (Hech 10; 11, 1-18). Además, según el marco de Lucas, la tarea de los setenta (y dos) consiste en preparar la llegada misma de Jesús dentro de Israel (Lc 10, 1).

Si tenemos en cuenta la tensión que existe entre este enunciado que sirve de marco y el contenido de las palabras de Jesús, un contenido que presupone la misión independiente de los mensajeros y que, por lo demás, muestra intenso interés por las palabras de Jesús, entonces es probable la hipótesis de que Lucas, por consideración con las palabras de Jesús y para hacer constar la actividad de Jesús (10, 9) en favor de la totalidad de Israel (10, 1), no renunció a la versión de la misión ofrecida por la fuente Q. Insertó él mismo el número setenta (y dos) como número sagrado sumamente habitual, sin poder ofrecernos ninguna ayuda que nos fuera útil para avanzar en la interpretación.

M. Völkel

ἑβδομηκοντάκις *hebdomēkontakis* setenta veces*

Mt 18, 22: ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά, «hasta *setenta veces siete*» (ἑβδομηκοντάκις ἑπτάκις D*, «setenta veces siete veces»); cf. Gén 4, 24; TestBen 7, 4. En contraste con la venganza desenfrenada de Lamec (Gén 4, 24), el perdón debe ser ilimitado.

ἕβδομος *hebdomos* séptimo
→ ἑπτά.

Ἔβερ *Eber Eber**

Hijo de Salá en la genealogía de Jesús en Lc 3, 35 (cf. Gén 10, 24s; Josefo, Ant I, 147).

ἑβραϊκός, 3 *hebraïkos* hebreo

Lc 23, 38 Sin* D Koiné Θ pl latt sy[s]: γράμμασιν... ἑβραϊκοῖς (junto a ἑλληνικοῖς y ῥωμαϊκοῖς), refiriéndose a la inscripción que se puso en la cruz; cf. Jn 19, 20.

Ἑβραῖος, ου, ὁ *Hebraios* hebreo (gentilicio)

Bibl.: G. von Rad-K. G. Kuhn-W. Gutbrot, Ἰσραήλ κτλ., en ThWNT III (1938), 356-394.

1. «Hebreo», en los tiempos del NT, designa casi siempre al pueblo judío de los tiempos antiguos (por ejemplo, Filón, VitMos I, 243; Josefo Ant II, 201s y *passim*). La LXX habla de los hebreos, cuando quiere distinguir al pueblo judío de otros pueblos (Gén 39, 14; 43, 32 y *passim*). Sin embargo, hebreo (especialmente desde el punto de vista de alguien que no es palestinense) puede designar también al judío oriundo de Palestina o que se halla particularmente ligado con Palestina. En la elección del término se escucha quizás una tendencia arcaizante en los tiempos del NT: frente al nombre de Ἰουδαῖος que tenía una connotación peyorativa (principalmente en labios de los gentiles), se sintió que Ἑβραῖος era un nombre honroso y procedente de los antiguos tiempos, e intencionadamente se empleó este nombre. Y, así, el nombre se encuentra preferentemente en los es-

critos –con pretensiones literarias– de la propaganda judía helenística (por ejemplo, Sib, 4 Mac, Jdt, Ezequiel el poeta, en Filón, Josefo; los testimonios se hallan en ThWNT III 368ss.375s; D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* [WMANT 11], Neukirchen-Vluyn 1964, 51-60; M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*: ZThK 72 [1975] 151-206, esp. 169s), pero también en autores paganos (por ejemplo, Plutarco, Quaest Conv IV, 6). Sabemos que en Roma y en Corinto existían sinagogas de los «hebreos» (las inscripciones correspondientes están atestiguadas en: Deißmann, *Licht*, 12s nota 8; cf. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*, 178s). Suponemos que esas sinagogas acogían a los judíos procedentes de Palestina. Pero éstos debieron de abandonar pronto su lengua materna aramea. No obstante, como recuerdo de su procedencia, se conservó seguramente el nombre de *hebreos*.

2. En el NT Ἑβραῖος (que aparece 4 veces) es una denominación mucho menos frecuente que la más usual de Ἰουδαῖος (195 veces). En *Hech 6, 1* se habla de la «murmuración de los helenistas (→ Ἑλληνιστής) contra los *hebreos*». Las viudas de los «helenistas» eran mal atendidas en la distribución diaria de alimentos. Por «hebreos» se entiende aquí a la parte de la comunidad primitiva de Jerusalén que hablaba arameo y que, como se ve también por Hech 6, formaban una organización distinta de la de los «helenistas», que hablaban griego.

Probablemente, el hebreo, como lengua del pueblo, había quedado absorbida casi totalmente por el arameo en aquellos tiempos. τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ (Hech 21, 40; 22, 2; 26, 14) o Ἑβραϊστί (Jn 5, 2 y *passim*) significa «en lengua aramea» (cf. Th. Zahn, *Einleitung in das NT* I, Leipzig 1906, 18s; Billerbeck II, 442-453; Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*, 169s). Filón (Conf 129) distingue entre la lengua hebrea («tal como la hablan los hebreos») y «la lengua que nosotros hablamos», y designa ocasionalmente como hebreas algunas palabras arameas (por ejemplo, Abr 28; algo parecido hace Josefo, Ant III, 252). «Posiblemente, el hebreo de la Misná, intensamente influido por el arameo, se hablaba todavía en las aldeas de la región montañosa de Judea, además de emplearse como lengua erudita y del culto» (Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*, 169). Es de suponer que, en tiempos de Jesús, los judíos cultos de Palestina, es decir, posiblemente también los «hebreos» de Hech 6, 1, conocían el griego (cf. J. N. Sevenster, *Do you know Greek?* [NovTS 19], Leiden 1968).

En Flp 3, 5 *Pablo se denomina a sí mismo* «hebreo de *hebreos*», y en 2 Cor 11, 22 él se mide con sus adversarios: «¿Son *hebreos*? ¡Yo también! ¿Son israelitas? ¡Yo también! ¿Son descendientes de Abrahán? ¡Yo también!». La autodenominación de *hebreo* no significa necesariamente que el apóstol pretenda ser oriundo de Palestina (sin embargo, cf. la noticia que nos da Jerónimo, De vir. ill. 5; *Comentario a Filemón*, 23, en el sentido de que Pablo era oriundo de Guiscala en Galilea). Filón, por ejemplo, dice de Agar que «era egipcia de nacimiento, pero que por su manera voluntaria de ser (προαίρεσις) era hebrea» (Abr 251). Si tenemos en cuenta el uso del término *hebreo* (que sonaba a arcaico) en la propaganda judía helenística, es probable que Pablo quisiera recalcar aquí principalmente que él era «judío de pura raza» (H. Lietzmann, *An die Korinther* I-II [HNT], 150), que había permanecido fiel a las costumbres y tradiciones de sus antepasados (cf. Gál 1, 14) y que, por tanto, merecía el título honorífico de *hebreo* tanto como podían merecerlo sus adversarios.

El *superscriptum* tardío de *Hebreos* (πρὸς Ἑβραίους) no dice nada sobre los posibles destinatarios de la carta. No se puede deducir de ahí necesariamente que la carta fuera dirigida a palestinenses (cf. *supra*, a propósito de Pablo). No es ni siquiera seguro que los destinatarios fueran judeocristianos.

J. Wanke

Ἑβραΐς, ΐδος, ἡ *Hebraïs* (lengua) hebrea*

En el NT aparece únicamente en la expresión Ἑβραῒς διάλεκτος, «lengua *hebrea*»: dícese de las palabras pronunciadas por Pablo de pie en las escaleras que había entre el templo y

la Torre Antonia (Hech 21, 40; 22, 2): unas palabras que sólo es concebible que se pronunciaran en la lengua aramea hablada entonces; dícese también de la voz que Pablo oyó hablar *en lengua hebrea* ante las puertas de Damasco (Hech 26, 14; cf. también 9, 4; 22, 7: Σαούλ). ThWNT III, 391; BHH II, 668s; DTNT II 365s.

Ἑβραϊστί *Hebraïsti* (adv.) en hebreo, en lengua hebrea*

En el NT este adverbio aparece únicamente en el evangelio de Juan (5, 2; 19, 13.17.20; 20, 16) y en el Apocalipsis (9, 11; 16, 16). En Jn 5, 2; 19, 13.17; Ap 9, 11; 16, 16 se trata de nombres griegos cuyo significado se explica por su origen arameo (Juan) o hebreo (Apocalipsis), probablemente para proporcionar –por un lado– detalles históricos (Juan) y para intensificar –por el otro lado– la extrañeza de lo expuesto (Apocalipsis). Jn 19, 20 se refiere a la inscripción que se puso en la cruz (cf. Lc 23, 38 v.l.); en 20, 16 el adverbio se refiere a la palabra que María Magdalena exclamó para dirigirse en hebreo a Jesús resucitado: ῥαββουνί. ThWNT III, 391a; BHH II, 668s; DTNT II, 365s.

ἐγγίζω *eggizō* acercarse

1. Aparición del término en el NT - 2. Contenidos semánticos - 3. Uso teológico.

Bibl.: K. Löning, *Die Saulustradition in der Apg* (NTA 9), Münster i. W., 1973, 22; L. Marin, *Semiotik der Passionsgeschichte. Die Zeichensprache der Ortsangaben und Personennamen* (BEvTh 70), München 1976, 19-24; H. Preiskert, ἐγγύς κτλ., en ThWNT II, 329-332; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1967, esp. 145-161.

1. De las 42 veces que aparece el verbo en el NT, la mayoría de ellas corresponden a los escritos lucanos (Lucas 18 veces; Hechos 6 veces); en Marcos el verbo aparece 3 veces y en Mateo 7; ἐγγίζω falta en Juan; las 8 veces restantes en que aparece el verbo se distribuyen de la manera siguiente: Pablo 2 veces, Hebreos 2, Santiago 3, y 1 Pedro 1 vez.

2. En el NT ἐγγίζω se emplea únicamente en sentido intransitivo; en la LXX y en el griego profano encontramos también el sentido transitivo de «acercar» (Preisker, 329s). ἐγγίζω lleva dativo de cosa o de persona, pero puede usarse también en sentido absoluto o ir acompañado de preposiciones. ἐγγίζω tiene significado espacial o temporal, un significado que subsiste en todos los demás aspectos de su uso.

Las indicaciones de lugares adquieren por medio del verbo ἐγγίζω una significación histórica adicional: Jerusalén es la ciudad en la que se adoptará la decisión en favor o en contra de Jesús (Mc 11, 1 par.). Jericó, Betfagé y el Monte de los Olivos son etapas en el camino (Lc 18, 35; 19, 29.37.41). Junto a la puerta de la ciudad se decide si Jesús va a resucitar de nuevo a la vida a un joven que había muerto y si lo va a devolver a su madre y a la ciudad (Lc 7, 12). El hogar paterno se convierte para el hijo pródigo en el lugar en que se decide acogerlo de nuevo en la casa (Lc 15, 25). Después de la resurrección en Jerusalén, la actividad de Jesús continúa en Emaús (Lc 24, 28), Damasco y Jope (Hech 9, 3; 22, 6; 10, 9).

Las indicaciones de tiempo anuncian momentos decisivos: el instante de la cosecha (Mt 21, 34), la hora decisiva (Mt 26, 45), el instante decisivo (Lc 21, 8), el día decisivo (Rom 13, 12; Heb 10, 25).

En consonancia con ello, los acercamientos entre personas originan sucesos de importancia vital: el traidor entrega a Jesús para que sufra la Pasión (Mc 14, 42 par.). Los publicanos y pecadores pueden escuchar a Jesús (Lc 15, 1). Jesús puede hablar con el ciego (18, 40) y con los discípulos decepcionados (24, 15). El tribuno romano salva a Pablo (Hech 21, 33), mientras que los adversarios judíos traman su asesinato (23, 15). Los romanos destruyen Jerusalén (Lc 21, 20).

Finalmente, hay temas explícitamente teológicos que pueden *acercarse*: el reino de Dios (Mc 1, 15 par.; Mt 3, 2; 10, 7; Lc 10, 9.11), la redención (Lc 21, 28), el tiempo de

la promesa (Hech 7, 17), Dios (Sant 4, 8), la segunda venida del Señor (Sant 5, 8), el final de todas las cosas (1 Pe 4, 7), o una persona puede acercarse a esas entidades: a la muerte (Flp 2, 30), a Dios (Heb 7, 19; Sant 4, 8).

3. La excepcional importancia que ἐγγίζω confiere a sujetos y objetos, se extiende *teológicamente* no sólo a las entidades expresamente teológicas (el reino de Dios, Dios, etc.), sino también al encuentro entre personas, a los lugares y especialmente a los momentos. El instante, la hora y el día, usados en sentido absoluto, son elementos importantes del código apocalíptico. De este código forman parte también conceptos teológicos explícitos (cf. *supra*). Ciertamente, la importancia de los encuentros con Jesús y de los lugares y tiempos que se hallan íntimamente relacionados con él, enlazan ya los futuros acontecimientos de la apocalíptica con la presencia de Jesús. Mediante la aparición de Jesús en público comienza ya el reino de Dios. Por encargo de Jesús, los discípulos pueden anunciar también que se acerca el *esjaton*. Esta cercanía se expresa a través de señales con la curación de enfermos y la resurrección de muertos, el acercamiento de pecadores y publicanos, el arrepentimiento y la conversión. Los lugares que rodean a Jerusalén hacen que sea ya una realidad presente lo de que el mundo, en el futuro escatológico, se va a centrar en torno a Jerusalén. Según Lucas, el camino de Jesús termina en Jerusalén, para continuar luego adelante, después de la catástrofe de la cruz; en el caso de Pablo, hacia Damasco. La fiesta de la Pascua, por medio de la muerte de Jesús en la cruz, se convierte en el nuevo éxodo que sale del énfasis excesivo que el judaísmo antiguo ponía en la ley, el culto y la nación. Lo que no se consiguió mediante las prescripciones de pureza levítico-sacerdotal, extendidas por los fariseos a todas las personas piadosas, lo consigue la comunión con el Resucitado: el acercarse a Dios, que en el AT lo lograban los sacerdotes por medio del ministerio del culto (Lev 10, 3).

D. Dormeyer

ἐγγράφω *eggraphō* escribir, inscribir, grabar*

Lc 10, 20: τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται (Textus Receptus ἐγράφη) ἐν τοῖς οὐρανοῖς, «vuestros nombres están *escritos* en los cielos» (es decir, en los libros celestiales de la vida; cf. Herm [v] 1, 3, 2; → βιβλίον 3). En sentido figurado: 2 Cor 3, 2.3: ἐπιστολὴ... ἐγγεγραμμένη, refiriéndose a la comunidad de Corinto, que representa la «carta de recomendación» de Pablo, «*escrita* en nuestro corazón» (v. 2) o «*escrita* no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo» (v. 3). Aquí ἐγγράφω debe entenderse seguramente como una forma intensiva de γράφω. Al recoger la imagen de la carta de recomendación, y al rechazar las habituales cartas de recomendación, Pablo quiere que la comunidad entienda claramente que ella es la «carta de recomendación» de Cristo mismo en el tiempo del «nuevo pacto». R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), *sub loco*.

ἔγγυος, 2 *eggyos* fiador, garante*

En Heb 7, 22 se usa sustantivadamente de Jesús para decir de él que es «el *fiador* de un mejor pacto» (κρείττονος διαθήκης... ἔγγυος Ἰησοῦς).

ἐγγύς *eggys* (adv.) cerca*

1. Aparición del término en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Uso teológico.

Bibl.: J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg i. Br. 1971 (sobre 2, 13.17); R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968, 175-181; H. Preisker, ἐγγύς κτλ., en ThWNT II, 329-332.

1. El adverbio, lo mismo que el verbo → ἐγγίζω, aparece principalmente en los Evangelios y en Hechos (22 veces); en las Cartas aparece únicamente 7 veces y en el Apocalipsis 2 veces. Es curioso que en los evangelios no predomine ya Lucas –como sucede con el verbo– sino Juan (11 veces); en él falta por completo el verbo.

2. Lo mismo que el verbo → ἐγγίζω, el adverbio ἐγγύς caracteriza la cercanía de un lugar, de un momento, de una persona o de una abstracción teológica. En conexión con γίνομαι, el adverbio adquiere incluso el significado intransitivo del correspondiente verbo (Jn 6, 19). Ahora bien, en otros ejemplos, el adverbio no indica movimiento (como lo indica el verbo), sino una situación. Admite grados de intensidad (Rom 13, 11) y puede usarse en sentido metafórico (Rom 10, 8). Las indicaciones de lugar no siempre tienen importancia histórica (a diferencia de lo que sucede con el verbo), sino que pueden usarse simplemente en el sentido local original: bautizar en Enón, *cerca* de Salim (Jn 3, 23). Y lo mismo sucede en Hech 9, 38; 27, 8. Por el contrario, sigue siendo bastante importante la referencia a Jerusalén. Lucas indica la progresión (Lc 19, 11; Hech 1, 12), que él ha marcado más claramente con el verbo.

En Juan, la cercanía de Jesús hace que algunos lugares sean sitio de decisión (en contra de lo que opina Preisker, 331): el hecho de que Jesús se aproxime caminando sobre las aguas, pone a los que se hallan en la barca ante la decisión de optar por el miedo o por la fe (6, 19); el lugar de la multiplicación de los panes, abandonado ya por Jesús, incita a buscarle (6, 23); la resurrección de Lázaro sucede en Betania, cerca de Jerusalén, donde Jesús ha de resucitar (11, 18); desde Betania Jesús se retira a la cercanía del desierto, a fin de estar cerca de Dios (11, 54). La cruz de Jesús se alza cerca de la ciudad, la cual se decide de manera definitiva en contra de él (19, 20); el cercano sepulcro, que queda en las afueras de la ciudad, se convierte en el lugar del nuevo comienzo (19, 42).

El tiempo, lo mismo que sucede en el verbo → ἐγγίζω, lleva en sí el significado de una decisión (Mc 13, 28 par.; Mt 26, 18; Ap 1, 3; 22, 10; Jn 2, 13; 6, 4; 7, 2; 11, 55). La cercanía entre personas se señala únicamente en Ef 2, 13.17. Por el contrario, la cercanía de magnitudes teológicas se halla más intensamente representada (Lc 21, 31; Rom 13, 11; Flp 4, 5; Heb 6, 8; 8, 13). No está del todo claro Mc 13, 29 par. Mt 24, 33. Vemos que Lc 21, 31 ha insertado en el lugar paralelo la expresión «reino de Dios»; esta complementación es obvia también para Mc 13, 29, pero es posible igualmente elegir otro concepto tomado del código apocalíptico como «instante, juicio».

3. El trasfondo veterotestamentario del significado escatológico del adverbio ἐγγύς y del verbo ἐγγίζω se halla en el Deuteroisaías (Is 50, 8; 51, 5; 56, 6), pero se encuentra también en otros profetas (Ez 7, 7 y *passim*). Esta escatología profética es una de las raíces del código apocalíptico del NT; la otra raíz es la apocalíptica contemporánea. Por medio del Jesús terreno se realiza una des-apocaliptización. Con ello, lo mismo que en la profecía del AT, la acción escatológica de Dios vuelve a dejar sentir sus efectos en el momento presente. Ahora bien, el momento de esa acción no se efectúa en Jesús mediante un proceso de dimensiones universales o cósmicas, sino mediante la acción –inmanente en la historia– de una sola persona: Jesús. Este comienzo del *esjaton* será completado luego por Dios de manera definitiva (Mc 13, 29 par.; Ap 1, 3; 22, 10). La Carta a los efesios emprende una ampliación eclesiológica. Jesús, con su muerte, hace posible que los gentiles que se hallaban lejos de Dios, lleguen a estar cerca de Dios, cosa que antes sucedía únicamente con los judíos. En el cuerpo de Cristo, unos y otros se convierten en un nuevo hombre y consiguen en común la cercanía de la paz de Cristo (2, 13.17). El comienzo del *esjaton* se experimenta en la figura de la Iglesia. Hebreos añade que, en un movimiento inverso, el antiguo pacto está próximo a su fin (6, 8; 8, 13).

D. Dormeyer

ἐγείρω *egeirō* despertar, levantar; (en sentido intransitivo) levantarse, alzarse*

1. Aparición del término en el NT – 2. Significado general – 3. ἐγείρω como término técnico para designar la resurrección / el hacer volver a la vida a personas concretas – 4. Para designar la resurrección o vuelta a la vida al fin de los tiempos – 5. Para designar la resurrección o vuelta a la vida de Cristo – 6. ἔγερσις.

Bibl.: → ἀνάστασις, y además: N. Baumert, *Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor 4, 15-5, 10* (StANT 34), München 1973; E. Brandenburger, *Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem*: WuD 9 (1967) 16-33; Bultmann, *Teología, s.v.* en el índice analítico, cf. resurrección; Id., ζωοποιέω, en ThWNT II, 876s; L. Cerfaux, *Christus in den pln Theologie*, Düsseldorf 1964; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen 1969; M. E. Dahl, *The Resurrection of the Body. A Study of I Corinthians 15* (SBT 36), London 1962; E. Haenchen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Mk und der kanonischen Parallelen*, Berlin ²1968; Hahn, *Hoheitstitel, s.v.* en el índice analítico; O. Hofius, *Eine altjüd. Parallele zu Röm IV 17b*: NTS 18 (1971-1972) 93s; H. Jankum, *Die passive Bedeutung medialer Formen untersucht an der Sprache Homers*, Göttingen 1969; W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen nach Paulus und der vorpaulinischen Gemeinden* (AThANT 44), Zürich 1963; J. Kremer, *Auferstanden - auferweckt*: BZ 23 (1979) 97s; J. Lambrecht, *De oudste christologie: verrijzenis of verhoging?*: Bijdragen 36 (1975) 118-144; F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (HThK), Freiburg i. Br. 1975; Id., *Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel I Kor 15, 3-5*, en *FS Schürmann*, 405-416; L. Oberlinner, *Die Verkündigung der Auferweckung Jesu in geöffneten und leeren Grab*: ZNW 73 (1982) 159-182; A. Oepke, ἔγερσις, en ThWNT II, 336; A. Prévot, *L'aoriste grec en -θην*, Paris 1935; M. Rese, *Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte - ältestes Kerygma oder lukanische Theologumena?*: NTS 30 (1984) 335-353; M. Riebl, *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27, 51b-53* (SBB 8), Stuttgart 1978; A. Rodríguez Carmona, *Origen de las fórmulas neotestamentarias de la resurrección con* anistánai y egeírein: EstEcl 55 (1980) 27-58; R. Schnackenburg, *Zur Aussage: «Jesus ist von den Toten auferstanden»*: BZ 13 (1969) 1-17; Id., *El evangelio según san Juan* I-III, Barcelona 1980; H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Pls*, Stuttgart 1963; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (AThANT 28), Zürich ²1962; R. J. Sider, *The Pauline Conception of the Resurrection Body in 1 Corinthians XV 35-54*: NTS 21 (1974-1975) 428-443; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh 1972; J. Wilkinson, *Healing in the Epistle of James*: SJTh 24 (1971) 326-345; K. Usami, *«How are the dead raised?» (1 Cor 15, 35-58)*: Bib 57 (1976) 468-493; H. Zimmermann, *Struktur und Aussageabsicht der johanneischen Abschiedsreden (Jo 13-17)*: BiLe 8 (1967) 279-290. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 979-985.

1. El verbo ἐγείρω, con el significado fundamental (transitivo) de *despertar, estimular, excitar, levantar* o (intransitivo) de *despertarse, moverse, levantarse, alzarse* (Liddell-Scott, *s.v.*; Oepke), aparece casi siempre en el NT como sinónimo de ἀνίστημι (en la LXX es a menudo el equivalente del hebreo *qûm*). Pero en algunos casos se observa un empleo diferente de los verbos ἐγείρω y ἀνίστημι. Así, por ejemplo, ἐγείρω aparece 144 veces en el NT (ἀνίστημι 108 veces), y de ellas únicamente 59 veces (ἀνίστημι 73 veces) en el sentido general → 2. El sentido especial de *resucitar* a personas muertas lo tiene ἐγείρω 13 veces (en cambio, ἀνίστημι lo tiene 34 veces; este sentido es raro en la literatura profana [Oepke, 333]) → 3; la resurrección escatológica se expresa 20 veces por medio de ἐγείρω (11 veces por medio de ἀνίστημι) → 4; con sorprendente frecuencia ἐγείρω es el término para designar la resurrección de Cristo (52 veces; en cambio, ἀνίστημι 24 veces) → 5. En el NT, el sustantivo ἔγερσις aparece únicamente en Mt 27, 53 → 6 (en cambio, ἀνάστασις 42 veces). Así que, mientras que el verbo ἐγείρω se halla atestiguado frecuentemente en el sentido cristológico específico, vemos que el sustantivo ἔγερσις aparece una sola vez con este sentido (inversamente, ἀνάστασις tiene a menudo un significado especial, que es más frecuente que el significado general).

El significado de los verbos compuestos corresponde al del verbo simple, sin que a la preposición le corresponda siempre una importancia especial: διεγείρω aparece 7 veces en el NT, y lo hace únicamente con el significado general de ἐγείρω → 2; ἐξεγείρω (en la LXX 85 veces) se encuentra en Rom 9, 17 en el sentido general (también en Mc 6, 45 D) y en 1 Cor 6, 14 en el sentido específico (como también en la LXX en Dan 12, 2 → 4); συνεγείρω se halla únicamente en Ef 2, 6 en el sentido de «resucitar con»: resucitar con Cristo en el sentido de participar en la resurrección de Cristo.

2. El significado fundamental propio de ἐγείρω aparece cuando se quiere dar a entender que (en sentido transitivo) se *despierta* a alguien del sueño (Mc 4, 38 par. Mt 8, 25; Hech 12, 7), o que (en sentido intransitivo) una persona *se despierta, se levanta* (Mc 4, 27; Mt 1, 24; 2, 13.

14.20.21; 8, 26 [par. Lc 8, 24 διεγερθείς]; Mt 25, 7).

En todo ello, ἐγείρω (intransitivo) no muestra diferencia alguna entre *despertarse* y *levantarse*. En Rom 13, 11 y Ef 5, 14 ἐγείρω (en sentido intransitivo), *despertarse, levantarse*, es una metáfora para significar el final de una manera de vivir correspondiente a la noche y a la muerte (→ ἀνάστασις 4). Aunque en Lc 11, 8; 13, 25; Mc 14, 42 par. Mt 26, 46 el contexto habla del final del sueño, sin embargo en estos pasajes ἐγείρω (en sentido intransitivo) significa sencillamente *levantarse*. En Mt 17, 7; Lc 13, 25; Jn 11, 29; 13, 4; Hech 9, 8, ἐγείρω significa la acción de *levantarse* en personas que estaban echadas o sentadas. Muy frecuentemente ἐγείρω (lo mismo que ἀνίστημι) significa *alzarse, presentarse*: Lc 7, 16; Mt 11, 11; Lc 11, 31 par. Mt 12, 42; Mc 13, 8 par. Mt 24, 7 / Lc 21, 10; Mc 13, 22 par. Mt 24, 11.24; Jn 7, 52. En Mt 9, 19 ἐγερθείς (lo mismo que ἀνίστημι) marca únicamente el cambio de la situación. El vago sentido de «*¡arriba!*» lo tienen también los imperativos ἐγείρεσθε en Jn 14, 31 y ἔγειρε en Ap 11, 1. En Jn 14, 31 al verbo ἐγείρω difícilmente le corresponderá un sentido figurado más amplio (análogo al que tiene en 2, 19-22; así piensa Zimmermann, 289; en contra de esta opinión, Schnackenburg, *sub loco*). El aoristo pasivo, en el uso de ἐγείρω en sentido general, debe entenderse siempre como un aoristo medio (en el helenismo, el aoristo pasivo sustituye con frecuencia al aoristo medio; Blaß-Debrunner § 78; Prévot, 200-208).

Es peculiar del uso transitivo de ἐγείρω el significado, que en el NT se halla atestiguado únicamente en Flp 1, 17, de «*suscitar (proporcionar)* sufrimientos a mis cadenas», es decir, contristar a Pablo en medio de su cautiverio o incluso privar a su cautiverio (→ δέσμος) del carácter de una gozosa comunión con los padecimientos de Cristo (→ θλῖψις). Tiene afinidad con este sentido y es sinónimo de ἀνίστημι el significado de «*suscitar* descendencia» (Lc 3, 8 par. Mt 3, 9) y *hacer surgir, enviar* a un salvador o rey (Lc 1, 69 [cf. Jue 2, 16; 3, 9.15] y Hech 13, 22.23 [v.l. ἤγαγεν]). Conforme al uso muy frecuente en la LXX, ἐγείρω significa (en sentido transitivo) en Jn 2, 19.20 *levantar, edificar* (refiriéndose al templo destruido; sobre el significado más profundo → 5). En Mt 12, 11 ἐγείρω tiene el significado de *levantar, ayudar a salir* (a la oveja que había caído en el hoyo); en Hech 10, 26, tiene el sentido de *levantar* al centurión, que se había postrado a los pies de Pedro en actitud de *proskynesis*. En Mc 1, 31; 9, 27 y Hech 10, 26 ἐγείρω significa *levantar* a un enfermo, después de tomarle de la mano. En Sant 5, 15, ἐγείρω se halla en paralelo con σώσει (→ σώζω) y es una expresión plástica de «curar» o para designar el efecto de la curación (Wilkinson, 333 y 335), pero difícilmente significará «'levantar' espiritualmente» a alguien (como pretende Mußner *sub loco*).

Con relativa frecuencia el imperativo intransitivo ἔγειρε se emplea para exhortar a los enfermos a que se levanten, y con ello se les trasmite la curación o se les hace ver que ésta se va a producir en un futuro inmediato: Mc 2, 9.11; 3, 3; 10, 49; Lc 5, 23.24; 6, 8; Mt 9, 5; Jn 5, 8; Hech 3, 6 (v.l.); cf. Mt 9, 6. En consonancia con ello, el pasivo ἠγέρθη en Mc 2, 12 y Mt 8, 15 hay que entenderlo en sentido medio: *él se levantó* (cf. Mt 9, 7).

3. En la descripción de la resurrección de la muchacha muerta, en Mc 5, 41 par. Lc 8, 54, el imperativo ἔγειρε (después de tomar de la mano a la muchacha) no se distingue de su empleo en la curación de enfermos (→ 2). Como traducción de κοῦμ (*qûm*), ἐγείρω (en sentido intransitivo) significa primeramente *levántate* (Mt 9, 25 menciona tan sólo la acción de Jesús de tomar de la mano a la muchacha y la consecuencia de esta acción: ἠγέρθη, *ella se levantó*). Desde luego, se sugiere aquí también el significado de *¡despierta!* (cf. Mc 5, 39: «[la niña] está dormida»); esto se aplica con seguridad a Lc 8, 55 (cf. «su espíritu retornó»). En Lc 7, 14, ἐγέρθητι (el aoristo es una expresión griega más correcta) significa tanto *¡levántate! como ¡despierta!*; porque se dice a continuación: «él se incorporó y comenzó a hablar» (cf. Hech 9, 41 y 2 Re 4, 31.35; cf. también Filóstrato, Vit Ap IV, 45: ἀφύπνισε). En el *logion* de Mt 11, 5 par. Lc 7, 22, el pasivo ἐγείρονται debe entenderse en sentido medio: (los muertos) *se levantan, se despiertan* (otra es la opinión de Fascher, 196, a causa del εὐαγγελίζονται que viene a continuación, sin tener en cuenta los verbos activos que preceden). Esto se aplica también a las opiniones acerca de Juan el Bautista en Mc 6, 14: ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, *(de entre [los] muertos) ha resucitado* (de manera parecida en los textos par. Mt 14, 2 / Lc 9, 7) y en Mc 6, 16: ἠγέρθη, *se levantó*. En grado ma-

yor que la opinión popular expresada en Lc 9, 8.19, los textos de Marcos, por el uso de ἐγείρω y por la adición «de entre [los] muertos», tienen afinidad con los enunciados acerca de la resurrección de Jesús (→ 5; sobre la problemática → ἀνάστασις 3). En todas estas afirmaciones acerca de resurrecciones de muertos (como también en 2 Re 4, 31), la pasiva de ἐγείρω debe entenderse siempre como voz media (lo mismo que en → 2, y en consonancia con ἀνίστημι) y se emplea como término técnico, en el cual queda relegada casi totalmente la significación fundamental del verbo. Por eso, en nuestra lengua se ha impuesto la traducción de «resucitar» (en alemán: «auf*er*stehen»), por encima de todas las demás (cf. Fascher, 208-225).

También en Mt 10, 8 ἐγείρω (transitivo) es término técnico: *¡despertad (muertos), vivificadlos!* (el contexto no permite debilitar esta ampliación que hace Mateo del encargo dado a los discípulos ni atribuir a ἐγείρω un significado puramente figurado y espiritual [como hace Haenchen, 228]). En Jn 12, 1.9 ἐγείρω se refiere con un lenguaje formulístico a la resurrección de Lázaro, ocurrida tiempo atrás: «a quien él *había resucitado* de entre los muertos» (de manera parecida en Jn 12, 17; cf. 11, 43.44). La forma en que se hacen estas observaciones y la adición «de entre [los] muertos» (→ 5) recuerdan el mensaje pascual de la Iglesia primitiva (para el enjuiciamiento crítico de todos los enunciados acerca de resurrecciones de muertos cf. → ἀνάστασις 3).

4. La resurrección escatológica se expresa en el NT, como se expresaba ya en la LXX (Is 26, 19; también Dan 12, 2 LXX y A), no sólo por ἀνίστημι sino también por ἐγείρω. En el diálogo con los saduceos aparecen únicamente los términos ἀνάστασις o ἀνίστημι (→ ἀνάστασις 3), excepto en Mc 12, 26 par. Lc 20, 37; en estos últimos textos el pasivo ἐγείρονται debe entenderse como voz media, con arreglo al uso que en otros textos se hace de estas expresiones (→ 2 y 3): *que resucitan* (cf. par. Mt «en cuanto a la resurrección de los muertos»; R. Pesch, *Markus* [HThK], a propósito de 12, 26, sugiere que en Mc 12, 26 hay un pasivo divino). Que los muertos resucitan por el poder de Dios se dice en el contexto (esp. el v. 24: «el poder de Dios»).

Con arreglo a las concepciones judías acerca de la liberación del piadoso del antiguo pacto (→ ἅγιος) de su prisión en el Sheol, al que se asocia frecuentemente con el sepulcro (cf. P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster i. W. [2]1969, 62-64 y 184), Mt 27, 52 enlaza con la idea de que las prisiones de esos sepulcros se abrieron (cf. Ez 37, 13): «y los sepulcros se abrieron, y los cuerpos de muchos santos que habían dormido *se levantaron*». Como prueba de la resurrección, el v. 53 dice que esos santos salieron de los sepulcros (después de la resurrección de Jesús → 6), vinieron a la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos. Difícilmente se tratará de una antiquísima tradición que refleje el estado de ánimo de los primeros días (en contra de lo que piensa Jeremias, *Teología* I, 357s), sino que nos hallamos más bien ante una visualización midrásica (cf. Ez 37, 13) de la importancia de la muerte y la resurrección de Jesús para la autoridad divina del Resucitado (Riebl, 80-82) y para la resurrección universal (cf. 1 Cor 15, 20; Col 1, 18).

Cuando Pablo utiliza el verbo ἐγείρω en todo el capítulo 15 de la Carta primera a los Corintios para referirse no sólo a la resurrección de Cristo sino también a la de los muertos, entonces nos muestra lo íntimamente ligada que estaba para él la resurrección de los muertos con el mensaje pascual. En los vv. 15.16.29.32 la oración condicional «si los muertos *no resucitan*» hace referencia siempre a lo que afirman los adversarios (→ ἀνάστασις 4). Pablo les replica diciendo que, por lo menos, Cristo ha resucitado (→ 5) y que en ello se fundamenta la esperanza cristiana (v. 14). Al decir esto, Pablo no tiene en cuenta la suerte de los que, según los vv. 51s, con ocasión de la parusía, serán trasformados sin resurrección (Brandenburger, 20). Por consiguiente, lo de *resucitar* no se limita aquí al hecho de ser liberado del sepulcro, sino que

significa principalmente la participación en la vida del Cristo resucitado. Sin esta esperanza, serían incomprensibles la práctica de los corintios de bautizar «por los muertos» (→ βαπτίζω) (v. 29), la actividad apostólica (vv. 30-32) y una vida sustentada por los principios de la fe y por el conocimiento de Dios.

La cuestión fundamental: «¿Cómo *se levantan* los muertos?» (según otra traducción: «¿Pueden los muertos resucitar?», cf. Sider, 429) y su expresión concreta: «¿Con qué cuerpo vienen?» (1 Cor 15, 35) muestran que la resurrección, por un lado, supone la posesión de un «cuerpo» (→ σῶμα), pero que, por otro lado, la resurrección parece incompatible con un «cuerpo» de «carne y sangre» (v. 50). Como conclusión (v. 42a) que se deduce de la comparación con un grano de semilla (vv. 36-38) y de las referencias a las diversas clases de «carne» (→ σάρξ), «cuerpo» (→ σῶμα) y «gloria» (→ δόξα), Pablo enuncia en dicción retórica cuatro antítesis (15, 42b-44a). A lo de «se siembra» (imagen de la muerte y de la sepultura) contrapone él lo de «*se resucita* en incorruptibilidad... en gloria... en poder... como cuerpo espiritual». Esto sugiere que ἐγείρεται, que corresponde aquí a los pasivos σπείρεται y ζῳοποιεῖται (v. 36, cf. v. 22), hay que entenderlo en sentido pasivo («*es levantado*»; Moulton, *Grammar* I, 163), aunque no puede excluirse un sentido de voz media (cf. la yuxtaposición de «morir» y «ser vivificado» (vv. 22 y 36); a este sentido de voz media hay que darle incluso la preferencia, en vista del empleo que en otras partes se hace de los términos. Que el comienzo de la nueva forma de existencia no se produce por el propio poder de cada uno, es algo que se expresa por el contexto (v. 38, δίδωσιν), especialmente por lo del σῶμα πνευματικόν (→ πνεῦμα). A continuación (argumentando contra una interpretación de Gén 2, 7) Pablo llama a Cristo «espíritu vivificante» (v. 45) y le atribuye con ello la función creadora que corresponde a Yahvé, → ζῳοποιέω (→ 5; cf. Schwantes, 56-61). Según los vv. 51-54 la nueva forma de existencia la recibirán todos, incluso los que vivan cuando se produzca la parusía: «los muertos *resucitarán* como incorruptibles, y nosotros seremos trasformados» (v. 52). La resurrección y la trasformación se producen con miras a una vida más allá de la muerte (vv. 53-58: cf. 1 Tes 4, 17; sobre la forma de argumentación y la problemática en el marco de la historia de las religiones, cf. Dahl; Sider; Usami).

Que la resurrección de los muertos se efectúa por el poder creador de Dios, es algo que se expresa inconfundiblemente mediante el empleo (transitivo) de ἐγείρω. La pregunta «¿Por qué se considera increíble entre vosotros que Dios *resucite* a los muertos?» alude a la fe del judaísmo –arraigada en el AT– de que Dios es el Señor sobre la vida y la muerte (cf. Dt 32, 39; 1 Sam 2, 6; 2 Re 4, 7; Sab 16, 13; Tob 3, 4); recuerda sorprendentemente la predicación que se hace de Dios: «Yahvé, que vivifica a los muertos» (segunda bendición de las Dieciocho Oraciones), la cual se cita y se completa en Rom 4, 17: «El que vivifica a los muertos y llama a lo que no es para que sea» (cf. E. Käsemann, *An die Römer* [HNT] y H. Schlier, *Römerbrief* [HThK], *sub loco*; Schwantes; Hofius). Por tanto, el verbo ἐγείρω es aquí sinónimo de → ζῳοποιέω (*hyh*), *vivificar*. Pablo hace referencia de nuevo a la confesión judía en 2 Cor 1, 9, interpretando el peligro de muerte en que él se encuentra como una puesta a prueba de su esperanza en «Dios, *que resucita* a los muertos».

Claro que la fe judía tiene un nuevo aspecto desde la resurrección de Jesús: «Dios *resucitó* al Señor, y nos *resucitará* también a nosotros mediante su poder» (1 Cor 6, 14; cf. *infra*; el compuesto ἐξεγερεῖ se trasmite en algunos manuscritos más recientes con la forma ἐξήγειρεν, con lo cual la resurrección se relaciona con el bautismo. Cf. Conzelmann, *sub loco*). La conexión entre la resurrección de los muertos y la resurrección de Cristo (→ 4) la expresa también Pablo en 2 Cor 4, 14, texto según el cual la resurrección futura tendrá lugar «con Jesús», es decir, la comunión de vida con Jesús, existente ya desde el bau-

tismo, se consuma en la participación en la resurrección de Jesús (cf. Sider, 72ss; Baumert, 89s se inclina a interpretar ἐγείρω en este pasaje como expresión de la liberación cotidiana de las tribulaciones).

Según Heb 11, 19, Abrahán sacrificó a Isaac, su heredero, porque contaba con que «Dios es poderoso para *resucitarle* de entre los muertos». No podemos demostrar hasta qué punto esta explicación de la fe judía en el poder de Dios se deriva de una tradición judía concreta (poco contribuyen a ello los testimonios aducidos en los comentarios). Hay que contar también plenamente con una interpretación cristiana. La expresión «de entre los muertos» señala la influencia de la predicación pascual de la Iglesia primitiva (→ 5).

Un innegable desarrollo cristiano de la fe judía en la resurrección lo tenemos en Jn 5, 21: «Porque así como el Padre *levanta* y vivifica a los muertos, así también el Hijo vivifica a los que él quiere». Aquí ἐγείρω se explica por medio de → ζῳοποιέω: la «resurrección» no se realiza, como en los textos apocalípticos judíos, como preludio para el juicio, sino para comunicar la vida (→ ζωή). Además, no se habla únicamente del poder de Dios, sino también de lo que el *Padre* hace; y eso mismo *hace* también el Hijo (cf. Jn 5, 19s; sobre la función vivificadora de Cristo, cf. 1 Cor 15, 45). Como indican las formas de presente y el contexto, *resucitar* se usa aquí, además, en sentido figurado para referirse a la liberación del poder del pecado, una vez que se ha abrazado la fe (→ ἀνάστασις 4; cf. Bultmann, ζῳοποιέω, 877; Schnackenburg, *sub loco*).

5. Se habla 31 veces de la resurrección de Jesús empleando una forma pasiva de ἐγείρω. En antiguas expresiones formulísticas o en breves referencias a la predicación pascual de la Iglesia primitiva, se emplea el aoristo ἠγέρθη (Lc 24, 34; Rom 4, 25; 6, 4; Mc 16, 6 par.; Mt 27, 64; Jn 2, 22). Las demás formas verbales que aparecen en el NT (→ 2.3.4), el sinónimo ἀνέστη así como también los correspondientes equivalentes hebreos y las antiguas traducciones (cf. Molitor) exigen que la voz pasiva se entienda en el sentido de voz media: *se levantó / se despertó*. Lo mismo habrá que decir de los participios ἐγερθείς en 2 Cor 5, 15; Rom 6, 9; 7, 4; 8, 34; Jn 21, 14, y de las formas pasivas que se emplean en los anuncios de la Pasión (Lc 9, 22; Mt 16, 21 par. Lc 9, 22; Mt 17, 9.23; 20, 19; 26, 32 par. Mc 14, 28; Mt 27, 63). Claro que tampoco se puede excluir que esas formas tengan un matiz pasivo –la lengua griega distinguía de manera distinta de como lo hacemos nosotros entre la voz activa y la voz pasiva (Jankum, 39)–, pero ese matiz pasivo queda, por lo menos, pospuesto en comparación con el sentido de voz media y no permite la hipótesis, muy difundida, de un pasivo divino (Fascher, 197; Hahn, 204; Schnackenburg, *Zur Aussage*, 9; Schlier, *Auferstehung*, 17; con vacilaciones Kremer, *Zeugnis*, 43s; Friedrich, 157; en cambio, lo enjuicia correctamente Jeremias, *Teología*, 25 nota 18). Según esto, las formas de ἐγείρω que deben interpretarse en sentido medio, no designan (o, por lo menos, no lo hacen en primer lugar) la acción que el Crucificado experimentó en la Pascua, sino la manifestación de la nueva vida del Crucificado que llegó a ser posible gracias a esa acción (→ ἀνάστασις 4).

El contexto (por ejemplo, «murió» y «fue sepultado», 1 Cor 15, 3) y la frecuente ausencia de una determinación más precisa de ἐγείρω indican que el verbo se emplea en un sentido técnico, conocido ya por los lectores (→ 3.4). La adición formulística «de entre [los] muertos», que a menudo se asocia con ἠγέρθη o con las formas activas de ἐγείρω y que suponemos que procede del mensaje pascual de la Iglesia (cf. Hoffmann, *Die Toten*, 182s), aclara lo siguiente: Jesús no se encuentra ya entre los muertos, es decir, no se encuentra ya en el Sheol (cf. Rom 10, 7) ni en el sepulcro (cf. Mc 16, 6 par.). Con certeza, ἠγέρθη y otras fórmulas semejantes expresan no sólo el final de la condición de la muerte, sino más todavía lo que sigue a la muerte en contra de toda expectación y lo que es un signo de la nueva vida (él se levantó [en sentido figurado]).

Si el aoristo ἠγέρθη exige que concibamos la «resurrección» de Jesús como un acontecimiento ocurrido una sola vez, vemos que la forma de perfecto ἐγήγερται, *él ha resucitado* (1 Cor 15, 4; dependientes de esta expresión son 1 Cor 15, 12.13.14.16.17.20; cf. 2 Tim 2, 8 y Mc 16, 14), acentúa el efecto permanente que la resurrección tiene para el Crucificado: él vive (→ ζάω, cf. Blaß-Debrunner § 342). Esto mismo se presupone, cuando se caracteriza a la vida cristiana como una vida que pertenece a Cristo (2 Cor 5, 15; cf. Rom 7, 4; 14, 7-9) y que se orienta hacia su parusía (1 Tes 1, 10). El Cristo resucitado no está sometido ya a la ley de la muerte (Rom 6, 9); por eso, las cosas que se dicen en 1 Cor 15, 35ss tienen aplicación al nuevo «cuerpo» de Cristo (→ 4). En la conexión de «resucitado» con un enunciado de exaltación, se expresa su nueva función (Rom 8, 34): «Cristo [Jesús] es el que murió, sí, más aún, *el que resucitó* y el que está sentado a la derecha de Dios, el que también intercede por nosotros» (sobre la problemática relativa a la historia de las tradiciones cf. *infra*, a propósito de Rom 10, 9).

Como indica el adverbio ὄντως, el mensaje pascual estuvo expuesto a dudas desde el primer momento: «el Señor *ha resucitado realmente*» (Lc 23, 34). Para demostrar su credibilidad, se hacía referencia al testimonio de las Sagradas Escrituras: «conforme a las Escrituras» (1 Cor 15, 4) (→ γραφή, cf. Bultmann, *Teología*, 130; Kremer, *Zeugnis*, 52-54; allí también sobre los intentos de referir «conforme a las Escrituras» a lo de «al tercer día» citando a Os 6, 2, y no a ἠγέρθη; cf. Lehmann, 221-230). Las predicciones que hace Jesús de su Pasión y Resurrección sirven para este mismo fin apologético, al menos en la versión en que las encontramos actualmente; cf., a propósito, Kremer, *Osterevangelien*, 22). Para acreditar el mensaje pascual se hace referencia, especialmente en Lc 24, 34 y 1 Cor 15, 4ss, a los testigos a quienes se apareció el Resucitado (→ ὁράω; cf. Mußner, *Struktur*, 412-415). En los relatos sobre el sepulcro, plasmados apologéticamente, se proclama el mensaje pascual como revelación de Dios, y se hace referencia además al sepulcro vacío como signo confirmador.

Según Rom 4, 25, Cristo «*resucitó* para nuestra justificación», es decir, para liberarnos de nuestra condición de yectos en la muerte y para hacernos partícipes de la nueva vida (Rom 6, 14) como «nueva creación» (2 Cor 5, 17) (→ 4; → ἀνάστασις 4). Por eso, la resurrección de Jesús, según 1 Cor 15, 15, es tan esencial para la predicación apostólica y la fe cristiana: «Pero si Cristo *no resucitó*, entonces nuestra predicación es vana, y vana es también vuestra fe» (1 Cor 15, 14).

No está claro por qué Mateo y Pablo prefieren las formas ἠγέρθη y otras parecidas, a la forma ἀνέστη. (Ambas expresiones eran conocidas en el judaísmo helenístico [la LXX].) Tal vez la causa fue la influencia de las formas activas de ἐγείρω (cf. Oepke, 334).

Por medio de ἐγείρω (en sentido transitivo) se declara que la resurrección es un acto de Dios (lo mismo que la resurrección al fin de los tiempos [→ 4]), como vemos en la frase que se repite de manera casi estereotipada: «Dios le *resucitó*» (Rom 10, 9; 1 Cor 6, 14; 15, 15; Hech 5, 30; 10, 40; 13, 30), así como también en la oración de relativo: «a quien *él resucitó*» (1 Tes 1, 10; Hech 3, 15; 4, 10; 13, 37; cf. 1 Cor 15, 15) y en las construcciones de participio (que suenan casi lo mismo) con ἐγείρας y otras expresiones parecidas (Gál 1, 1; 2 Cor 4, 14; Rom 4, 24; 8, 11a.b; Col 2, 12; Ef 1, 20; 1 Pe 1, 21). En estos pasajes, en que a menudo se usa sin ninguna precisión más, ἐγείρω es el término técnico para designar la salvación –obrada por Dios– de la muerte: esa salvación que se aguardaba para el fin de los tiempos (→ 4). La frecuente adición «de entre los muertos» (1 Tes 1, 10; Gál 1, 1; Rom 8, 11; 10, 9; Hech 3, 15; 4, 10; 13, 30; Col 2, 12; Ef 1, 20) acentúa esto mismo. La expresión

añadida a ἐγείρω únicamente en Hech 10, 40, «al tercer día», así como también en 1 Cor 15, 4 y en las predicciones de la Pasión, no pretenden ser una indicación exacta del momento en que ocurrió la resurrección. El acto de Dios, sustraído a la percepción de las observaciones humanas, no se dio a conocer a los hombres sino en sus efectos (convirtiéndose entonces, para ellos, en un «suceso»; Schlier, *Auferstehung*, 16; → 6). El uso constante del aoristo muestra que aquí se piensa en una sola y única acción de Dios. (Esto no excluye la posibilidad de que la reflexión teológica ulterior tenga que interpretar esa acción divina creadora como una acción que perdura y que mantiene en el nuevo ser.)

La frecuente referencia a la resurrección de Jesús en forma de una construcción de participio (por ejemplo, ὁ ἐγείρας τὸν κύριον, 2 Cor 4, 14) sirve para confirmar la fe en el poder de Dios sobre la muerte (así lo vemos, por ejemplo, en Rom 8, 11; Col 2, 12) o para definir de manera más precisa la fe en Dios (Rom 4, 24; 1 Pe 1, 21; Hech 5, 30: «Dios de nuestros padres»). Con razón podemos ver en ello una «variación cristológica» de la predicación que el judaísmo hacía de Dios: «Yahvé que vivifica a los muertos» (→ 4; cf. Schwantes, 72: ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν como un nuevo nombre de Dios). Esto indica que la fe en Dios como el Señor sobre la vida y la muerte, enraizada en el AT y en el judaísmo, condujo a la Iglesia primitiva a interpretar la *resurrección* de Jesús, atestiguada por los apóstoles en virtud de su encuentro pascual con el Crucificado, como la *resurrección* obrada por Dios. Por tanto, la formulación «Dios *resucitó* a Jesús» y otras formulaciones por el estilo son secundarias –desde el punto de vista de la historia de las tradiciones– en comparación con la expresión *él resucitó* (cf. Cerfaux, 57; otra cosa piensa Kramer, 28s). Una ulterior reflexión condujo a atribuir la resurrección no simplemente al poder de Dios (cf. Ef 1, 20), sino a su πνεῦμα (Rom 8, 11; cf. Rom 6, 4 [→ δόξα]; Ef 1, 19s [→ ἐνέργεια, → ἰσχύς]). El empleo de ἐγείρω (en sentido transitivo) en textos formularios antiguos indica que esta interpretación teológica se produjo ya muy poco tiempo después de Pascua.

El paralelismo entre la confesión «*Kyrios* es Jesús» y la proposición de fe «Dios le *resucitó* de entre los muertos» (Rom 10, 9) señala la estrecha relación existente entre la resurrección y la proclamación de Jesús como *Kyrios* (→ ἀνάστασις, cf. Rom 1, 4; Flp 2, 9). La conexión del título de κύριος con la resurrección puede considerarse, por decirlo así, como otra interpretación temprana del acontecimiento de Pascua (sobre la problemática correspondiente, en el marco de la historia de las tradiciones, cf. Bultmann, *Teología*, 89 y 127s; Schweizer, 87-108; Kramer, 61-76; Hahn, 112-132; Wengst, 27-48; Vögtle-Pesch, 15-24; Lambrecht, 133-141): como el Resucitado que es, Jesús es el *Kyrios*, es partícipe del poder de Dios (cf. Rom 8, 34), y a él se le atribuye una función como Salvador: una función que, según la fe del AT y del judaísmo, corresponde únicamente a Yahvé (cf. Hech 2, 21). Según 1 Tes 1, 10, forma parte de la existencia cristiana, además del «servir a Dios», el «aguardar a su Hijo, a quien *él resucitó* de entre los muertos, y quien nos salva del juicio de ira venidero». Esta salvación que corresponde a Dios, se realiza también –según Pablo– por el hecho de que el Resucitado, como → σωτήρ, es partícipe del poder vivificante de Dios (1 Cor 15, 45; → 4) y puede dar participación en su propia gloria (cf. Flp 3, 21). El reconocimiento del poder de salvar y vivificar (un poder propio de Dios) condujo a Juan a atribuir la resurrección de Jesús a él mismo (la significación más profunda de ἐγείρω en el *logion* del templo en Jn 2, 19-22) y a emplear ἐγείρω en este mismo sentido, al recordarse la resurrección de Lázaro (12, 1.9.17; → ἀνάσατασις 5).

6. **ἔγερσις*** puede significar tanto la acción de *despertar* como la de *levantarse* (o *resucitar*) (cf. Oepke, ἔγερσις, 336). Con arreglo al difundido uso intransitivo de ἐγείρω, vemos que ἔγερσις en Mt 27, 53 debe entenderse más que nada como sinónimo de ἀνάστασις y como referido a la *resurrección* de Jesús, que no fue proclamada sino después del *sabbat*. Puesto que ἔγερσις no está atestiguado en ningún otro lugar del NT (pero sí en los escritos cristianos primitivos, cf. PGL *s.v.*) y aquí se encuentra en tensión con el contexto (éste presupone la resurrección de los piadosos en el momento de la muerte de Jesús), es obvia la sospecha de que se trata de una inserción tardía (Oepke, 336; Riebl, 54s). En efecto, esta expresión se ajusta muy bien al tiempo en que la resurrección de Jesús (no simplemente el hecho de que ésta fuera conocida) se asoció con el tercer día (cf. Mc 16, 9).

J. Kremer

ἔγερσις, εως, ἡ *egersis* la acción de despertar, de levantarse
→ ἐγείρω 6.

ἐγκάθετος, 2 *egkathetos* persona encargada de espiar*

Lc 20, 20 (sustantivado): ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους, «enviaron como *espías*».

ἐγκαίνια, ίων, τά *egkainia* Fiesta de la Dedicación del templo*

En el NT el término aparece únicamente en Jn 10, 22: ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, «en esos días se celebraba en Jerusalén la *Fiesta de la Dedicación*». La fiesta de los ἐγκαίνια (propiamente «renovación»; en hebreo *ḥᵃnukkâ*, «fiesta de la consagración», cf. Núm 7, 11 LXX; 3 Esd 7, 7 ἐγκαινισμός, Dt 3, 2 LXX ἐγκαίνια) se celebraba desde el tiempo de los Macabeos en recuerdo de la purificación y nueva dedicación del templo por Judas Macabeo el día 25 de kisleu (noviembre/diciembre) del año 164 a.C., tres años después de la profanación del templo por Antíoco IV (cf. 1 Mac 4, 42-59, ὁ ἐγκαινισμὸς τοῦ θυσιαστηρίου, v. 59; 2 Mac 1, 7-9.18; 2, 16; 10, 1-8; Josefo, Ant XII, 316-326). Según 2 Mac 10, 5 el día de la Dedicación del templo coincidía exactamente con el día de la profanación del mismo por los gentiles. Como la Fiesta de los Tabernáculos, era una fiesta que duraba ocho días y se observaba en conmemoración de las dedicaciones del templo en tiempo de Salomón y en el de Zorobabel (las cuales tuvieron lugar, ambas, en la Fiesta de los Tabernáculos: 1 Re 8, 2; Esd 3, 4; cf. también 2 Crón 7, 5; Esd 6, 16) y de la última Fiesta de los Tabernáculos celebrada fuera del templo durante la persecución (2 Mac 1, 9.18; 10, 6-8). Josefo (Ant XII, 325) la llama «Fiesta de las Luces» (Φῶτα, interpretada por Josefo como alusión a la «luz de la libertad»), probablemente porque volvió a encenderse el fuego sagrado del templo (cf. 2 Mac 1, 18ss). Estaba prescrito que delante de cada casa luciera una luz durante ocho días, bŠab 21b. En consonancia con ello, se sigue encendiendo hoy día el candelabro de ocho brazos llamado *Ḥanukkâ* y se celebra la festividad como una popular fiesta de las luces.

Según Jn 10, 22 Jesús, que desde la Fiesta de los Tabernáculos se encontraba en Jerusalén (cf. 7, 10), hallándose durante la Fiesta de la Dedicación en el «pórtico de Salomón» (10, 23), fue requerido por los judíos para que se confesara claramente –¡por primera vez en el evangelio de Juan ante los judíos!– como el Mesías (v. 24). BHH III, 1951 (bibl.); Haag, *Diccionario*, 1910s (bibl.).

H. Balz

ἐγκαινίζω *egkainizō* renovar, consagrar*

Heb 9, 18: ἡ πρώτη (διαθήκη)... ἐγκεκαίνισται, «el primer pacto *no se consagró* sin derramamiento de sangre» (cf. Ex 24, 8); Heb 10, 20: ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδόν, refiriéndose al *nuevo* camino para entrar en el santuario de Dios, *abierto* por la muerte sacrificial de Jesús.

ἐγκακέω *egkakeō* cansarse, desanimarse*

En el NT el verbo se usa siempre acompañado de una negación, en las exhortaciones y peticiones (Gál 6, 9; Ef 3, 13; 2 Tes 3, 13; cf. Lc 18, 1), refiriéndose a la actitud adoptada por Pablo mismo (2 Cor 4, 1.16).

ἐγκαλέω *egkaleō* censurar, acusar judicialmente, inculpar*

Se usa en sentido absoluto en Hech 19, 38; en voz pasiva acompañado de περί, «*ser acusado* de algo» (Hech 23, 29; 26, 2.7), con simple genitivo seguido de περί (19, 40); en voz activa con διά (23, 28); con κατά y genitivo de persona (Rom 8, 33: «¿Quién *acusará* a los elegidos de Dios?».

ἐγκαταλείπω *egkataleipō* dejar, abandonar, dejar detrás de sí*

En el sentido de *dejar* con el matiz de *abandonar* en Mc 15, 34 par. Mt 27, 46 en el clamor lanzado por Jesús en la cruz, a tenor del Sal 21, 1 LXX; 2 Cor 4, 9; 2 Tim 4, 10; Heb 13, 5 (cf. Jos 1, 5 LXX); cf. también 1 Clem 33, 1; *dejar detrás de sí, dejar que subsista* en Rom 9, 29; en el sentido de *dejar solo, desamparar* en Hech 2, 27 (οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην, cf. Sal 15, 10 LXX).31; *dejar de* (τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, [dejar de] congregarse») en Heb 10, 25.

ἐγκατοικέω *egkatoikeō* vivir entre*

En 2 Pe 2, 8: δίκαιος ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς, dícese de Lot, «quien como justo *vivía en medio de ellos* (entre los habitantes de Sodoma y Gomorra)».

ἐγκαυχάομαι *egkauchaomai* gloriarse, sentirse orgulloso*

2 Tes 1, 4: ὥστε αὐτοὺς ἡμᾶς ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι (καυχᾶσθαι Textus Receptus), «de tal manera que nosotros mismos *nos gloriamos* de vosotros...».

ἐγκεντρίζω *egkentrizō* injertar (ramas)*

En el NT el término aparece únicamente en Rom 11, 17.19.23 (bis).24 (bis) en la imagen paulina del olivo silvestre (los cristianos gentiles) que *es injertado* en el olivo noble (Israel; con εἰς en el v. 24a, o con dativo en el v. 24b; ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς, *fuiste injertado* entre ellas» en el v. 17). → ἀγριέλαιος.

ἔγκλημα, ατος, τό *egklēma* acusación*

Hech 23, 29: ἄξιον θανάτου ἢ δεσμῶν... ἔγκλημα, «una *acusación* que pudiera acarrear la pena de muerte o la de prisión»; 25, 16: ἀπολογία... περὶ τοῦ ἐγκλήματος, «defensa... contra la *acusación*».

ἐγκομβόομαι *egkomboomai* revestirse, (en sentido figurado) apropiarse firmemente de algo*

1 Pe 5, 5: πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε, «*revestíos* de humildad en vuestro trato mutuo».

ἐγκοπή, ῆς, ἡ *egkopē* obstáculo, impedimento*

1 Cor 9, 12: ἵνα μή τινα ἐγκοπὴν δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ, «para que no pongamos *obstáculo* alguno al evangelio». ThWNT III, 855-857.

ἐγκόπτω *egkoptō* obstaculizar, impedir, retener*

Pablo *se vio impedido* y no pudo realizar determinados planes de viaje (Rom 15, 22; 1 Tes 2, 18); a los gálatas *se les impidió* obedecer a la verdad (Gál 5, 7; en todos los casos con infinitivo); 1 Pe 3, 7: εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι (ἐκκόπτεσθαι Textus Receptus) τὰς προσευχὰς ὑμῶν, «para que no *estorbéis* vosotros mismos vuestras oraciones»; en Hech 24, 4: ἵνα δὲ μὴ ἐπι πλεῖόν σε ἐγκόπτω, el verbo ἐγκόπτω debe traducirse por *retener, importunar*: para no *retenerte* más, cf. el adverbio συντόμως, «brevemente», en el v. 4b; las referencias a la expresión ἔγκοπον ποιέω, «fatigar», Job 19, 2; Is 43, 23 (Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; ThWNT III, 855 nota 1) no se ajustan al estilo retórico del texto. ThWNT III, 855-857.

ἐγκράτεια, ας, ἡ *egkrateia* dominio de sí mismo, templanza*

ἐγκρατεύομαι *egkrateuomai* dominarse, contenerse*

ἐγκρατής, *egkratēs* dueño de sí mismo*

Bibl.: W. Grundmann, ἐγκράτεια κτλ., en ThWNT II, 338-340; F. Mußner, *Der Galaterbrief*, Freiburg i. Br. 1974, 384-395, esp. 389; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen [4]1965, 247-264, esp. 262; A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* (NTA XVI/4-5), Münster i. W. 1936, *s.v.* en el índice analítico; Id., *Tugendkataloge*, en LThK X, 399-401.

1. Al campo léxico de ἐγκράτεια (que se deriva de la raíz κρατ-, y que expresa poder y dominio) le corresponde gran importancia en la ética filosófica del período griego clásico y del período helenístico. El término y sus derivados adquieren especial importancia en los escritos de Filón. También los esenios se sirven de él con predilección. ἐγκράτεια se emplea de ordinario para referirse a todos los apetitos del hombre, especialmente a los de comer y beber, tener relaciones sexuales y hablar. ἐγκρατής califica, por tanto, a la persona que es libre, autónoma e independiente y que no se deja tentar ni se aparta de su camino por cualesquiera seducciones.

2. Si tenemos en cuenta la elevada frecuencia del uso de ἐγκράτεια en el pensamiento griego, nos sorprenderá el escaso uso que se hace de este término en la Biblia. En la LXX el vocablo aparece únicamente en unos cuantos pasajes de la literatura sapiencial de inspiración helenística (cf. Eclo 18, 30; 4 Mac 5, 34: abstinencia de los excesos sexuales y de otros excesos; Sab 8, 21: don de Dios). En los evangelios del NT el término falta en absoluto.

3. Por lo demás, en el NT el grupo de palabras con la raíz ἐγκρατ- aparece únicamente 7 veces: el sustantivo, en Hech 24, 25; Gál 5, 23; 2 Pe 1, 6 (bis); el verbo, en 1 Cor 7, 9; 9, 25; el adjetivo, en Tit 1, 8. Los testimonios de Gálatas, Tito y 2 Pedro se hallan en el contexto de catálogos de virtudes y designan precisamente lo contrario de la → ἀσέλγεια mencionada en los catálogos de vicios (cf. Gál 5, 19). En todos estos ejemplos, ἐγκρατ- se refiere en primer lugar a la continencia sexual, pero además los vocablos comprenden también positivamente, en sentido amplio, el dominio de sí mismo y la disciplina (cf. 1 Clem 30, 3; 35, 2; 62, 2; 64; Bern 2, 2; Herm [m] 8, 1ss) (cf. Schlier, 262).

4. Por lo que respecta a la densidad de contenido de ἐγκρατ- en el ámbito del NT, hay que hacer distinción entre tres características diferentes de los enunciados:

a) En 1 Cor 9, 25 Pablo piensa en la autodisciplina funcional que se halla al servicio de un bien mayor. Emplea la imagen de la victoria atlética para referirse de hecho a la evangelización (cf. 1 Cor 9, 12.14.16.18.23) apostólica (cf. 1 Cor 9, 1s).

b) La idea griega y helenística de la virtud se escucha en Hech 24, 25 (περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας) y en los catálogos de virtudes de Gál 5, 23: ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραΰτης, ἐγκράτεια; Tit 1, 8 (espejo de obispos): φιλόξενον, φιλάγαθον, σώφρονα, δίκαιον, ὅσιον, ἐγκρατῆ; 2 Pe 1, 5-7: ἀρετήν... γνῶσιν... ἐγκράτειαν... ὑπομονήν... εὐσέβειαν... φιλαδελφίαν... ἀγάπην (cf. Bern 2, 2; Herm [m] 8, 1ss).

c) Desde luego, los autores del NT no permiten que su concepto de la ἐγκράτεια se limite a la idea helenística de la virtud (cf. Schlier, 262; Vögtle, *Tugendkataloge*, 400; de otra manera piensa Grundmann, 340). Lucas habla en primer lugar de «la fe en Cristo Jesús» y, sólo después, de «la justicia y la ἐγκράτεια» (Hech 24, 24s). Pablo describe especialmente la ἐγκράτεια (1 Cor 7, 9) como «un carisma recibido de Dios» (7, 7). En Gál 5, 22s califica él a la ἐγκράτεια como «fruto del Espíritu». También el autor de la Carta segunda de Pedro hace que su exhortación a la práctica de la virtud, el conocimiento, la ἐγκράτεια, etc. vaya precedida por la afirmación de que los destinatarios han sido agraciados por Dios (1, 1-7). El imperativo que exhorta a practicar la continencia y el dominio propio se funda en la promesa de la salvación concedida gratuitamente en Jesucristo y en su Espíritu (cf. 1 Clem 30, 3; 35, 2; 64).

5. El hecho de que los autores bíblicos sean tan parcos en el uso de los vocablos de la raíz ἐγκρατ-, se basa en la convicción de esos autores de que el estilo cristiano de vida no es cuestión de ética autónoma, sino que debe entenderse únicamente como una actitud de respuesta al don previo de la salvación concedida gratuitamente por Dios. Así que, evidentemente, la ἐγκράτεια les parecía a ellos que tenía únicamente un valor limitado como instrumento adecuado para dar expresión verbal a esta realidad.

H. Goldstein

ἐγκρατεύομαι *egkrateuomai* dominarse, contenerse
→ ἐγκράτεια.

ἐγκρατής, 2 *egkratēs* dueño de sí mismo
→ ἐγκράτεια.

ἐγκρίνω *egkrinō* equiparar, contar entre*
2 Cor 10, 12: ἐγκρῖναι... ἑαυτούς τισιν τῶν ἑαυτοὺς συνιστανόντων, «(no nos atrevemos) a *contarnos* entre algunos que se recomiendan a sí mismos» (el verbo se emplea en paralelo con συγκρῖναι, «comparar»).

ἐγκρύπτω *egkryptō* ocultar, mezclar*
En Mc 13, 33 par. Lc 13, 21 dícese de la levadura que una mujer *mezcló* (ἐνέκρυψεν) con tres medidas de harina.

ἔγκυος, 2 *egkyos* encinta*
En Lc 2, 5 dícese de María οὔσῃ ἐγκύῳ, «que estaba *encinta*».

ἐγχρίω *egchriō* untar*
Ap 3, 18: κολλούριον ἐγχρῖσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου, «colirio para *untar* tus ojos».

ἐγώ *egō* yo

1. Generalidades – 2. El «Yo» en los discursos de revelación – 3. «Pero yo os digo» en las antítesis del Sermón de la Montaña – 4. El «Yo» en Rom 7.

Bibl.: R. Bultmann, *Röm 7 und die Anthropologie des Paulus* (1932), en Id., *Exegetica*, Tübingen 1967, 198-209; E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Joh 17*, Tübingen [3]1971, 1-64; W. G. Kümmel, *Röm 7 und die Bekehrung des Paulus* (Leipzig 1929), en Id., *Röm 7 und das Bild des Menschen im NT*, München 1974, 1-160; U. Luz, *Die Erfüllung des Gesetzes bei Mt*: ZThK 73 (1978) 398-435; Id., *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (BEvTh 49), München 1968, 158-168; G. Richter, *Die Fleischwerdung des Logos im Joh*: NovT 13 (1971) 81-126; 14 (1972) 257-276; L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (WMANT 37), Neukirchen-Vluyn 1970, 228-296; E. Schweizer, *Ego eimi* (FRLANT 56), Göttingen [2]1965; E. Stauffer, ἐγώ, en ThWNT II, 341-360; G. Strecker, *Die Antithesen der Bergpredigt*: ZNW 69 (1978) 36-72. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1064s.

1. En el NT el nominativo del pronombre personal se usa casi siempre, lo mismo que en el griego clásico, para expresar un contraste o para realzar algo. Encontramos, además, hebraísmos en el uso de ἐγώ (por ejemplo, Mc 12, 26; cf., a propósito, Blaß-Debrunner § 277). En el NT el pronombre personal, empleado en distintos casos, aparece 1.802 veces, de las que 347 corresponden al nominativo. La frecuencia del uso del pronombre es muy superior a la normal en el evangelio de Juan (494 veces; en comparación: Mateo, 221 veces; Marcos, 107). Vamos a reunir ahora textos en los que el «Yo» tenga especial significación teológica.

2. En casi todas las religiones hay ejemplos en los que el que se revela se presenta a sí mismo en el discurso revelador con unas palabras en las que aparece el «Yo», por ejemplo, en Gén 17, 1: «Yo soy el Dios todopoderoso», o, en un ámbito religioso completamente diferente, la presentación que hacen de sí mismos los profetas sirios: «Yo soy Dios» o «hijo de Dios» o «espíritu divino» (Orígenes, Cels VII, 8 y 9). La revelación del Yo está tan difundida, que no se pueden sacar conclusiones históricas o teológicas de los paralelos que existen en general en la historia de las religiones sobre palabras de revelación del Yo (una extensa recopilación de materiales puede verse en Schweizer; cf. también R. Bultmann, *Johannesevangelium*[10] [KEK], 168s). Para comprender la revelación del Yo

es de importancia decisiva describir la idea subyacente en cada caso acerca de la revelación, una idea que puede ser enteramente diferente, a pesar de que las revelaciones del Yo suenen casi lo mismo. La clasificación que hace Bultmann de las fórmulas de ἐγώ εἰμι es problemática, porque reúne en una sola categoría diferentes concepciones acerca de la revelación (fórmula de presentación, fórmula de calificación, fórmula de identificación, fórmula de reconocimiento; sobre la fórmula de reconocimiento en el evangelio de Juan cf. *infra*).

En el NT, el «Yo» en las palabras de revelación se encuentra principalmente en el evangelio de Juan, en el Apocalipsis y en los relatos de epifanía. El Yo en las palabras neotestamentarias de revelación es casi siempre un Yo cristológico. En el NT encontramos raras veces una autorrevelación de Dios, cf. principalmente Ap 21, 6.

En el evangelio de *Juan*, Jesús se revela en sus palabras para decir lo que él es (ἐγώ εἰμι, por ejemplo, 6, 35; 11, 25), de dónde viene (por ejemplo, 8, 42; 7, 29), lo que él da (por ejemplo, 4, 14; 17, 14), lo que él habla y testifica (por ejemplo, 6, 63; 5, 36), y para decir que él juzga al κόσμος (por ejemplo, 8, 16; 7, 7; 16, 30). El contenido de su revelación es, por un lado, su relación con el Padre y, por el otro lado, el don salvífico destinado a los hombres, los cuales, ante la revelación, se deciden por la salvación o por la perdición. El don salvífico, que se hace eficaz en la revelación, se expresa en el evangelio de Juan por medio de numerosos conceptos soteriológicos y de imágenes muy gráficas: el Revelador es «la verdadera vid» (15, 1.5), «el pan de la vida» (6, 35; cf. 6, 41.48.51), «la luz del mundo» (8, 12; cf. 12, 46), «la puerta» (10, 9.7), «el buen pastor» (10, 11, 14), «la resurrección y la vida» (11, 25), «el camino, la verdad y la vida» (14, 6).

En el fondo, todos estos conceptos e imágenes expresan lo mismo: que en las palabras del Revelador se revela el Hijo, y que en esa revelación se decide la salvación y la perdición del hombre. Aquel que cree, tiene la vida. La verdadera vid, la vida, el agua viva que Jesús da, pueden ser confundidas con la vida terrena, con el agua que mana del pozo (por ejemplo, Jn 4, 10-16). Entonces se entiende equivocadamente la revelación, porque se la entiende en términos inherentes al mundo. La verdadera vid es «verdadera», porque trae la vida y no la muerte. El contraste implícito con la verdadera vid no es una supuesta vid, sino la que trae la muerte. Juan, en esas imágenes y metáforas, no expresa críticas contra mitos de fuera del cristianismo (por ejemplo, contra un mito del árbol de la vida, como piensa Bultmann, *Johannesevangelium*, sobre 15, 1) o sobre sueños acerca de la vida soñados por los hombres. Bultmann argumenta, a partir de esas ideas, que las palabras del «Yo soy», en el evangelio de Juan, deben entenderse como «fórmula de reconocimiento», por medio de la cual Jesús se revela a sí mismo «como el Esperado y el Anhelado»... «en contraste constantemente con la supuesta y falsa revelación» (*ibid.*, 167s nota 2). Ahora bien, la vida *tal como existe de hecho*, la sed que se siente en esa vida, el agua que mana del pozo, el pan que puede comerse, son para el evangelio de Juan el plano de la confrontación crítica: todo eso puede ser confundido con la verdad. Los milagros de Jesús pueden ser confundidos con acciones intramundanas de multiplicar los panes. Todo el evangelio de Juan está lleno de relatos en los que hay malentendidos en que se confunde el pan con el pan (capítulo 6), el agua con el agua (4, 10-16), el ver con el ver (capítulo 9), la fe con la fe (20, 24-29). Para el evangelio de Juan, la verdadera salvación está más allá de la realidad. La fe ayuda a ver hasta el fondo la realidad y a mantenerla alejada de uno mismo.

La problemática histórico-religiosa y la problemática literaria del evangelio de Juan se hallan estrechamente relacionadas la una con la otra. La estructura gnóstica de las palabras de revelación del evangelio de Juan es relativamente indiscutida. Lo que se discute es el alcance y la índole de la cristianización de concepciones gnósticas. Bultmann piensa que palabras gnósticas pre-joánicas fueron interpretadas cristianamente por el

evangelio de Juan: la gloria del Revelador (originalmente gnóstico) solamente puede contemplarse, según Juan, a través de la σάρξ de Jesús, solamente en la paradoja, en el escándalo de la encarnación. Para Käsemann (cf. especialmente pp. 61s), la encarnación, de la que se habla en Jn 1, 14, no es una humillación, y por tanto la comprensión del Revelador se acerca a la de la gnosis («docetismo ingenuo»). Richter hace distinción entre un texto joánico básico y una elaboración antidocetista post-joánica, a la que hay que atribuir, por ejemplo, 1, 14-18.

En los relatos de epifanía (por ejemplo, las visiones de vocación) del NT, lo mismo que en otras religiones, la revelación del ἐγώ tiene un lugar fijo. El ser divino, al revelarse, se presenta a sí mismo ante quien recibe la revelación (por ejemplo, «Yo soy Jesús», Hech 9, 5; cf. 22, 8; 26, 15) y da un encargo a quien recibe la revelación (por ejemplo, «Tú has de ser testigo suyo ante todos los hombres», Hech 22, 15) o le trasmite un mensaje (por ejemplo, Lc 1, 19; Mc 6, 50 par.). El hecho de que surjan también falsos profetas y mesías con la pretensión reveladora basada en el ἐγώ εἰμι, es en Mc 13, 6 una señal de la confusión que ha de existir al fin de los tiempos.

El ἐγώ del revelador tiene importancia central en el *Apocalipsis*. En una epifanía de vocación (Ap 1, 9-20), el Cristo exaltado hace un encargo a Juan y le revela: «Yo soy el Primero y el Ultimo y el que vive» (Ap 1, 17s). En las cartas dirigidas a las siete iglesias, la revelación de Cristo se expresa primeramente en tercera persona (τάδε λέγει, por ejemplo en 3, 14), pero luego habla Cristo en directo (por ejemplo en 3, 21). El Cristo celestial que se revela a sí mismo en el Apocalipsis es como Dios (2, 8; 22, 13; cf. 21, 6; 1, 8). La solemne revelación de Dios y de Cristo tiene importancia central. Dios se revela en ella como el *Soberano* de toda la historia, y Cristo como el Juez que ha de venir pronto (22, 12s; cf. 1, 7 y *passim*). De esta revelación brota la amenaza contra aquellos que aman la mentira y adoran a la bestia, y también el consuelo para los cristianos afligidos: Dios es el Soberano incluso en el tiempo de persecución por parte del Estado, que reclama para sí dignidad divina. El vidente ve ya en la revelación la próxima victoria de Dios y de Cristo y el mundo nuevo.

3. Se discute si la formulación de las antítesis en Mt 5, 21-48 se remonta al Jesús histórico o si tiene como autor al evangelista.

Si las antítesis se remontan a Jesús, entonces hay un problema, difícil de resolver, que consiste en determinar hasta qué punto Jesús se entiende a sí mismo frente a la Torá de Moisés. (Por ejemplo, «las palabras ἐγὼ δὲ λέγω reclaman una autoridad que rivaliza y se enfrenta con la autoridad de Moisés», así se expresa Käsemann, *Versuche* I, 206. Es diferente la opinión de Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* II, Tübingen 1957, 9s: «Siempre que el ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν es literariamente primario, entonces no introduce un mayor rigor en la Torá». Es decir, Jesús radicaliza la Torá, pero no en una proclamación fundamental, sino de una manera no fundamental, en un «caso por caso»). La primera, segunda y cuarta antítesis, que son material peculiar de Mateo, son atribuidas al Jesús histórico por los propugnadores de la autenticidad. En lo que respecta a la tercera, quinta y sexta antítesis, está claro por el paralelo de Lucas que la forma antitética se añadió sólo de manera secundaria (para más información sobre el debate acerca de la autenticidad cf. Strecker).

En el contexto literario de Mateo las antítesis se pueden interpretar clarísimamente, independientemente de la actitud que se adopte en la cuestión sobre la autenticidad y de la manera en que se conciba el proceso de formación de la tradición que condujo finalmente a la forma actual del texto. Mateo opina que la Torá ha de observarse enteramente; que ningún mandamiento debe abolirse (Mt 5, 17-19). Esto no significa para él que, en caso de conflicto, cuando un mandamiento de la Torá se encuentra en pugna con otro mandamiento, no se pueda quebrantar incluso un mandamiento de la Torá. El mandamiento del amor debe prevalecer, por ejemplo, sobre el mandamiento del sábado (Mt 12, 1-8).

Las antítesis del Sermón de la Montaña, en el contexto de Mateo, no significan ninguna abrogación de la ley. El mandamiento de Jesús no deja sin vigor el mandamiento de Moisés citado anteriormente; de lo contrario, ¡Jesús efectuaría el λύειν, contra el cual Mateo se expresa tan claramente en Mt 5, 17-19! Por tanto, entre la tesis y la antítesis tiene que haber una relación positiva.

En ella es donde se realiza el «cumplimiento» de la ley (5, 17). Para Mateo, la *vida* de Jesús es cumplimiento de la profecía del AT (por ejemplo, 1, 22), la *acción* de Jesús (y de los discípulos) es cumplimiento de la voluntad de Dios (por ejemplo, 7, 21), es decir, de la Torá, y también las *enseñanzas* de Jesús (por ejemplo, 7, 29) son interpretación, es decir, cumplimiento de la Torá. Su interpretación de la Torá es interpretación legítima frente a la interpretación farisaica de la Torá, basada en la casuística, y que debe rechazarse (aunque no fundamentalmente) (por ejemplo, 12, 7). La práctica de Jesús (y de sus discípulos) es, en contraste con la práctica de los fariseos, la justicia mejor (5, 20). La mejor calidad de la justicia y de la interpretación de la ley efectuada por Jesús se relaciona íntimamente con la importancia que tiene en la Torá el mandamiento del amor. Precisamente Jesús es «Señor del sábado» (12, 8) y se halla por encima de la Torá, porque interpreta la Torá por medio del mandamiento del amor (como mandamiento que es de la Torá).

Esto es precisamente lo que sucede en las antítesis. La prohibición de matar se interpreta como precepto que exige la reconciliación. La prohibición del adulterio encierra también, para Mateo, la prohibición de la mirada dirigida con malos deseos, y esto último lo considera Mateo como un quebrantamiento de la ἀγάπη. El mandamiento de extender un certificado de divorcio debe seguir observándose ahora igual que antes, pero con la consecuencia de que el divorcio y el segundo matrimonio deben practicarse sólo con limitaciones, en determinados casos. La prohibición de los perjurios significa, según la interpretación de Jesús, que en el lenguaje cotidiano no hay que emplear fórmulas de juramento. Aquí el mandamiento del amor a Dios es el principio que guía la interpretación de la Torá. La limitación de la venganza de sangre en la ley del talión («ojo por ojo...») hay que ampliarla más todavía: no hay que devolver el golpe; hay que renunciar por completo a la venganza. La verdadera interpretación del mandamiento del amor exige que se ame incluso a los enemigos. Puesto que Mateo aquí, en la sexta antítesis, parte del mandamiento del amor al prójimo, suponemos que en el mandamiento del amor a los enemigos él piensa concretamente en hechos como los que se exponen en Mt 25, 31-46, es decir, en obras de amor que deben realizarse incluso con los enemigos de la comunidad, con los perseguidores.

Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν significa, por tanto: aquí Jesús es el Maestro de la Torá, el Maestro que enseña cuál es la voluntad de Dios; aquí Jesús interpreta la Torá. La legitimidad de su interpretación se basa en la importancia del mandamiento del amor. Podemos utilizar Mt 22, 36-40 como clave hermenéutica para interpretar Mt 5, 21-48.

4. Como resultado de la historia reciente de las investigaciones (cf. especialmente Kümmel y Bultmann), en la interpretación de Rom 7 podemos partir de algunos deslindes negativos. El «yo» no se entiende en sentido *biográfico individual* (Pablo antes de su conversión), pero tampoco como el «yo» de los judíos, tal como ellos se entienden con respecto al νόμος. La autocomprensión de un judío o de Pablo en su pasado se expresa más bien en Flp 3, 6. La ocasión para tal interpretación no correcta la proporciona especialmente Rom 7, 7-12.

Además, el conflicto del que se habla en Rom 7, 14-25, no es un conflicto *ético* del «yo». En la diferencia existente entre θέλειν y πράσσειν, no se trata –al menos, no se trata primordialmente– de la acción ética, porque el resultado del πράσσειν es la muerte y el objetivo del θέλειν es la vida. πράσσειν es equivalente a κατεργάζεσθαι, «obrar» (cf. especialmente 7, 17). Tampoco el conflicto debe entenderse en términos *psicológicos*, porque la experiencia *subjetiva* del conflicto sigue estando en primer plano. En enunciados decisivos Pablo abandonará precisamente el plano de la subjetividad: «Así que ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado que vive en mí» (7, 17.20). La designación del conflicto como «transubjetivo» (Bultmann, 201s y 208s; cf., a propósito, especialmente, E. Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], 195) es una designación adecuada al carácter del pecado como poder. Tampoco el conflicto debe entenderse con arreglo a las ideas de una *antropología dualista*. La intención de Pablo no es describir una doble determinación –por un lado, por obra del cuerpo y su mundo corporal y, por el otro lado, por obra del hombre auténtico, que se halla como extraño ante el mundo y su cuerpo–. Precisamente expresiones como ἔσω ἄνθρωπος (v. 22), σαρκινός (v. 14) o lo que se dice en el v. 23 dan ocasión para esta interpretación. Pablo ve el conflicto en términos más radicales. El σαρκινός es el hombre *entero*. «Yo» y σάρξ son idénticos (v. 18). Junto a la existencia como marioneta del pecado, no hay ninguna otra verdadera identidad a la que uno pudiera retirarse, como sucede en los conceptos dualístico-gnósticos de la revelación. Por el contrario, el radicalismo del concepto del pecado en Pablo se entiende incluso mejor, cuan-

do lo contemplamos como opuesto críticamente a la gnosis.

En la interpretación de Rom 7, junto a tales deslindes negativos que son importantes para la comprensión, hay que tener en cuenta también que Pablo era una persona en una situación histórica concreta, y que sus cartas eran comprendidas por personas concretas; por eso, habrá que reflexionar sobre la conexión que existe entre Rom 7, 7-25 y las experiencias de personas que vivían en el *Imperium Romanum* (cf. especialmente Luz, *Geschichtsverständnis*, 162 nota 101).

El «yo» de Rom 7, 7-25 es el «yo» del hombre irredento, del esclavo del pecado. Tiene ansias de vida y produce la muerte. El pecado se sirve del anhelo de salvación, lo mismo que se sirve de la ley. La intención de la ley es la vida, pero el poder del pecado pervierte de hecho la ley. Rom 7, 7-13 habla del instrumento especial del pecado, que es la Torá, mientras que Rom 7, 14-25 amplía el mismo tema para referirse no sólo a la existencia del judío que tiene la Torá, sino también –en términos más generales– a la situación del hombre como condenado en un sentido global. El radicalismo de la esclavización con respecto al pecado se hace patente ante la libertad que Cristo significa para nosotros, lo mismo que en la gnosis el encarcelamiento del «yo» se hace visible en presencia de la revelación. Adán está encarcelado en la prisión del cuerpo; escucha el llamamiento para que despierte del sueño. «Y él lloró y derramó amargas lágrimas» y pregunta: «¿De dónde me viene esta esperanza, mientras me hallo encadenado en prisión?» (M. Krause-P. Labib [eds.], *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden 1962, 197 [Cod. II, p. 31]). El «yo» de Rom 7, 7ss (que también posee rasgos de Adán, especialmente en 7, 7-12) clama deseando la libertad, y este clamor no sólo es escuchado por los liberados. Pablo interpreta, al mismo tiempo, para los esclavizados las experiencias de impotencia que ellos tienen y la situación en que se encuentran, y les muestra una esperanza.

L. Schottroff

ἐδαφίζω *edaphizō* dejar a ras del suelo, destruir totalmente*

Dícese en Lc 19, 44 de la destrucción de Jerusalén por sus enemigos: ἐδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, «y te *destruirán totalmente*, y a tus hijos dentro de ti».

ἔδαφος, ους, τό *edaphos* suelo*

Hech 22, 7: ἔπεσά τε εἰς τὸ ἔδαφος, «y caí al *suelo*».

ἑδραῖος, 3 (2) *hedraios* firme, constante*

1 Cor 7, 37: ἐν τῇ καρδίᾳ... ἑδραῖος, «*firme*... en el corazón»; 15, 58: ἑδραῖοι γίνεσθε, «estad *firmes*», junto a ἀμετακίνητοι, «inconmovibles»; Col 1, 23: εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι..., «si en verdad permanecéis en la fe firmemente establecidos y *constantes*, sin moveros...». ThWNT II, 360-362; X, 1065 (bibl.).

ἑδραίωμα, ατος, τό *hedraiōma* fundamento*

1 Tim 3, 15 (en sentido figurado) ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, «*fundamento* de la verdad».

Ἑζεκίας, ου *Hezekias* Ezequías*

Nombre de un rey de Judá (2 Re 18, 1), mencionado en Mt 1, 9.10 como hijo de Acaz y padre de Manasés.

ἐθελοθρησκία, ας, ἡ *ethelothrēskia* culto elegido por uno mismo, culto adicional*

En el NT el sustantivo aparece sólo en Col 2, 23, en un contexto en el que se rechazan las ordenanzas mundanas (στοιχεῖα τοῦ κόσμου, v. 20; cf. vv. 21s), de las que se dice: λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, «aunque tienen fama de sabiduría por practicar un *culto divino elegido por uno mismo* y por la humildad y la disciplina del cuerpo...». Los compuestos de ἐθέλο- expresan en sentido positivo o en sentido crítico una intención; cf. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* La traducción de este término por «culto divino arbitrario» inserta un componente crítico que no corresponde a los dos sustantivos paralelos (ἐθελοθρησκία y ταπεινοφροσύνη). Se hace referencia, por tanto, a actos de culto religioso adoptados voluntariamente, que en general son tenidos por cosa sabia y prudente, pero que en realidad carecen de valor y no hacen más que proporcionar satisfacción a una actitud carnal, porque los creyentes han muerto con Cristo a tales ordenanzas mundanas; cf. E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, *sub loco*, nota 437. ThWNT III, 159.

H. Balz

ἐθέλω *ethelō* querer

→ θέλω.

ἐθίζω *ethizō* acostumbrar*

Lc 2, 27, participio de perfecto de la voz pasiva, empleado como sustantivo: κατὰ τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου, «según *lo acostumbrado* en la ley».

ἐθνάρχης, ου, ὁ *ethnarchēs* etnarca, soberano*

En 2 Cor 11, 32: ὁ ἐθνάρχης Ἁρέτα τοῦ βασιλέως, dícese del etnarca (literalmente «gobernador del pueblo») nombrado por el rey nabateo Aretas para gobernar la región de Damasco; debe traducirse preferentemente por *gobernador*. → Ἁρέτας. BHH I, 446; E. A. Knauf, *Zum Ethnarchen des Aretas 2 Kor 11, 32*: ZNW 74 (1983) 145-147; Haag, *Diccionario*, 637.

ἐθνικός, 3 *ethnikos* gentil, pagano*

En el NT se emplea tan sólo sustantivadamente: Mt 5, 47: οἱ ἐθνικοί (τελῶναι Textus Receptus), los *gentiles* (en oposición a los judíos, pero situados al mismo tiempo junto a los judíos), cf. 6, 7; en 18, 17 dícese de quienes no quieren escuchar las exhortaciones de la comunidad: ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης, «considéralo como al gentil y al publicano» (¡en contraste con los miembros de la comunidad!); 3 Jn 7: ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν (ἐθνῶν Textus Receptus), «de manos de los *gentiles*».

ἐθνικῶς *ethnikōs* (adv.) como gentil o pagano*

Gál 2, 14: εἰ... ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῇς, «si... vives *como gentil* y no como judío».

ἔθνος, ους, τό *ethnos* pueblo, nación; en plural, los pueblos, las naciones; los gentiles

1. Aparición del término en el NT – 2. ἔθνος = *pueblo* (en general) – 3. τὰ ἔθνη = *los gentiles* (a diferencia de los judíos) – a) Presupuestos que se dan en esta manera de hablar – b) *Logia* de Jesús – c) Pablo – d) los Sinópticos – 4. τὰ ἔθνη = *los paganos* (a diferencia de los cristianos).

Bibl.: G. Bertram-K. L. Schmidt, ἔθνος κτλ., en ThWNT II, 362-370; P. Christian, *Jesus und seine geringsten Brüder* (EThS 12), Leipzig 1975 (bibl.); R. Dabelstein, *Die Beurteilung der 'Heiden' bei Paulus* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 14), Frankfurt a. M. 1981; J.-C. Fredouille, *Heiden*, en RAC XIII, 1113-1149; J. Friedrich, *Gott im Bruder?* (CThM 7), Stuttgart 1977; H.-W. Gensichen, *Heidentum*, en TRE XIV, 590-601; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im NT* (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn 1963; M. Hengel, *Die Ursprünge der christl. Mission*: NTS 18 (1971-1972) 15-38; Id., *Zwischen Jesus und Pls*: ZThK 72 (1975) 151-206; J. Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Ev. nach Matthäus* (FzB 11), Würzburg 1973, 295-301, 377-379; U. Wilckens, *Gottes geringste Brüder – zu Mt 25, 31-46*, en *FS Kümmel*, 363-383. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1065s.

1. En el NT el término aparece 162 veces; de ellas sólo 32 veces en singular (13 veces en sentido general, 18 veces refiriéndose a un pueblo determinado, 1 vez refiriéndose al mundo cristiano). De las 130 veces que el término se halla documentado en plural, 35 emplean ἔθνη sin artículo; pero aun en la mayoría de esos casos el término se refiere a *gentiles* (→ 3), lo cual supone una diferencia cualificativa entre (ὁ) → λαός y (τὰ) ἔθνη.

2. En sentido neutral (*pueblo*, sin especial valoración teológica del concepto) ἔθνος aparece principalmente en singular, por ejemplo, cuando Pablo –en los discursos de Hechos– se designa a sí mismo como miembro «de su *pueblo*» (Hech 24, 17; 26, 4; 28, 19), o cuando otros hablan del pueblo judío como un ἔθνος entre otros (Lc 7, 5; 23, 2; Hech 10, 22; 24, 2.10). Aquí hay que mencionar también las 5 veces que este término aparece en el evangelio de Juan (11, 48.50.51.52; 18, 35) e igualmente también en Mc 13, 8 par.

Es importante que *Lucas*, en enunciados fundamentales, considere a todos los pueblos de la tierra como igualmente creados por Dios. Así lo hace, por ejemplo, en el discurso del Areópago (Hech 17, 26) –que se halla dentro de la tradición judía helenística– y en pasajes como Hech 10, 35 y 2, 5. De la misma manera que «todos los *pueblos*» proceden de uno solo (en 17, 26 πᾶν τὸ ἔθνος no debe entenderse como si «la humanidad fuera *un solo* pueblo»), así también la predicación de Cristo debe dirigirse a todos los pueblos (esta misma idea se encuentra expresada ya ejemplarmente en el sermón de Pentecostés; compárese Hech 2, 14 con 2, 5), y los habitantes de todos los pueblos deben acercarse por igual a Dios (10, 34 como foco del capítulo 10). – Pero en otros pasajes Lucas emplea también la terminología, de impronta judía, que hace distinción entre judíos y *gentiles*.

El *Apocalipsis* sitúa varias veces el término ἔθνος en una misma serie con λαός, φυλή y γλῶσσα, sobre todo en enunciados hímnicos (5, 9; 7, 9; 14, 6, etc.); así, por ejemplo, se dice que todos los pueblos sin distinción quedan bajo el juicio y la gracia del único Dios. Por tanto, en pasajes del Apocalipsis donde la expresión τὰ ἔθνη aparece sola, no habrá que traducirla por «los gentiles» (una excepción, tal vez, 11, 2); evidentemente, para el Apocalipsis carece ya de importancia la división de la humanidad entre judíos y gentiles.

3. a) El uso de ἔθνος o (τὰ) ἔθνη en el NT se halla determinado primordialmente por el uso judío de esta expresión, un uso que se abre ya camino en el AT (cf. A. R. Hulst, en DTMAT II, 373-415, esp. 410ss). En tiempos del NT se encuentra ya bastante consolidada la distinción terminológica según la cual *'am* designa al «pueblo» de Dios y *gôyim* designa siempre a los «pueblos» o personas de fuera de Israel, es decir, a los «*gentiles*». Más tarde, el lenguaje rabínico emplea incluso el singular *gôy* (propiamente «pueblo») para referirse a un individuo que no es judío. Por lo general, el empleo de este término lleva consigo una valoración: a los «pueblos» se los considera como los que viven alejados de Dios y que son incluso hostiles a Dios. Y, en todo caso, se los mira como a los que no han sido elegidos por Dios. Según las ideas rigurosas de los fariseos, el contacto con ellos produce impureza (cf. todavía la protesta de los enviados de Santiago a Antioquía, Gál 2, 12).

La aceptación espontánea de esta manera judía de expresarse aparece algunas veces en la tradición sinóptica: Mt 6, 32 par. Lc 12, 30 (cf. ἐθνικοί en Mt 5, 47 y 6, 7) y probablemente también en Mc 10, 42 par.

La LXX traduce *'am* principalmente por λαός, y *gôy* por ἔθνος; en algunas ocasiones, la diferenciación terminológica entre λαός (aplicado al pueblo elegido) y ἔθνη (aplicado a los «gentiles») se lleva a cabo más consecuentemente que en el texto hebreo. Esta elección de los términos se acerca a la mente de los griegos en el uso de su lengua, por cuanto existía la tendencia, posiblemente ya desde Aristóteles, a emplear la expresión ἔθνη (o ἔθνος) para designar a «los otros» pueblos, a diferencia de los Ἕλληνες (cf. Liddell-Scott, *s.v.*), adquiriendo entonces la expresión un tono ligeramente peyorativo y aproximándose al significado de βάρβαροι. En la LXX, como es natural, el juicio se formula desde el punto de vista de los judíos. Y, así, para el judío (de aquel entonces), tanto los Ἕλληνες como los βάρβαροι quedaban incluidos en el concepto genérico de τὰ ἔθνη (Rom 1, 14 ¡después de 1, 13!); en otros pasajes, Pablo utiliza casi como sinónimos los términos τὰ ἔθνη y Ἕλληνες.

3. b) En los *logia* de Jesús el término (τὰ) ἔθνη no ha adquirido todavía el nuevo acento. No obstante, Jesús, en una seria advertencia dirigida a su propio pueblo, pone como ejemplo a algunos gentiles o a ciudades o pueblos paganos (Mt 8, 10 par.; Mt 11, 20-24 par.; 12, 41 par.); si Israel rechaza la invitación al reino de Dios, proclamado por Jesús, entonces Dios hará que «otros» –es decir, los gentiles– se sienten a la mesa juntamente con Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8, 11s par.; cf. ya la amenaza de Juan el Bautista, Mt 3, 9 par.).

El hecho de que Jesús se haya dirigido directamente a algunos gentiles aislados, se presenta expresamente en la tradición sinóptica como una excepción (Mc 7, 25-30 par.; Mt 8, 5-13 par.). Pero desde esta apertura ocasional de Jesús a los gentiles no hay más que un pequeño paso hasta aquella actitud básica de Jesús por la cual él promete el reino de Dios a los «pobres» (→ πτωχός) y a los «publicanos y pecadores», es decir, a aquellas personas que en el aspecto religioso eran consideradas por los fariseos como iguales que los gentiles; esto se aplica también a los samaritanos, a quienes Jesús no considera como excluidos del reino de Dios (Lc 10, 30-37; 17, 12-19).

3. c) En Pablo, τὰ ἔθνη son clarísimamente «los *gentiles*» en el sentido de la terminología judía: «No conocen a Dios» (1 Tes 4, 5); el que pertenece (o pertenecía) a ellos es (o era) «pecador» (Gál 2, 15; cf. 1 Cor 5, 1; 12, 2). Pero Dios no es sólo el Dios de los judíos, sino también de los gentiles (Rom 3, 29), y Pablo tiene plena conciencia de haber sido llamado por Dios para proclamar el evangelio de Cristo precisamente a los gentiles (Gál 1, 16; 2, 2; Rom 1, 5; 15, 16-18, etc.). Este encargo lo atribuye él directamente a la revelación que Dios le hizo de que Jesús, a quien él había perseguido hasta entonces, es el Señor (Gál 1, 15s).

Con esto Pablo entró en aquella dirección del cristianismo primitivo que había adoptado la decisión más trascendental de los primeros tiempos: la de llamar también a los «gentiles» a la comunión del seguimiento de Cristo, sin exigirles que pasaran a través del camino del judaísmo (aceptando la circuncisión, etc.). A causa de este principio revolucionario, Pablo había perseguido duramente a las comunidades cristianas de Siria. Y ahora adopta él mismo esa posición y profundiza constantemente en ella, reflexionando sobre la idea básica de que Dios justifica –sin las obras de la ley– a los pecadores e incluso a los «enemigos». En Gál 3, 8 estudia exegéticamente la promesa hecha a Abrahán (Gén 18, 18) de que él sería una bendición para «todos los *gentiles*» (πάντα τὰ ἔθνη). Así que Abrahán, para Pablo, no es ya el padre del pueblo judío, sino de todos los creyentes, procedan de los judíos o de los gentiles (Rom 4, 9-18). Para esta convicción Pablo se basa en Gén 17, 5. La parte principal de la Carta a los romanos (capítulos 1-11) está dedicada a demostrar que, para Dios que justifica a los impíos, no existe diferencia alguna entre judíos y gentiles. De ahí nace para Pablo, entre otros, el grave problema de enjuiciar la ley mosaica (Rom 7 y *passim*; → νόμος), que él no duda en absoluto que procede de Dios.

Pero, a pesar de las promesas especiales hechas a Israel y atestiguadas en la ley, Pablo se atiene firmemente a la tesis formulada ya en Gál 3, 28: en Cristo no hay ya diferencia entre judío y «griego» (aquí = «gentil»); cf. Rom 11, 30-32, donde se recoge la idea de Rom 3, 19s.23 y se saca la conclusión de todo el estudio comenzado en Rom 1, 18. Con esto Pablo, partiendo del evangelio de Cristo (no de un enfoque más bien cosmopolita, como el de algunos judíos helenistas al estilo de Filón), trasformó la división –basada teológicamente– entre judíos y gentiles, y que él mismo había aprendido por tradición, en una idea de coexistencia e incluso de compañerismo. Por de pronto, la tesis inicial de Romanos (1, 16) asocia a judíos y a «griegos» (= «gentiles») en un sentido aditivo (cf. 9, 24, etc.; 1 Cor 1, 23s). Esta idea –fundamentada en la cruz de Cristo– de una «humanidad universal» tuvo que aparecer a los genuinos judíos como el abandono blasfemo de la elección divina de Israel. Esto ocasionó a Pablo constantes impedimentos en su trabajo y le proporcionó constantes persecuciones por parte de los judíos (1 Tes 2, 16; cf. Hech 17, 5ss; 18, 12ss; 20, 3; 21, 19-22.27s, etc.).

Las cartas de la escuela paulina se adhieren a la presentación de la figura de Pablo como el «apóstol de los *gentiles*» (Col 1, 27; Ef 3, 1-10; 1 Tim 2, 7; 2 Tim 4, 17; la adición de Rom 16, 26). Sobre todo la Carta a los efesios (2, 11-18) hace hincapié en la solidaridad que tienen –en pie de igualdad– dentro de la Iglesia de Jesucristo los que antiguamente habían sido judíos y gentiles (a todos los cuales se dirige aquí la palabra: v. 11).

3. *d*) En los evangelios sinópticos, todos los cuales dan por supuesto que el evangelio está abierto a los gentiles, se reflexiona de diferente manera sobre la problemática. *Marcos* presupone como evidente que «el evangelio ha de ser predicado a todos los *pueblos* (gentiles)» antes de que llegue el fin del mundo (13, 10). Parece que tiene cierto peso la constatación de que la pena de muerte decidida contra Jesús por las autoridades judías, fue ejecutada por «los *gentiles*» (10, 33 par.).

Por el contrario, *Mateo* acentúa ya desde el principio de la actividad pública de Jesús el hecho de que él fija su morada en la «Galilea de los *gentiles*» (4, 15 después de 4, 12s), a fin de llevar la luz al «pueblo» (λαός) que estaba sumido en tinieblas y sombras de muerte (4, 15s, cita de Is 8, 23s). No obstante, Mateo subraya que la misión de Jesús mismo y la misión de los emisarios enviados por el Jesús terreno va dirigida únicamente a Israel, no a los gentiles ni a los samaritanos (10, 5s). Pero caracteriza así una época ya pasada. Israel deja escapar su salvación al rechazar y dar muerte a Jesús (23, 37s; 27, 25, etc.). De esta manera queda libre el camino para que el Resucitado envíe sus discípulos a «todos los *pueblos* (gentiles)» para convertirlos en discípulos suyos (28, 19). La conexión indicada hace improbable que Mateo, al hablar de πάντα τὰ ἔθνη, haya querido incluir también a los judíos (como si se tratara de un ἔθνος entre otros).

Esto mismo habrá que aplicarlo también a Mt 25, 31-46. Aquí, en unas palabras de Jesús, que comienzan sólo como un discurso en imágenes (25, 32s), Mateo describe el juicio del Hijo del hombre sobre «todos los ἔθνη». Según la manera de hablar de Mateo y con arreglo al contexto y al contenido de la sección, habrá que entender por ello aquellas personas (¡de fuera de Israel!) a quienes no ha llegado el mensaje de Cristo o que lo han rechazado (así piensan Lange y Friedrich; pero son muchos los que lo interpretan como referido a toda la humanidad: cf. Christian y Wilckens); también entre esos *gentiles* hay δίκαιοι, a quienes el juicio final les abre el camino para la salvación (antes se había hablado ya, en 25, 1-30, del juicio del mundo cristiano). Comienza así un nuevo uso «eclesiástico» del término, que se refiere ahora a los «*gentiles*» = «*paganos*» para diferenciarlos de los cristianos.

4. Esta nueva terminología «eclesial» se prepara también en Pablo, cuando él, en 1 Cor 1, 23s, establece un contraste entre los judíos y gentiles (1, 23; sobre la variante textual «griegos» cf. GNTCom, 545; de manera semejante en 1, 22.24: judíos y griegos) y «nosotros», los «llamados» de entre los judíos y los griegos; es parecido el contraste que se establece (en otro contexto) en 1 Cor 5, 1; 12, 2, y *passim*.

Principalmente la *Carta primera de Pedro* acentúa el contraste entre los cristianos y los no cristianos, cuando recoge las palabras de Yahvé a Israel en Ex 19, 6 acerca de la elección y llama a los cristianos «sacerdocio real» y «*pueblo* santo» (ἔθνος ἅγιον; 2, 9), y luego, refiriéndose en tono peyorativo a los no cristianos, habla de los *gentiles* (τὰ ἔθνη; 2, 12; 4, 3; cf. también Ef 4, 17). También el autor de 3 Juan establece con la mayor naturalidad tal línea de demarcación (3 Jn 7: ἐθνικῶν, v.l. ἐθνῶν Koiné y otros).

N. Walter

ἔθος, ους, τό *ethos* usanza, práctica habitual; costumbre, prescripción cultual, ley*

1. Aparición del término en el NT y empleo del mismo en el judaísmo helenístico – 2. Significado general – 3. Empleo en Lucas/Hechos.

Bibl.: H. H. Eßer, *Ley*, en DTNT II, 417-429, esp. 417s; H. Preisker, ἔθος, en ThWNT II, 370-371; C. Spicq, ἔθος, εἰθισμένος. *Etude de lexicographie néotestamentaire*, en *FS Barthélemy*, 485-495; Id., *Notes*, Suppl 194-201.

1. En el NT ἔθος aparece con la mayor frecuencia en Lucas (10 veces, de las cuales 7 se encuentran en Hechos) y una vez en el evangelio de Juan y otra en Hebreos. Aunque el primer significado se encuentra en el griego clásico y en la LXX (por ejemplo, 1 Mac 10, 89), el término se emplea con el segundo significado (para referirse principalmente a la ley judía) en la LXX, en Filón y en Josefo, y la expresión πάτριον ἔθος («costumbre ancestral») –relacionada con este sentido– se encuentra, por ejemplo, en 4 Mac 18, 5 y con bastante frecuencia en Filón, por ejemplo, SpecLeg II, 149.

2. De las veces en que el término se halla documentado en el NT, el primer significado aparece quizás clarísimamente en Heb 10, 25, donde se habla de la práctica «habitual» de algunos de faltar al culto cristiano (ἐπισυναγωγή), aunque no se mencione la razón de esa ausencia, y ésta no consista necesariamente en una negligencia habitual, sino que pueda implicar un alejamiento intencionado que se haya convertido en la clara tendencia de algún grupo determinado que siga otros *hábitos* que no sean los cristianos. El notable énfasis en la práctica personal de Jesús de acudir al Monte de los Olivos (Lc 22, 39) nos permite deducir que tal cosa se había convertido en una marcada norma de conducta personal, por la cual Jesús acudía a un lugar determinado y a una hora determinada para hacer oración –como vemos claramente por el contexto– y no para hallar un sitio donde pasar la noche. En el término hay, pues, una dimensión religiosa. Por el contrario, en Hech 25, 16 encontramos únicamente el sentido jurídico de que los romanos «no hacen tal cosa». El pasaje de Jn 19, 40, en el que se habla de las costumbres que tenían los judíos al sepultar a los difuntos, linda ya con el segundo significado, que se refiere a leyes cultuales judías.

3. En el NT los escritos de Lucas tienden a identificar ἔθος específicamente con la ley mosaica (por ejemplo, Hech 6, 14; 15, 1). La expresión «*costumbres* ancestrales» (τοῖς ἔθεσι τοῖς πατρῴοις) se encuentra también en Hech 28, 17. En 21, 21 el término se halla asociado con la «circuncisión»; su relación con el judaísmo se acentúa claramente en 26, 3, y lo extraña que tal costumbre resultaba para los romanos lo vemos en 16, 21. En el evangelio de Lucas aparece ya la relación íntima de este término con la ley judía. En Lc 1, 9 el término se emplea para referirse a la tradición sacerdotal seguida por Zacarías, y en 2, 42 para referirse a la presencia de Jesús y de sus padres en la fiesta de la Pascua. Sin embargo, el último ejemplo quizás no implique tanto una obligación impuesta por la ley, sino que sugiera más bien un paralelo con 4, 16 (κατὰ τὸ εἰωθός; cf. lo que hace Pablo en Hech 17, 2) y se refiera a que Jesús está enraizado en las tradiciones religiosas de Israel, especialmente en lo que concierne a su nacimiento y educación, exactamente igual que Lc 1, 9 –en cuanto al nacimiento de Jesús– menciona el trasfondo veterotestamentario del mismo en la persona de Juan, su precursor. En Hechos el término se usa para referirse a las falsas acusaciones lanzadas contra Esteban (6, 14) y contra Pablo (21, 21; 28, 17; cf. 24, 14) en el sentido de que enseñaban a los judíos a abandonar la ley mosaica. Como una rectificación de tal acusación, se presenta a Pablo en Hechos como a una persona que permanece fiel a la fe de sus antepasados y que lo único que hace es liberar a los gentiles de semejante obligación (Hech 15, 1s). De la misma manera, Pablo reclama para sí la aplicación de la justicia romana (Hech 25, 16).

Para Lucas, el cristianismo no sólo era la continuación de la revelación hecha a Israel sino también la extensión de la misma a los gentiles, y por cierto dentro de su propio ordenamiento jurídico y sin requisitos previos que cumplir. Por eso, el ἔθος judío se afirma vigorosamente para los judíos y, al mismo tiempo, se modifica para los gentiles, los cuales –como se sabe muy bien en el mundo romano– tienen también sus propias tradiciones éticas y jurídicas.

M. E. Glasswell

εἰ *ei* si

1. Uso como conjunción condicional – 2. Uso como conjunción interrogativa – 3. Combinaciones con otras partículas.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner, índice, *s.v.*; Ch. Burchard, Ei *nach einem Ausdruck des Wissens oder Nichtwissens Joh 9, 25, Act 19, 2, 1 Cor 1, 16; 7, 16*: ZNW 52 (1961) 73-82; Id., *Fußnoten zum*

ntl. Griech.: ZNW 61 (1970) 157-171; E. W. Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, Cambridge [2]1959 (varias reimpresiones), índice en la voz correspondiente; J. Jeremias, *La tarea misional en los matrimonios mixtos según Pablo (1 Cor 7, 16)*, en Id., *Abba y el mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca [4]1993, 171-176; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of NT Greek*, Cambridge [2]1959 (varias reimpresiones), 151.154.158; Robertson, *Grammar*, 1004-1027; C. A. Wahl, *Clavis Novi Testamenti Philologica*, Leipzig [3]1843, *s.v.*; Id., *Clavis Librorum Veteris Testamenti Apocryphorum Philologica. Indicem verborum in libris pseudoepigraphis usurpatorum adiecit J. B. Bauer*, Graz 1972, *s.v.*; Zerwick, *Graecitas*, 400-405.

εἰ aparece 507 veces en el NT y se cuenta, por tanto, entre los vocablos que aparecen con mayor frecuencia. La mayoría de los testimonios se encuentran en Pablo (181), mientras que la partícula falta en Judas y en 3 Juan.

1. El εἰ condicional (*si* → ἐάν) se halla:

a) En la condicional *real*, con indicativo en todos los tiempos. Ocasionalmente (con especial frecuencia en Pablo) falta el verbo correspondiente y debe suplirse por el contexto (cf. Rom 8, 10.17; 11, 6 y *passim*).

b) εἰ se halla en la prótasis (u oración subordinada) de la condicional *irreal*, con indicativo en los tiempos que llevan aumento; en la apódosis (u oración principal) el verbo lleva ἄν (pero véase un caso en Lc 19, 42, donde falta la apódosis). Ahora bien, como en el NT esta regla no se observa rigurosamente (Jn 15, 24; Rom 7, 7b; Gál 4, 15, y *passim*), resulta que la oración real que se refiere al pasado no se distingue ya siempre, por su forma, de la oración irreal (1 Cor 15, 32; Heb 7, 11).

c) En el NT, al εἰ le sigue raras veces el optativo para expresar la posibilidad (condicional *potencial*): Hech 20, 16; 24, 19; 1 Pe 3, 14.17 (Blaß-Debrunner § 385).

d) No raras veces el εἰ empleado en la condicional real se acerca a lo que podríamos llamar un sentido causal (cf. en nuestra lengua: *si realmente = puesto que*): cf. Mt 6, 30 y los ejemplos aducidos por Blaß-Debrunner § 372, 1; cf. , además, 1 Tes 4, 14, donde Pablo, de la realidad salvífica de la muerte y la resurrección de Jesús, deduce que los cristianos que hallan fallecido irán a reunirse con Jesús en su parusía (→ παρουσία). En el v. 14a (εἰ πιστεύομεν), Pablo no se refiere a una condición que haya todavía que cumplir, sino a una realidad efectiva: del sentido salvífico de la muerte y la resurrección de Jesús, expresado en el Credo, se sigue en el v. 14b –por un nexo causal– la seguridad de la salvación.

e) εἰ puede usarse en los juramentos y protestas para negar con énfasis alguna cosa (*¡de ninguna manera!*: Mc 8, 12; Heb 3, 11; 4, 3.5). Esta construcción es un hebraísmo y corresponde al *'im* condicional en hebreo. La fórmula de maldición («¡Dios haga conmigo tal cosa o tal otra!»), en la oración principal, se omite en los ejemplos del NT citados anteriormente y en otros ejemplos (1 Sam 3, 17; Cant 2, 7 y *passim*).

f) En el NT, después de → θαυμάζω podemos encontrar un εἰ allá donde cabría esperar un → ὅτι. Esto sucede cuando una condición aparece como ya cumplida: cf. 1 Jn 3, 13: «No os asombréis *si* (= *de que*) el mundo os odia»; cf. también Mc 15, 44a, donde el sentido condicional aparece todavía claro.

2. Uso como conjunción interrogativa:

a) εἰ puede introducir una interrogativa directa (cf. en nuestra lengua: «¿y *si* tal vez viene?») como en Lc 13, 23: «Alguien le dijo: Señor, ¿son pocos los que se salvan?» (κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σῳζόμενοι); cf. Lc 22, 49.(67); Hech 1, 6.

b) En la interrogativa indirecta introducida con εἰ se conservan de ordinario el modo, la negación y el tiempo de la interrogativa directa (Blaß-Debrunner § 368).

c) Se discute el significado de εἰ con expresiones de saber o de no saber, y este significado es especialmente importante desde el punto de vista teológico para la comprensión de 1 Cor 7, 16. Aquí, en relación con la cuestión de los matrimonios mixtos entre cristianos y no cristianos, se dice: «¿Qué sabes tú, oh mujer, *si* (no) salvarás a tu marido? ¿Qué sabes tú, oh hombre, *si* (no) salvarás a tu mujer?». Desde el punto de vista lingüístico existen dos posibilidades: 1) la expresión τί γὰρ οἶδας εἰ tiene sentido negativo. Pablo da una respuesta de resignación a la pregunta acerca de si es posible salvar al cónyuge no cristiano (H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco* refiriéndose al contexto). 2) εἰ debe entenderse en el sentido de εἰ μή. Pablo exhorta a mantener el matrimonio mixto, porque en él el cónyuge cristiano tiene que desempeñar una tarea misionera con respecto al otro cónyuge (Jeremias). En este caso, el «no» que antes hemos puesto entre paréntesis, habría que incluirlo en la traducción. Esta sugerencia puede apoyarse en el hecho de que expresiones como τίς οἶδεν εἰ u otras por el estilo suelen tener en griego un sentido predominantemente afirmativo (Burchard: ZNW 61 [1970] 171). – En Jn 9, 25; Hech 19, 2; 1 Cor 1, 16; 7, 16 εἰ debe traducirse en el sentido de ὅτι (Burchard: ZNW 52 [1961]; → 1.f).

A veces es discutible si εἰ debe entenderse en sentido interrogativo o en sentido condicional: Hech 13, 15 (cf. Burchard: ZNW 61 [1970] 166).

3. Sobre la cuestión acerca de los diversos significados de εἰ en combinación con otras partículas, cf. Bauer *s.v.* VI 1-7.

G. Lüdemann

εἰ μήν *ei mēn* verdaderamente, ciertamente*

Heb 6, 14: εἰ μήν (ἦ μήν Textus Receptus)... εὐλογήσω σε (cita de Gén 22, 17 LXX) en un juramento hecho por Dios: «*Verdaderamente*, yo te bendeciré...»; cf. Blaß-Debrunner § 441, 1.

εἴγε *eige* si realmente

→ εἴ γε, → γέ.

εἰδέα, ας, ἡ *eidea* apariencia, aspecto*

Mt 28, 33: ἦν δὲ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή, «su *aspecto* era como el de un relámpago». Sobre la ortografía, cf. Blaß-Debrunner § 23 nota 3.

εἶδον *eidon* ver, percibir

Aoristo segundo de → ὁράω.

εἶδος, ους, τό *eidos* apariencia (exterior), aspecto, forma*

1. El significado pasivo general – 2. El significado (pasivo) «clase, especie» – 3. La problemática de 2 Cor 5, 7.

Bibl.: G. Braumann, en DTNT II, 202s; J. Dupont, *Gnosis*, Louvain-Paris [2]1960, 109-111; N. Hugedé, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris 1957, *s.v.* en el índice analítico; G. Kittel, εἶδος κτλ., en ThWNT II, 371-373; Liddell-Scott, *s.v.*; D. Mannsperger, *Physis bei Platon*, Berlin 1969, 175-191; C. Ritter, Εἶδος, ἰδέα *und verwandte Wörter in den Schriften Platons*, en Id., *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910, 228-326; H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (KEK), Göttingen 1924, 167.

1. En el NT el sustantivo εἶδος aparece sólo 5 veces. Tres de ellas, en el sentido pasivo de lo que se ve o se ofrece a la mirada, es decir, de la *apariencia*, de la *forma*, del *aspecto* (Liddell-Scott: «That which is seen: form, shape»), aparecen en los tres pasajes siguientes: Lc 3, 22 (a diferencia de Mc 1, 10); 9, 29 (a diferencia de Mc 9, 2); Jn 5, 37. En los dos primeros pasajes citados de Lucas, el empleo de εἶδος se atribuye al evangelista. En 3, 22 el Espíritu Santo desciende sobre Jesús «en forma corporal (σωματικῷ εἴδει) como una paloma». En 9, 29 Lucas evita la expresión marquina μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν en el relato de la Transfiguración y refiere: «Mientras él oraba, *la apariencia* (τὸ εἶδος, D y Orígenes leen ἡ ἰδέα) de su rostro se transfiguró (ἕτερον)...», lo cual, según el v. 32, se refiere a la δόξα de Jesús. En Jn 5, 37 Jesús dice: «Y el Padre que me envió, él ha dado testimonio de mí. Pero no habéis oído su voz, ni habéis visto su *forma*...». Esto debe interpretarse seguramente en el sentido de 14, 8s: no hay acceso inmediato a Dios Padre.

2. Hay también significado pasivo en 1 Tes 5, 22, aunque aquí εἶδος debe traducirse por *clase*: «¡Manteneos alejados de toda *clase* de mal!» La Vulgata, en los 5 pasajes del NT, traduce εἶδος por *species*. Sobre el significado de

clase cf. Liddell-Scott, *s.v.* III; Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 2; además, Moulton-Milligan, *s.v.*, quienes hacen referencia a la expresión παντὸς εἴδους, «of every kind», que aparece con frecuencia en los papiros. Josefo, Ant X, 37 tiene πᾶν εἶδος πονηρίας.

3. Se discute si hay también sentido pasivo en 2 Cor 5, 7, como afirman Windisch, Kittel (372) y Dupont (109 nota 2). Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 3 y Lietzmann-Kümmel, *An Die Korinther I/II*[4] (HNT), 120s y 203, abogan por la traducción activa: «visión». R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), *sub loco* aboga (¿equivocadamente?) por ambas interpretaciones. Passow I, 783 y Liddell-Scott no conocen un sentido activo de εἶδος.

Pablo en 2 Cor 5, 7 habla en forma de máxima sobre la vida de los cristianos durante este tiempo (v. 6: «alejados del Señor en tierra extraña, ...en el cuerpo»); «Porque caminamos διὰ πίστεως y no διὰ εἴδους». διά con genitivo se emplea aquí en sentido modal (para referirse a la manera o a las circunstancias concomitantes en que «se camina»; cf. ThWNT II, 65, 13-28). Se habla positivamente del caminar «en la fe», pero esto no quiere decir que se entienda también en sentido activo lo opuesto, lo que se niega («en la visión»). La frase es interpretada acertadamente por Kittel refiriéndola a la esfera «en la que dependemos de la fe y en la que no hay 'forma visible'» (372). Claro está que no se trata, en todo ello, de la «forma que han de adquirir los cristianos», como sospecha el autor citado (refiriéndose a 1 Jn 3, 2: «Aún no se ha manifestado lo que habremos de ser»). Kümmel (*An Die Korinther I/II*, 203) observa acertadamente: «Pero entonces los sujetos de la acción de creer y de la acción de ver no son los mismos, y falta por completo una conexión». Por el contrario, se conserva la identidad de los sujetos, cuando εἶδος se entiende como la *manifestación* concedida por Dios de la realidad escatológica (en sentido global; o de Cristo, cf. vv. 6.8) que ha de ser vista por nosotros, o como la visión (recíproca), «cara a cara», que Dios va a hacernos posible (1 Cor 13, 12; cf. Núm 12, 8 LXX; cf. también Rom 8, 24s).

En la medida en que se mantenga la interpretación «escatológica» de εἶδος, podremos adherirnos a la interpretación de C. K. Barret, *2 Corinthians* (BNTC), *sub loco*. Nosotros no confiamos «en *la apariencia de las cosas*». «Nosotros vivimos creyendo en el Cristo ausente e invisible, no contemplando formas visibles». La máxima de 2 Cor 5, 7 «expresa un contraste con la piedad místico-extática» (Windisch). Según H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* II/1, Göttingen 1954, 48, este texto es «una afirmación fundamental cristiana de carácter antignóstico, en la cual el περιπατεῖν, en una faceta de la oposición, es tan esencial como la πίστις: en el 'εἶδος', es decir, en la γνῶσις definitiva, no hay ya περιπατεῖν, es decir, no hay ya temporalidad». Sin embargo, la identidad entre εἶδος y γνῶσις (como piensa también W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen [3]1969, 256) no es tampoco admisible, como se indicó anteriormente. No obstante, es posible que Pablo, en su polémica, no dispusiera de libertad para elegir su terminología (cf. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*)

G. Schneider

εἰδωλεῖον, ου, τό *eidōleion* templo idolátrico*

1 Cor 8, 10: ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον, «sentado a la mesa *en el templo idolátrico*»; → εἴδωλον 2 y 4.b.

εἰδωλόθυτον, ου, τό *eidōlothyton* carne sacrificada a ídolos

→ εἴδωλον (4.b).

εἰδωλολάτρης, ου, ὁ *eidōlolatrēs* idólatra

→ εἴδωλον (3).

εἰδωλολατρία, ας, ἡ *eidōlolatria* idolatría

→ εἴδωλον (3).

εἴδωλον, ου, τό *eidōlon* ídolo, imagen de una divinidad, divinidad (pagana), ídolo*

εἰδωλόθυτον, ου, τό *eidōlothyton* carne sacrificada a ídolos*

εἰδωλολάτρης, ου, ὁ *eidōlolatrēs* idólatra*

εἰδολολατρία, ας, ἡ *eidōlolatria* idolatría*

ἱερόθυτον, ου, τό *hierothyton* carne de animales sacrificados*

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Campo referencial – 4. El grupo de palabras en Pablo.

Bibl.: F. Büchsel, εἴδωλον κτλ., en ThWNT II, 373-378; H. Conzelmann, *1Kor* (KEK), Göttingen 1969, 164-178, 200-212; J. W. Drane, *Paul, Libertine or Legalist?*, London 1975; G. D. Fee, Εἰδωλόθυτα *Once Again: An Interpretation of 1 Cor. 8-10*: Bib 61 (1980) 172-197; G. Fohrer-B. Reicke-K. Stendahl, en BHH I, 602-605; W. G. Kümmel, *Die älteste Form des Aposteldekrets*, en Id., *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburg 1965, 278-288; W. Mundle, en DTNT II, 338-340; H. D. Preuß, en DTAT I, 302-305; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (FRLANT 66), Göttingen [3]1969, 212-217; S. Schwertner, en DTMAT I, 262-264; H. Frhr. von Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus*, en *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (WdF 24), Darmstadt 1964, 338-379; G. Theißen, *Los fuertes y los débiles en Corinto. Análisis sociológico de una disputa*, en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 235-255; J. Weiß, *1Kor* (KEK), Göttingen [9]1925, 210-213. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1066.

1. εἴδωλον y los compuestos εἰδωλόθυτον (de εἴδωλον y → θύω), εἰδωλολάτρης y εἰδωλολατρία (de εἴδωλον y → λατρεία) son expresiones típicas de Pablo y principalmente de la Carta primera a los Corintios. Y, así, de las 11 veces que aparece εἴδωλον, 7 se encuentran en Pablo (4 en 1 Corintios); de las 9 veces que aparece εἰδωλόθυτον, 5 se encuentran en Pablo (todas ellas en 1 Corintios); de las 7 veces que aparece εἰδωλολάτρης, 4 se encuentran en Pablo (todas ellas en 1 Corintios), y de las 4 veces que aparece εἰδωλολατρία, 2 se encuentran en Pablo (una en 1 Corintios). Asimismo el *hapax legomenon* ἱερόθυτον (→ ἱερός y θύω), que en cierto modo es sinónimo de εἰδωλόθυτον, aparece en 1 Cor 10, 28. Por lo demás, εἴδωλον aparece 2 veces en Hechos y una vez en 1 Juan y otra vez en Apocalipsis; εἰδωλολάτρης aparece una vez en Efesios y 2 veces en Apocalipsis; εἰδωλολατρία aparece una vez en Colosenses y otra vez en 1 Pedro.

2. εἴδωλον se deriva de ἰδεῖν, «ver» (→ ὁράω; → εἶδος, «forma»); significa primeramente *forma, imagen*, pero ya en Homero aparece con el significado de *imagen de sombras* e *imagen engañosa* (las «almas» en la región de los muertos son εἴδωλα; → ψυχή); según Platón, las distintas cosas, por su escaso contenido óntico, no son más que simples εἴδωλα en comparación con las ideas. Puesto que, según la fe del AT, las divinidades paganas son impotentes o carecen incluso de toda realidad, vemos que en la LXX pudo utilizarse perfectamente el término εἴδωλον, que según la tradición lingüística griega indicaba la inexistencia, para traducir los términos hebreos que se refieren a las *imágenes de los dioses e ídolos* paganos y a *los dioses (paganos)*, tanto más que para el AT ambos conceptos coinciden (cf., por ejemplo, Sal 113, 12 LXX: los εἴδωλα [en hebreo *ʿaṣabîm*] plateados y dorados de los gentiles son obra de hombres; 1 Crón 16, 26 LXX, donde se establece el contraste entre los εἴδωλα [en hebreo *ʾelîlîm*] de los gentiles y Dios que hizo el cielo).

Es muy significativo que la LXX no haya traducido nunca los términos hebreos para designar las imágenes de los dioses mediante el vocablo griego clásico y usual, que era τὸ ἄγαλμα (inversamente, εἴδωλον es desconocido en el griego clásico con la acepción de «imagen de una divinidad»). Según la prohibición de las imágenes en el Decálogo (Ex 20, 4; Dt 5, 8), a Yahvé, y precisamente a él, no debe representársele tampoco como εἴδωλον (en hebreo *pesel*). «Israel sabía que Yahvé jamás está tan al alcance del hombre como lo estaba la divinidad en las formas cultuales del entorno, donde la imagen del dios recibía servicios...» (W. Zimmerli, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1980, 136).

También en el *NT* εἴδωλον significa dos veces *imagen idolátrica* (Hech 7, 41: el becerro de oro, ¡pero en Ex 32 no se emplea εἴδωλον!; Ap 9, 20); por lo demás se habla siempre de *ídolos* (Hech 15, 20; Rom 2, 22; 1 Cor 8, 4.7; 10, 19; 12, 2; 2 Cor 6, 16; 1 Tes 1, 9; 1 Jn 5, 21). El neologismo judío εἰδωλόθυτον (¡un término polémico!) para referirse al concepto pagano de ἱερόθυτον (que en el NT aparece únicamente en 1 Cor 10, 28) significa *carne procedente de los sacrificios ofrecidos a los ídolos* (Hech 15, 19; 21, 25; 1 Cor 8, 1.4.7.10; 10, 19; Ap 2, 14.20). El εἰδωλολάτρης es el *idólatra, el adorador de ídolos* (1 Cor 5, 10s; 6, 9; 10, 7; Ef 5, 5; Ap 21, 8;

22, 15); la εἰδωλολατρία es la *idolatría*, el culto de los ídolos (1 Cor 10, 14; Gál 5, 20; Col 3, 5 [en este caso, para caracterizar a la codicia → πλεονεξία]; 1 Pe 4, 3); ambos términos se encuentran únicamente en el NT y en los escritos dependientes de él.

3. εἴδωλον y sus derivados aparecen constantemente junto con «fornicación» (→ πορνεία), «fornicar» (πορνεῦσαι) o «fornicador» (πόρνος), a menudo en contextos parenéticos (algunas veces en catálogos de vicios; cf. S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT*, Berlin 1959, 77ss): εἴδωλον, en Hech 15, 20; Ap 9, 20s; εἰδωλόθυτον, en Hech 15, 29 y 21, 25: el denominado Decreto de los apóstoles (→ 4.b): Ap 2, 14.20; εἰδωλολάτρης en 1 Cor 5, 11; 6, 9; Ef 5, 5; Ap 21, 8; 22, 15; εἰδωλολατρία en 1 Cor 10, 14 con referencia al v. 8; Gál 5, 19s; Col 3, 5. Sorprende que εἰδωλολάτρης o εἰδωλολατρία no figuren nunca en primer lugar en el catálogo de vicios. Pero en Rom 1, 18ss, donde estos términos no aparecen pero sí la realidad significada por ellos, vemos que –según Pablo– todos los demás vicios tienen su fundamento en trocar a Dios por los ídolos.

4. a) En 1 Tes 1, 9 *Pablo* utiliza el concepto de εἴδωλον en una expresión tomada de la predicación misionera de los judíos, a la que él da una interpretación cristiana en el v. 10. Claro que aquí no aparece la sorna a la que se recurre tan frecuentemente en el AT al entablar polémica contra los dioses (cf., a propósito, Preuß, 306ss). (Por el contrario, en Gál 4, 8s, donde no se trata de la conversión a Dios, sino de la acusación de reincidencia en el paganismo, el tono es despectivo: ahora bien, a las divinidades paganas, aquí no se las llama εἴδωλα, sino «débiles y pobres elementos [del mundo]», → στοιχεῖον.)

4. b) En una cuestión que atañe a la conducta de los cristianos, a saber, si les está permitido comer *carne sacrificada a los ídolos*, Pablo en *1 Cor 8, 4* recurre a la tesis propugnada por los corintios de tendencias gnósticas como argumento contra los «débiles» (→ ἀσθενής 4): «Un ídolo (εἴδωλον) no tiene existencia real en el mundo» (y, en consecuencia, ¡no existe tampoco carne sacrificada a los ídolos!). Ellos basan esta tesis en la «proposición fundamental de la confesión de fe» (Conzelmann, *sub loco*) de que no hay más que un solo Dios (→ εἷς). Pero Pablo no entiende esto como una afirmación ontológica, como si no existieran seres sobrenaturales junto al único Dios. En lugar de eso, en el v. 5 (de manera parecida en Gál 4, 3.8s), Pablo cuenta –como lo hacían todos en la antigüedad– con la existencia (εἰσίν!) de los «denominados dioses» en el cielo y en la tierra, y desde luego con muchos dioses y con muchos señores. «Puede que sean existentes en el sentido de que se hallan presentes en el mundo y poseen cierto poder -y Pablo mismo está convencido de que existen. Pero no son dioses» (Conzelmann, 170; de manera parecida von Soden, 340). En el v. 6, Pablo pasa de lo ontológico a lo existencial: «Pero *para nosotros*» no existe más que un solo Dios; para la existencia de los creyentes él es el único poder determinante. Por tanto: ¡«Para nosotros» no existen los εἴδωλα!

Para quien tiene fe en que los demonios no pueden hacerle nada, la consecuencia sería burlarse de ellos, siempre que se ofrezca la ocasión, comiendo carne sacrificada a los ídolos (Weiß, 212: «llegando hasta una osadía consciente»). Ahora bien, para Pablo, lo que se discute no es una cuestión dogmática sino la conducta que debe seguirse dentro de la comunidad concreta: a causa de la conciencia débil (→ συνείδησις) de los que comen la carne sacrificada considerándola como tal, el «fuerte» (este término no aparece en un contexto análogo sino en Rom 15, 1 → δυνατός) no debe hacer que su propia libertad sea ocasión de tropiezo para el débil (1 Cor 8, 7ss; 10, 28s; cf. también Rom 14s). Pablo adopta su decisión, dejándose mover aquí por razones pastorales en mayor grado que lo había

hecho antes en Gálatas, donde él no tuvo miramientos con la conciencia débil de los gálatas (Drane, 67ss).

Ahora bien, esta exigencia de que se tenga miramientos con los débiles no debe interpretarse, con Mundle (119), en el sentido de que Pablo no apruebe en el fondo que se coma de esa carne. Allá donde no sean necesarios tales miramientos, ¡el fuerte podrá comer sin reparos carne sacrificada a los ídolos!

Claro que cuando Pablo, en 1 Cor 10, 19s, con ocasión de una advertencia contra la *idolatría* (v. 14), comenta que, para aquellos que sacrifican (→ θύω), la carne sacrificada a los ídolos o el ídolo «es algo» (τί ἐστιν = «tiene poder»!), entonces no se refiere ya a la cuestión de si es lícito o no comer o comprar esa carne, sino que piensa en la situación especial de quien recibe una invitación a participar en un banquete de culto pagano. En este caso, él pronuncia un rotundo ¡no!, porque se trata de la invitación a participar en una comunión de mesa celebrada específicamente en nombre de una deidad pagana (se ofrecen ejemplos en: H. Lietzmann, *Der erste Brief an die Korinther* [HNT], 49ss). Semejante *communicatio in sacris* significa exponerse al poder de los demonios - aun prescindiendo de que la participación se considerará como reconocimiento de que puede tributarse culto a los dioses paganos.

Puesto que aquí se piensa en una situación distinta de la contemplada en 1 Cor 8, 1-13; 10, 23-33, no hay necesidad alguna de atribuir –con Weiß, Schmithals y otros– 1 Cor 10, 1-22 a una carta paulina anterior que la que corresponde a 8, 1-13; 10, 23-33 (en contra de Weiß habla convincentemente von Soden, principalmente 358ss). Ahora bien, hay que conceder que la hipótesis de la partición de la carta es plausible; además, ἐν εἰδωλείῳ, «en el templo de un ídolo», en 8, 10, ofrece cierta dificultad, si es que 10, 20-22 hay que leerlo en la misma carta. Sobre las hipótesis acerca de la partición de la Carta primera a los Corintios cf. también W. Schenk: ZNW 60 (1969) 219-243; W. Schmithals: ZNW 64 (1973) 263-268; Kümmel, *Einleitung*, 238-241.

No debemos sobreestimar la importancia de la cuestión sobre si los cristianos pueden comer lícitamente la carne sacrificada a los ídolos. Para la mayoría de los miembros de la comunidad de Corinto (sobre la estructura sociológica cf. 1 Cor 1, 26ss), la carne no era seguramente un alimento cotidiano (Theißen, 239ss). Los cristianos con bajo nivel social comían carne, a lo sumo, con motivo de las distribuciones públicas de carne en determinadas ocasiones (los textos y la bibliografía pueden verse en Theißen, 240s). Conzelmann (207s) niega además que toda la carne que se vendía en el mercado procediera de las víctimas de los sacrificios. Por justa que sea la objeción en algunos aspectos (porque, si no hubiera «demanda» de esa carne, no tendría sentido lo que se dice en 1 Cor 10, 25.27), parece que lo ordinario era que en el mercado se ofertara carne procedente de animales sacrificados según los ritos paganos. (En Pompeya, donde se han conservado todas las instalaciones, la carnicería queda significativamente cerca de la capilla del divino César; cf. el esquema en Lietzmann, 52; por lo que respecta a Corinto, donde se ha encontrado una inscripción en la que se lee «macellum», cf. H. J. Cadbury: JBL 53 [1934] 134ss). Al menos la carne de vacuno procedía casi exclusivamente de los sacrificios asociados con banquetes públicos (H. W. Groß: Pauly, *Lexikon* III, 263). Por eso, es muy significativo que Pablo no diga que, cuando lo exija la consideración con el hermano «débil», los corintios deban comprar en el mercado carne que no proceda de animales sacrificados según los ritos paganos.

Surge espontáneamente la cuestión de si los «fuertes» no habrá que buscarlos en buena parte entre las filas de los ricos que había en la comunidad: personas que, por su condición social, se inclinaban más fácilmente a una postura más liberal (de manera parecida piensa Theißen). ¿Se hallará 1 Cor 11, 20ss en relación íntima con ello? Por lo menos, nos imaginamos perfectamente cómo el rico, en presencia del pobre y débil (que posiblemente es judeocristiano y se siente obligado a la observancia de la Torá) come su carne que no sólo no ha sido sacrificada según el ritual judío (Dt 12, 16), sino que además procede de animales ofrecidos en sacrificio a un ídolo pagano (Ex 34, 16).

La autorización condicionada para comer carne de animales sacrificados a los ídolos, en la Carta primera a los corintios (confirmada por Gál 2, 6: οὐδέν!) demuestra que el *denominado Decreto de los apóstoles* (cf., a propósito, principalmente Kümmel; H. Conzelmann, *Apostelgeschichte* [HNT], 92s), que entre otras cosas prohíbe comer esa carne (Hech 15, 29), no debe considerarse ni mucho menos como la decisión de un sínodo de la misión entre los gentiles (el denominado «Concilio Apostólico»). Mundle armoniza inadmisiblemente 1 Cor 10, 32 con Hech 15, 21 para dar margen a que el decreto fuera decidido por el sínodo (119: «Esta prohibición adoptada en el concilio apostólico... presupone que en él judíos y cristianos llegaron a un acuerdo de principio». ¡Así que Pablo habría llegado a un «acuerdo de principio» [!] con los judíos!). Además, el decreto difícilmente habría sido aceptado más tarde por Pablo (Rom 14, 20ss!; otra cosa piensa A. Strobel: NTS 20 [1973-1974] 177-190).

H. Hübner

εἰκῆ *eikē* (adv.) por nada, en vano, inútilmente*

En Rom 13, 4, acompañado de una negación: «no en vano, no *inútilmente*»; Gál 4, 11; 1 Cor 15, 2: *en vano*; Gál 3, 4 (bis): por nada, inútilmente; Col 2, 18; Mt 5, 22 Textus Receptus: *sin razón*.

εἴκοσι *eikosi* veinte*

1. εἴκοσι sin otras combinaciones aparece únicamente en Hech 27, 28 (veinte brazas, tecnicismo naval; 1 braza = 1, 85 m aproximadamente).

2. También aparece en combinaciones: εἴκοσι χιλιάδων (Lc 14, 31: 20.000); εἴκοσι πέντε (Jn 6, 19: 25 estadios = 5 km aproximadamente); ἑκατὸν εἴκοσι (Hech 1, 15: 120); εἴκοσι τρεῖς χιλιάδες (1 Cor 10, 8: en un día cayeron 23.000, alusión a Núm 25, 1ss; 5, 1ss, pero allí se habla de 24.000, cf. Núm 25, 9, cf. la v.l. en 69 y 81 etc.).

En el Apocalipsis aparece con frecuencia εἴκοσι τέσσαρες: 4, 4 (bis).10; 5, 8.14 v.l.; 11, 16; 19, 4. En todos estos pasajes se habla de los 24 «presbíteros» (→ πρεσβύτερος), que están sentados en 24 tronos y cuya tarea consiste en adorar a Dios. El número procede posiblemente de multiplicar por 2 el número de las tribus de Israel. Quizás desempeña también un papel 1 Crón 24, 5ss; 25, 1ss (la división de los sacerdotes y los levitas en 24 clases). Según TestAd 4, 19 los poderes angélicos ofrecen adoración y sacrificios durante las (24) horas del día y de la noche. La astrología babilónica conoce 24 divinidades estelares, a las que se designa como δικασταὶ τῶν ὅλων (Diodoro Sículo II, 31, 4; sobre lo que sigue cf. G. Bornkamm, en ThWNT VI, 668s). Hay que hacer referencia, además, a los 24 yazatas que constituyen la corte de dioses de Ahura Mazda, y finalmente hay que señalar que 24 es considerado por los pitagóricos como el número del cosmos. Probablemente el número 24 simboliza en el Apocalipsis una totalidad.

H. Weder

εἴκω *eikō* ceder, doblegarse*

Gál 2, 5: οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, «ni por un momento *nos doblegamos* a ellos».

εἰκών, όνος, ἡ *eikōn* imagen, semejanza, arquetipo*

1. Aparición del término en el NT - 2. Contenidos semánticos y campo referencial - 3. Empleo literal - 4. Empleo metafórico - 5. «Imagen de Dios» como atributo antropológico - 6. Cristo como «imagen de Dios» – 7. Los creyentes y la imagen de Cristo.

Bibl.: P. Althaus, *Das Bild Gottes bei Paulus*: ThBl 20 (1941) 81-92; A. Altmann, *Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology*: JR 48 (1968) 235-259; J. L. Aurrecoechea, *Los títulos cristológicos de Colosenses 1, 15-16, su origen y significado*: Estudios Trinitarios 8 (1974) 307-328; J. M. Bover, *Imaginis notio apud B. Paulum*: Bib 4 (1923) 174-179; D. M. Cressan, *Imago dei. A Study in Philo and St. Paul*, tesis St. Patrick's College, Maynooth (Irland) 1959; P.-E. Dion-D. Fraikin, *Ressemblance et image de Dieu*, en DBS X, 365-414; F.-W. Eltester, *Eikon im NT* (BZNW 23), Berlin 1958; O. Flender, en DTNT II, 340s; H. Hegermann, *Die Vorstellungen vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (TU 82), Berlin 1961; M. D. Hooker, *Adam in Romans I*: NTS 6 (1959-1960) 297-306; N. Hyldahl, *A Reminiscence of the OT at Romans i. 23*: NTS 2 (1955-1956) 285-288; J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1, 26s im Spätjudentum in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (FRLANT 76), Göttingen 1960; I. D. Karividopoulos, «Εἰκὼν Θεοῦ» καὶ «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» παρὰ τῷ Ἀπ. Παύλῳ. Αἱ χριστολογικαὶ βάσεις τῆς Παυλείου ἀνθρωπολογίας, Thesaloniki 1964; K. Kerényi, Ἄγαλμα, εἰκών, εἴδωλον: *Demitizzazione e imagine. Scritti di E. Castelli* (Archivio di Filosofia 1962 I/II), Padova 1962, 161-171; G. Kittel, εἰκών, en ThWNT II, 380-386, 391-396; H. Kleinknecht, εἰκών, en ThWNT II, 386s; J. Kürzinger, Συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Rom 8, 29): BZ 2 (1958) 294-299; E. Larsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten* (ASNU 23), Uppsala-Kopenhagen 1962; A. R. Leaney, *«Conformed to the Image of His Son» (Rom VIII.29)*: NTS 10 (1963-1964) 470-479; E. Lohse, *Imago Dei bei Paulus*, en *Libertas Christianorum (FS. F. Delekat)* (BEvTh 26), München 1957, 122-135; B. L. Mack, *Logos und Sophia* (StUNT 10), Göttingen 1973, 166-171; S. V. McCasland, *«The Image of God» according to Paul*: JBL 69 (1950) 85-100; K. Prümm, *Reflexiones theologicae et historicae ad usum paulinum termini «eikon»*: VD 40 (1962) 233-257; K. L. Schmidt, *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*: Eranos-Jahrbuch 15 (1947) 149-195; P. Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis CIAI* (Arbeiten zur Kirchengeschichte und Religionswissenschaft 2), Halle 1970; F. Sen, *Se recupera la verdadera lectura de un texto muy citado*: Cultura Bíblica 24 (1967) 165-168; C. Spicq, *Notes*, Suppl 202-210; A. Struker, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten 2 Jahrhunderten*, Münster 1913; H. Willms, *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Platonismus*, Münster 1935.

1. El término εἰκών aparece 23 veces en el NT y se cuenta, por tanto, entre los vocablos que aparecen con mediana frecuencia en el NT. En los Sinópticos se encuentra una sola vez en triple versión paralela (Mc 12, 16 par. Mt 22, 20 / Lc 20, 24), mientras que Pablo y Colosenses muestran una frecuencia mayor: en Romanos aparece 2 veces, en 1 Corintios 3, en 2 Corintios 2, en Colosenses 2; Hebreos tiene una sola referencia (10, 1). Apocalipsis, con sus 10 referencias, muestra la mayor frecuencia absoluta y también la mayor frecuencia relativa en el empleo de este término.

2. El número relativamente escaso de veces que se halla documentado este término no debe llamarnos a engaño sobre el extenso espectro de sus contenidos semánticos y sobre la amplitud de su campo referencial. Además de la *imagen* física en sentido propio (la efigie en una moneda: Mc 12, 16 par.; la estatua a la que se rinde culto: Apocalipsis; probablemente también Rom 1, 23), existe un dilatado empleo metafórico que se extiende desde la afirmación de que el hombre es *imagen* de Dios (1 Cor 11, 7) hasta el enunciado de que los creyentes «reproducen» la *imagen* de Cristo (Rom 8, 29).

En el empleo metafórico de εἰκών en Pablo pueden distinguirse tres sectores de imágenes (Schmidt, 164; McCasland, 85-88; Eltester, 130-166; Schwanz, 17), que se deslindan entre sí de la siguiente manera, según sean los correspondientes portadores de la relación prototipo – reproducción: a) el hombre como *imagen* de Dios, b) Cristo como *imagen* de Dios, c) los creyentes en su relación con la *imagen* de Cristo. Este estado de cosas, habida cuenta sobre todo de la sorprendente independencia que existe entre estos sectores de imágenes, debiera ser para nosotros una advertencia para que evitemos por igual los intentos de armonización y los de derivar de una sola fuente todos los significados.

3. En Mc 12, 16 par. Mt 22, 20 / Lc 20, 24, εἰκών designa la *efigie* del César *en una moneda* (cf. Artemidoro, Onicocr IV, 31), efigie que –como elemento pictográfico– juntamente con la correspondiente inscripción designa la identidad del soberano que ha hecho acuñar la moneda.

En el Apocalipsis, εἰκών, en los 10 pasajes en que aparece este término, es clarísimamente una imagen de culto, fabricada como «*imagen* de la bestia» (13, 14) y ante la cual se exige *proskynesis* (13, 15; 14, 9.11; 16, 2), una adoración que efectúan los que han apostatado (19, 20) pero que es rechazada por los que permanecen firmes (15, 2; 20, 4).

Los más antiguos testimonios del término εἰκών se refieren ya a estatuas (Herodoto II, 130 y 143), y tal siguió siendo en todo momento el sentido predominante del término. Es verdad que el empleo del término para designar específicamen-

te estatuas de dioses no puede demostrarse documentalmente sino más tarde (Platón, Leg 931a; cf. Kerényi, 169ss), pero este empleo se impuso rápidamente (cf. Preisigke, *Wörterbuch*, *s.v.*). En la LXX εἰκών se convierte casi en el término técnico para designar a las esculturas que son adoradas (Dan 3, 1:2.3.5.7.10.12.14.15.18 y *passim*) en actos de culto, y de esta manera se enlaza con el campo referencial existente en el Apocalipsis (ποιέω, πίπτω, προσκυνέω κτλ.), de modo que podemos pensar que, seguramente, el autor del Apocalipsis tomó su material directamente de Dan 3. A pesar de las objeciones de E. Lohmeyer (*Offenbarung*[2] [HNT], 116), no puede dudarse de que las descripciones que hay en el Apocalipsis hacen referencia a actos que se celebraban en el culto imperial.

En Rom 1, 23 Pablo cita el Sal 105, 20 LXX, sustituyendo no obstante la referencia al becerro de oro por la referencia al hombre y a una serie de tres clases de animales. ὁμοίωμα procede de la cita y no necesita, por tanto, explicación, pero sí la exige seguramente la combinación pleonástica de ὁμοίωμα con el término εἰκών, que suele ser un término sinónimo. La hipótesis de que Pablo quería recordar de esta manera que el hombre –según Gén 1, 26s– está hecho a imagen y semejanza de Dios (Jervell, 325ss), falla por el hecho de que la serie de clases de animales depende de εἰκών como sustantivo rector (E. Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], 41). La serie de clases de animales no remite, como tampoco remite el sustantivo ἄνθρωπος, a Gén 1 (en contra de Hyldahl, 287; Hooker, 300), sino que corresponde a la habitual polémica judía contra los paganos. La combinación ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος puede resolverse como diferenciación que se hace entre la «forma» (εἰκών) y la «reproducción» (ὁμοίωμα) (H. Lietzmann, *Römerbrief*[4] [HNT], 32; H. Schlier, *Römerbrief* [HThK], 58) o como la diferenciación entre la «reproducción» y el «prototipo», que es «el original de esa reproducción, es decir, la cosa misma reproducida» (Kittel, 393). Es posible también la explicación ofrecida por C. K. Barrett (*Romans* [BMTC], *sub loco*) y Käsemann (*sub loco*) en el sentido de que esa combinación debe entenderse como una forma intensiva: «carácter inferior, como de sombra» (Barrett) o «sombra de la imagen del hombre perecedero» (Käsemann); la interpretación más probable consiste en entender εἰκών como genitivo epexegético: «imágenes que representaban...» (H. W. Schmidt, *Römerbrief*[2] [ThHK], 36), quizás también una precisión hecha conscientemente mediante el empleo del término εἰκών, que había llegado a convertirse en término técnico por conducto de la LXX: «imágenes –en forma de ídolos– que representaban...».

4. Es notable la contraposición que se hace en Heb 10, 1 entre σκιά y εἰκών, porque de ordinario ambos términos se emplean como sinónimos, o bien εἰκών es el término genérico que incluye en sí a σκιά (por ejemplo, Platón, Resp 509e). Para conservar también en Heb 10, 1 esa sinonimia, Sen (168) prefiere la variante textual del p[46] y sustituye οὐκ αὐτὴν por καί. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la oposición entre σκιά y εἰκών corresponde a la antítesis entre σκιά y σῶμα en Col 2, 17; al igual que este último par de conceptos, pretende distinguir seguramente entre la apariencia exterior y la esencia misma de algo. Esta interpretación se ve apoyada por el cambio que experimentó el significado de εἰκών en el griego helenístico, donde el concepto se fue desligando cada vez más de la limitación de expresar la idea de «fiel trasunto» y pasó a expresar toda la gama de matices que van desde «copia» (Plotino, Enn IV, 7), pasando por «característica esencial» y «manifestación visible», hasta llegar a «modelo» y «prototipo» (Luciano, VitAuct 18).

5. a) 1 Cor 11, 7 recoge la idea de Gén 1, 26s, pero lo curioso es que Pablo aquí limita el atributo de εἰκών al hombre y, con ello, se lo niega indirectamente a la mujer. Esto lo consigue Pablo entendiendo Gén 1, 26 a partir de Gén 2, 4ss (McCasland, 86; Jervell, 110ss), donde *'ādām* no es nombre genérico para designar al ser humano, sino que como Adán –o nombre propio del varón– se contrapone a Eva, que es el nombre propio de la

mujer. Por el orden sucesivo en que, según Gén 2, 4ss, se produce la creación del hombre y la de la mujer, y por la definición que en este pasaje se hace de la mujer como ayuda idónea para el hombre, Pablo deduce que la mujer está subordinada al hombre.

La suposición indirecta de que la mujer no fue hecha a imagen de Dios está en correspondencia, en 1 Cor 11, 3, con la falta de inmediatez de la mujer en su relación con Cristo. Ambas cosas son el fundamento de la mayor vulnerabilidad de la mujer ante los ataques de los demonios: una deficiencia a la que el varón no está expuesto por ser εἰκών de Dios y por estar ordenado directamente a su «cabeza» (→ κεφαλή), que es Cristo. Esta deficiencia se compensa únicamente con el hecho de que la mujer lleve un velo apotropaico. Lo que se expone en 1 Cor 11, 2-16 constituye un típico midrás, de tal manera que la prueba de Escritura en el v. 7 «no pretende ni puede decirnos nada que vaya más allá de la situación concreta del momento» (Schwanz, 19).

b) Col 3, 10 se refiere también a Gén 1, 26 con la expresión «según la *imagen* de su Creador», pero no emplea la idea de la semejanza del hombre con Dios como categoría antropológica, sino que, sirviéndose de la terminología de la acción creadora de Dios a los comienzos, describe la renovación constante del «hombre nuevo», una renovación encaminada al conocimiento moral del «hombre nuevo».

6. a) En 2 Cor 4, 3s la referencia a Cristo como «*imagen* de Dios» tiene como función rechazar los ataques corintios contra el carácter «velado» de la predicación paulina. Ahora bien, para Pablo, ese carácter «velado» del evangelio es indicador de lo perdidos que se hallan los oyentes, porque su receptibilidad para la gloria de Cristo ha fallado a causa de que sus sentidos han quedado cegados por el «dios de este mundo». Como Pablo se refiere a la deficiente capacidad de percepción de sus destinatarios y la fundamenta en una deficiencia de su órgano para la percepción cognitiva (→ νόημα), vemos que la argumentación paulina está anclada en la caracterización de Cristo como «imagen de Dios» dentro de la perspectiva de la revelación.

La asociación del concepto de εἰκών con la idea de la revelación tiene su analogía en Filón, para quien el Logos, como εἰκών de Dios, representa «la hipostatizada conocibilidad de Dios» (H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* II/1 [FRLANT 63], Göttingen 1954, 75), por cuanto Dios se revela a sí mismo en el Logos como en su εἰκών (Conf 96s). Ahora bien, a diferencia de Filón, para quien la revelación de Dios en el εἰκών es tan sólo un pobre expediente (Conf 148; All III, 100), Pablo afirma la plena representación de Dios en su «imagen», la cual describe precisamente el modo divino de ser bajo el aspecto de la conocibilidad y en relación con el creyente.

b) En Col 1, 15 lo que destaca en primer plano no es la función reveladora (aunque también se halla presente en este pasaje) sino la significación cosmológica de Cristo, porque él no es sólo «la *imagen* del Dios invisible» sino también «el primogénito de toda la creación». Por tanto, la cuestión acerca del significado de εἰκών en el himno de Colosenses habrá que planteársela como una cuestión acerca de la relación entre Cristo y el cosmos (Eltester, 137). La designación de Cristo como «primogénito de toda la creación» se refiere al rango de Cristo como mediador de la creación en contraste con las criaturas, como queda expresado definidamente por las frases con preposición que aparecen en el v. 16. Este complejo de ideas, como el concepto de la revelación en 2 Cor 4, 4, no pueden derivarse directamente de los enunciados del AT acerca de que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. No, sino que ambas afirmaciones acerca de Cristo como «imagen de Dios» se entienden tan sólo sobre el trasfondo de la doctrina judía acerca de la *Sophia* como mediadora de la creación y del mito gnóstico del *Urmensch* (el hombre primordial).

Como mediadora de la creación, la Sabiduría participa en la creación y la conservación del mundo (Sab 7, 21.27) y es entendida como fiel

imagen de la bondad de Dios (Sab 7, 26). Filón llama a la Sabiduría ἀρχὴν καὶ εἰκόνα καὶ ὅρασιν θεοῦ (All I, 43). Sobre el trasfondo de esta doctrina judía acerca de la Sabiduría se comprenden todos los enunciados de la primera estrofa del himno de Colosenses, exceptuada la afirmación del v. 18a de que Cristo es κεφαλὴ τοῦ σώματος (Eltester, 140), para la cual hay que recurrir a la idea, ampliamente difundida, del *Urmensch* (el hombre primordial), que en el judaísmo helenístico se relacionó ya estrechamente con la especulación acerca de la *Sophia*. Por tanto, el puente entre los dos *mythologoumena* se tendió precisamente mediante el empleo del concepto de εἰκών (Käsemann, *Versuche* I, 40). Porque no sólo la Sabiduría es εἰκὼν θεοῦ, sino que también el *Urmensch* (hombre primordial) porta la εἰκών del Padre (CorpHerm I, 12) y está creado a imagen de Dios (Filón, All I, 31ss).

7. a) En 1 Cor 15, 45-49, en el marco de su argumentación en favor de la resurrección de los muertos, Pablo recurre a lo antitípico entre el «primer» hombre y el «último» hombre, y fundamenta en esta antítesis la oposición existente entre el σῶμα ψυχικόν y el σῶμα πνευματικόν (v. 44), a la que corresponde la contraposición entre lo «terreno» y lo «celestial» (v. 47). Este midrás sobre Gén 2, 7 se halla dentro de la tradición de las especulaciones sobre el *Urmensch* (hombre primordial), concretamente en su oposición antitética entre dos hombres, uno de ellos terreno y psíquico, y el otro, celestial y pneumático (E. Brandenburger, *Adam und Christus* [WMANT 7], Neukirchen-Vluyn 1962, 62ss). Esta antítesis aparece también en Filón, donde vemos que el hombre celestial, en contraste con el hombre terreno, está creado a imagen de Dios (All I, 31s). Como el hombre ideal que es, debe distinguirse del hombre terreno (Op 134).

Para exponernos lo antitípico que hay entre los dos «hombres», Pablo toma como punto de partida el carácter de esos hombres como representantes (v. 48; Rom 5, 12ss) de los hombres vinculados con ellos, porque el hombre terreno (Adán) y el hombre celestial (Cristo) son relacionados respectivamente con los miembros de sus correspondientes grupos, ya que éstos «portan» en sí la εἰκών de sus representantes. La catacresis, que asocia con εἰκών el verbo φορέω, correspondiente a la idea de llevar un vestido, se remonta a la mezcla gnóstica de las ideas del «vestido» y de la «imagen» (por ejemplo, en el Himno a la perla en los HechTom 108ss). Pablo utiliza, pues, un esquema gnóstico, pero lo modifica de manera característica mediante el uso del futuro φορέσομεν, con el que da una dimensión escatológica al esquema (atemporal por su propia naturaleza) de la relación arquetipo-imagen.

b) Rom 8, 29 define la finalidad de la elección eterna de los creyentes por Dios. Y la define en el sentido de que éstos están destinados a «ser hechos conforme a la *imagen* de su Hijo». Limitar este acontecimiento a la participación en la resurrección corporal sería tan equivocado como entender el proceso en un sentido puramente presente. «El acontecimiento debe entenderse como algo que comienza en el presente, pero que pertenece decisivamente al futuro» (Schwanz, 52). Sorprende la asociación de la idea de εἰκών con el concepto de → πρωτότοκος (cf. Col 1, 15.18), que indica raíces parecidas a las de la predicación de Cristo como imagen de Dios en el himno de Colosenses. Ahora bien, en Rom 8, 29 este enunciado no tiene una orientación cosmológica sino soteriológica, y sirve para describir el acontecimiento salvífico en los creyentes como la realidad de que éstos sean hechos conformes a la εἰκών de Cristo (en contra de Kürzinger). En contraste con 2 Cor 4, 4 y Col 1, 15, εἰκών en Rom 8, 29 no significa «reproducción» sino «arquetipo»: se trata de la relación de Cristo con los creyentes, y no de la relación de Cristo con Dios. En todo caso, está descaminada la extrapolación de que Cristo sea la imagen de Dios y de que los creyentes sean hechos conformes a la imagen de Cristo para deducir de ahí la realidad de que los cristianos sean imagen de Dios.

c) El enunciado de 2 Cor 3, 18 se encuentra en estrecha relación con el de Rom 8, 29. Pablo afirma que los creyentes son «trasformados en la misma *imagen*» (a saber, en la imagen del Señor). Como en Rom 8, 29,

εἰκών no significa aquí «reproducción», sino que es una circunlocución para referirse a la cosa misma que es reproducida, es decir, a la esencia del Señor. Pablo piensa que los creyentes son hechos conformes a la esencia de su Señor, porque ellos también se convierten en la gloria (→ δόξα) que ellos «con rostro descubierto contemplan en el espejo». Esta trasformación –representada como gradual o continua– se concibe como un proceso ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, pero no como una *mutatio magica*, «sino como el divino poder que va haciéndose eficaz en la vida histórica de los creyentes» (R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 98).

H. Kuhli

εἰλικρίνεια, ας, ἡ *elikrineia* pureza, integridad*
εἰλικρινής, 2 *eilikrinēs* límpido, puro*

Bibl.: F. Büchsel, εἰλικρινής κτλ., en ThWNT II, 396

1. El adjetivo es un compuesto de εἵλη (poético: luz del sol, calor del sol; cf. ἥλιος) y κρίνω (examinar); por eso significa: *examinado a la luz del sol (observado a la luz del día), absolutamente limpio, puro, honrado, íntegro*. De ahí que, junto a la ortografía usual εἰλικρίνεια, se encuentre también la forma genuina, que es la aspirada, εἱλικρίνεια o εἱλικρινής.

2. Estos términos aparecen raras veces en la Biblia y en el NT. El sustantivo se encuentra en 1 Cor 5, 8; 2 Cor 1, 12; 2, 17. El adjetivo aparece en Sab 7, 25; Flp 1, 10; 2 Pe 3, 1; cf. 2 Clem 2, 5; 32, 1; 2 Clem 9, 8.

3. Con respecto al significado: a) Una de las características del vocablo consiste en que Pablo (lo mismo que el autor de 2 Pedro) lo emplea –sin excepción– a propósito de su apostolado. En primer lugar, se sirve de este término para expresar su sincero orgullo (καύχησις, 2 Cor 1, 12) por haber actuado con los corintios «en la santidad e *integridad* concedida por Dios» (2 Cor 1, 12) y por proclamar la palabra de Dios «lo mejor que sabe y a conciencia» (2, 17). Ahora bien, con εἰλικριν- expresa él también la finalidad que persigue con respecto a la conducta de sus destinatarios: Flp 1, 10; 1 Cor 5, 8 (incluyéndose a sí mismo); cf. 2 Pe 3, 1.

b) En 2 Cor 2, 17 εἰλικρίνεια se esclarece teológicamente mediante una triple determinación: ἐκ θεοῦ (el autor), κατέναντι θεοῦ (el juez) y ἐν Χριστῷ (el medio).

c) 1 Cor 5, 6-8 ilumina este último aspecto. La levadura, según las ideas judías tradicionales, es imagen de la impureza. Pablo la interpreta, además, como símbolo de lo ya superado (de lo «antiguo»). Por eso, la masa no fermentada –es decir, el pan ázimo de la Pascua– es el símbolo de una vida nueva, *pura* (cf. v. 7: ἐκ-καθάρατε) y verdadera. La base de esta vida es el sacrificio de Cristo, que fue inmolado como nuestro Cordero pascual.

H. Goldstein

εἰλικρινής, 2 *eilikrinēs* puro, incontaminado
→ εἰλικρίνεια.

εἰμί *eimi* ser

1. Aparición y usos del verbo en el NT - 2. Como verbo copulativo - 3. Como predicado verbal - 4. En combinación con preposiciones - 5. Con genitivo o dativo.

Bibl.: J. Barr, *Bibelexegese und moderne Semantik*, (Oxford 1961) München 1965, 64-77; T. Bomann, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen [6]1977, 27-39; F. Büchsel, εἰμί, ὁ ὤν, en ThWNT II, 396-398; Blaß-Debrunner § 98, 127s, 189s; C. H. Kahn, *The Greek Verb «to be» and the Concept of Being*: Foundations of Language 2 (1966) 245-265; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT), Tübingen 1974, 31; C. H. Ratschow, *Werden und Wirken* (BZAW 70), Berlin 1941; B. Reicke, en BHH III, 1759s; H. Zimmermann, *Das absolute «Ich bin» als biblisches Offenbarungsformel*, tesis Bonn 1951.

1. εἰμί aparece en más de 30 formas gramaticales distintas en unos 2450 lugares del

NT, y se halla distribuido por todos los escritos del NT. La mayoría de los testimonios se encuentran en Juan (unos 440), Lucas (unos 360), Mateo (unos 290) y Hechos (unos 280). εἰμί aparece con relativa frecuencia en 1 Juan (unas 100 veces), y en cambio se encuentra relativamente pocas veces en 1 Pedro (3 veces), 2 Pedro (13 veces), 2 Tesalonicenses (7 veces) y Filemón (3 veces). Entre las distintas formas de εἰμί, las más frecuentes son ἐστίν o ἔστιν (unas 900 veces), εἰσίν (157 veces), εἰμί (140 veces), ἦν (unas 315 veces); en futuro es bastante frecuente sobre todo la forma ἔσται (118 veces), y en participio de presente, sobre todo la forma ὤν (44 veces). Una estrecha conexión entre el estilo de un documento del NT y su uso de εἰμί puede observarse en las afirmaciones lapidarias de la Carta primera de Juan (con sorprendente predominio de ἐσμέν), y también en los «enunciados de revelación» del evangelio de Juan (→ ἐγώ 2), en donde además el infinitivo (que sólo aparece 3 veces) queda relegado en favor de la tercera persona del presente de indicativo (116 veces, frecuentísimamente con ὅτι recitativo), mientras que precisamente Lucas y Pablo (sobre todo en Romanos) emplean con frecuencia el infinitivo y el participio de presente.

En la mayoría de los pasajes, εἰμί se emplea como cópula (o verbo copulativo) entre el sujeto y el predicado (→ 2). En tales casos, el sujeto puede mencionarse explícitamente o hallarse implícito en el verbo copulativo; asimismo, el predicado nominal puede mencionarse explícitamente o habrá que deducirlo del contexto; finalmente, el verbo copulativo puede suprimirse en proverbios y sentencias, en expresiones impersonales o en exclamaciones y también en preguntas (cf. Blaß-Debrunner § 127s). De esta manera surge la oración de predicado nominal, frecuente en hebreo, pero que no es rara tampoco en griego.

En conexión con el participio de presente o de perfecto, εἰμί se usa en formas perifrásticas que sustituyen a las correspondientes formas verbales (principalmente en Lucas/Hechos, cf. Blaß-Debrunner § 352s), en todo lo cual hay que suponer seguramente una influencia hebrea o aramea. La forma perifrástica no supone en la mayoría de los casos ninguna modificación del sentido, pero sí intensifica algunas veces lo que se expresa en los enunciados.

εἰμί puede emplearse también como predicado verbal y entonces tiene casi siempre el sentido de *estar presente, existir, vivir, permanecer* o, en forma impersonal, *hay, sucede, es* (→ 3).

En combinación con preposiciones, εἰμί sirve para designar el origen, la pertenencia, la orientación o, en general, el lugar de cosas y personas (→ 4).

Con genitivo o dativo εἰμί puede expresar una relación de posesión o pertenencia (cf. Blaß-Debrunner § 189s) (→ 5).

2. a) Como verbo copulativo, εἰμί pone en relación mutua el sujeto y el predicado nominal, por ejemplo, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (Mt 4, 3); καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ (Mc 14, 70); εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός (Mt 19, 17); establece una identificación entre el sujeto y el predicado, ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου (Lc 11, 34); cf. 1 Cor 9, 2; especialmente en la interpretación de una parábola, por ejemplo, ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος (Mt 13, 38; cf. 13, 37.29 bis), y en la fórmula de introducción de una parábola, por ejemplo, ὁμοία ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν..., «el reino de los cielos es semejante a...» (Mt 13, 33.44). El predicado nominal hay que deducirlo a veces del contexto (1 Jn 3, 1).

b) Con frecuencia encontramos en los evangelios la fórmula → ἐγώ εἰμι sin determinación explícita del predicado, el cual debe deducirse por el contexto: θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι (Mc 6, 50 par. Mt 14, 27; Mc 14, 62; Jn 4, 26; 8, 28; 18, 5; cf. también Mt 26, 22.25).

c) La fórmula τοῦτ' ἔστιν (y otras por el estilo) tiene una función explicativa, *esto es, esto significa, a saber*, y se emplea a menudo para traducir expresiones arameas, por ejemplo, en Mt 27, 46; Mc 7, 11.34; 9, 10;

Lc 15, 26; τίνα θέλει ταῦτα εἶναι, «qué *quiere decir* esto» (Hech 17, 20); como en la interpretación de las parábolas (→ 2.a), se acentúa el verdadero significado de algo previamente existente o ya enunciado, pero no se efectúa una identificación; algo parecido ocurre con la fórmula de dispensación τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά (αἷμά) μου, en Mc 14, 22.(24) par.; cf. 1 Cor 11, 24.25. Con el pan y el cáliz están presentes, cual verdadero sentido de los mismos, el cuerpo de Cristo y el nuevo pacto. La traducción más acertada sigue siendo «esto *es*...» en el sentido de «ahí *está presente*».

d) El εἰμί perifrástico sirve para la función gramaticalmente necesaria de conectar el participio de perfecto con el futuro (por ejemplo, en Mt 16, 19; 18, 18). Se usa también en otras situaciones sin modificación apreciable de significado con respecto a las formas no perifrásticas. Además de esto, se usa para recalcar de manera especial un enunciado o el aspecto nominal del verbo, propio del participio (por ejemplo, en Mt 19, 22; Mc 5, 14; 6, 52; Lc 23, 53; Jn 6, 50; Hech 22, 20; 25, 10; 1 Cor 7, 29; 15, 19; Gál 1, 22.23). Sirve también para acentuar la duración o la repetición habitual de una acción o de un estado (por ejemplo, en Mc 1, 22 par. Mt 7, 29; Mc 15, 43; Mt 10, 22; Lc 14, 1; 19, 47; Hech 1, 13.17; 2, 42; 3, 10; Ef 4, 18; tiene un peso especial ἦν en Jn 1, 28: «donde Juan *estaba* y bautizaba...»). Véanse también las expresiones impersonales πρέπον ἐστίν (1 Cor 11, 13) y δέον ἐστίν (Hech 19, 36).

e) εἰμί aparece en combinación con adverbios, por ejemplo, ἐγγύς εἰμι, *estar cerca* (Mt 24, 33; Mc 13, 28); μακρὰν εἰμί, *estar lejos* (Mc 12, 34); πόρρω εἰμί, *estar lejos* (Lc 14, 32); ἐντός εἰμί, *estar en medio* (Lc 17, 21); οὕτως εἰμί, *ser así* (Mt 1, 18; Rom 4, 18; 1 Pe 2, 15); ἔστω σοι ὥσπερ τελώνης, «*sea* para ti como un recaudador de impuestos» (Mt 18, 17); τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (neutro plural en función de adverbio), «*ser* igual a Dios» (Flp 2, 6).

3. a) εἰμί puede ser predicado verbal (casi siempre en imperfecto de indicativo) y entonces, en contextos narrativos, significa *ser, existir, vivir, estar*, por ejemplo, οὗ ἦν τὸ παιδίον, «donde *estaba* el niño» (Mt 2, 9); καὶ ἦν ἐκεῖ, «y *permaneció* allí» (Mt 2, 15; cf. Mc 5, 21); en la introducción a relatos y parábolas: ἄνθρωπος ἦν, «*érase* (una vez) un hombre» (Mt 21, 33; Lc 16, 1, y *passim*; cf. también Mt 22, 25; 23, 30); también con el significado de *suceder*: σχίσμα ἦν, «*se produjo* una división» (Jn 9, 16); δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, «es necesario que entre vosotros *haya* disensiones» (1 Cor 11, 19; cf. además Mt 24, 37); καὶ ἔσται (seguido de futuro): «y *sucederá* que...» (Hech 2, 17.21; 3, 23). Cuando se indica una hora o tiempo: ἦν... ὥρα ἕκτη (Lc 23, 44); ἦν παρασκευή (Mc 15, 42); ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (Jn 5, 1); ἦν δὲ σάββατον (Jn 9, 14); *estar presente, haber allí*: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα (Jn 7, 39); πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος, «*habiendo allí* de nuevo mucha gente» (Mc 8, 1); cf. también μὴ ὄντος νόμου, «*cuando* no *hay* aún ley» (Rom 5, 13); seguido de infinitivo: οὐκ ἔστιν, «no *es posible*» (1 Cor 11, 20).

b) Lo *real*, lo que ha sido llamado por Dios a la existencia, se llama τὰ ὄντα, por contraste con *lo que no existe*, τὰ μὴ ὄντα (Rom 4, 17; en cuanto a la creación del mundo a partir de la nada, cf. 2 Mac 7, 28; Herm [v] 1, 1, 6; en sentido figurado, se dice que la conversión es una nueva creación, JyA 8, 15). En 1 Cor 1, 28 τὰ μὴ ὄντα es una imagen para designar a los «indignos» que han sido elegidos, por contraste con τὰ ὄντα, es decir, aquellos que pudieran ufanarse de sí mismos, pero que de esta manera no responden a lo que Dios espera de ellos.

c) Con arreglo a la designación que Dios hace de sí mismo, Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν o Ὁ ὤν (Ex 3, 14 LXX), vemos que ὁ ὤν es el nombre con que los judíos helenistas designan más corrientemente a Dios (Filón, Abr 12; Josefo, Ant VIII, 350). En consonancia con ello, en el Apocalipsis encontramos tres veces ὁ ὤν como nombre para designar a Dios, según

la «fórmula de los tres tiempos», una fórmula que resultaba familiar para la tradición griega desde Homero y era también familiar para la tradición judía (Büchsel, 397; Kraft): ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (Ap 1, 4 [en una bendición].8 [como autopredicación de Dios, en conexión con ἐγώ εἰμι]; cf. Ap 4, 8 [en el clamor de una oración]). Y encontramos también este nombre dos veces en la fórmula ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν (Ap 11, 17; 16, 5 [también en el clamor de una oración y en la alabanza de Dios). La fórmula trimembre nos hace ver que ὁ ἦν es violentado lingüísticamente para que haga las veces de participio; es también intencional el uso indeclinado de la fórmula que depende de la preposición ἀπό, en Ap 1, 4. Lo que interesa al vidente es la alabanza del nombre de Dios que «viene» desde su ser eterno, de quien no se puede predicar ni que él llegó a ser (ὁ γεγονώς, como en las fórmulas griegas) ni que es sencillamente un «devenir» atemporal (ὁ ἐσόμενος). Es comparable el ἐγὼ εἰμί de Cristo en Jn 8, 58: «Antes de que Abrahán naciera, *yo soy*».

Según Heb 11, 6, lo que importa es la fe en «que Dios *es*» [o: en que hay Dios] (ὅτι ἔστιν) y en que él deja que le encuentren; cf., a propósito de la fórmula, 1 Cor 8, 5: εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοί..., pero con la elipsis de εἰμί en los vv. 4 y 6, donde se trata del único Dios. La omnipotencia de Dios es el tema de la eulogia de Rom 9, 5: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, «Dios que *tiene poder* sobre todo».

4. Encontramos principalmente las siguientes combinaciones de εἰμί con preposición: εἰμὶ εἰς, «*llegar a ser* algo» (por ejemplo, εἰς σάρκα μίαν, Mt 19, 5 [v. 6 εἰσὶν... σὰρξ μία!]); 1 Cor 6, 16; εἰς σημεῖόν εἰσιν, «*sirven* como señal», 14, 22; ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν, «no me *importa* lo más mínimo», 4, 3; en lugar de un predicado en nominativo, εἰς τὸ ἕν εἰσιν, «*llegan a ser* uno», 1 Jn 5, 8; cf. 2 Cor 6, 18; Heb 1, 5 [cf. Blaß-Debrunner § 145, 1]). – εἰμὶ ἐκ como expresión de pertenencia o de origen (por ejemplo, ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν, *procede* del maligno, Mt 5, 37; cf. 26, 73; Jn 17, 16; 18, 25; 1 Cor 12, 15; ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, «*pertenece* al diablo», 1 Jn 3, 8). – εἰμὶ ἐν, «*vivir* en un lugar» o «*estar* en un lugar determinado» (Mt 18, 20; Mc 2, 1; Rom 8, 34; en sentido figurado, ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, Rom 7, 5; ἐν οἷς εἰμι, «en mi situación», Flp 4, 11). – εἰμὶ ἐπὶ τὸ αὐτό, «estar juntos en el mismo lugar» (Hech 1, 15; 1 Cor 7, 5).

5. εἰμί con genitivo expresa la relación de posesión o pertenencia (por ejemplo, τίνος ἔσται γύνη, Mc 12, 23; cf. Mt 19, 14; Rom 8, 9; ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, 1 Cor 1, 12; πάντα ὑμῶν ἐστιν, 3, 21; cf. 6, 19; con referencia al origen: ἡ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν, 2 Cor 4, 7; a la edad, Hech 4, 22). – εἰμί con dativo puede expresar igualmente una relación de posesión, por ejemplo en Jn 18, 39, pero tiene además el significado de *suceder a*, Mt 16, 22; cf. 18, 8; 1 Cor 9, 16.

H. Balz

εἵνεκεν *heineken* a causa de
→ ἕνεκα.

εἴπερ *eiper* si ciertamente, si es verdad que*

La conjunción εἴπερ, con excepción de 2 Tes 1, 6, se encuentra únicamente en Pablo (Rom 3, 30; 8, 9.17; 1 Cor 8, 5; 15, 15; 2 Cor 5, 3 v.l.) y en 1 Pe 2, 3 v.l. Lo mismo que → ἐάνπερ introduce una oración condicional que presenta una razón nueva pero decisiva para la apódosis. Tiene, pues, un matiz adicional de conjunción causal (cf. Blaß-Debrunner § 454, 2 con la nota 2): *puesto que*, Rom 3, 30 (v.l. ἐπείπερ, «dado que, ciertamente»); 8, 9.17; 2 Tes 1, 6; καὶ γὰρ εἴπερ, «pues *aunque*, incluso *si*», 1 Cor 8, 5; εἴπερ ἄρα, «*si* es verdad que» (cf. ἄρα en griego clásico: «como dicen»), 15, 15.

εἶπον *eipon* hablar, mandar, llamar

1. Como aoristo segundo de λέγω – 2. Con objeto en acusativo – 3. Con personas – 4. Sin objeto de la acción verbal – 5. «Mandar» – 6. «Pensar» – 7. «Llamar» – 8. «Predecir» – 9. Ninguna diferencia de significado con respecto a λέγω.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Moulton, *Grammar* III, 64, 237; Robertson, *Grammar*, *s.v.* en el índice analítico; Schmidt, *Synonymik* I, *s.v.* en el índice analítico; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (FRLANT 82), Göttingen ³1971, en el índice analítico *s.v.* εἰπεῖν.

1. εἶπον (unas 925 veces en el NT) se emplea como aoristo segundo de λέγω. Se emplea también, como aoristo primero, εἶπα; sobre las demás formas verbales cf. Bauer, *s.v.* Concretamente, εἶπον se usa en el NT con los siguientes significados y construcciones:

2. Con objeto en acusativo: a) con acusativo de cosa: (τὴν) ἀλήθειαν, Mc 5, 33 (2 Cor 12, 6); cf. Jn 4, 18; λόγον, Mt 26, 44; Jn 2, 22; 7, 36; 18, 9.32. Esta expresión debe entenderse negativamente en el sentido de «blasfemar», cuando va asociada con las preposiciones → εἰς (Lc 12, 10) y → κατά (Mt 12, 32). La expresión ὡς ἔπος εἰπεῖν («para *emplear* la palabra justa»), muy difundida en el griego clásico, aparece una vez en el NT: Heb 7, 9 (cf. Wettstein, NT II, 409). La pregunta τί ἐροῦμεν («¿qué *diremos*?») es una fórmula de transición utilizada por Pablo en Romanos (3, 5; 6, 1; 7, 7; 8, 31; 9, 14.30).

Las citas del AT se introducen a menudo con la construcción pasiva: τὸ ῥηθὲν (ὑπὸ κυρίου) διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος, u otras por el estilo. Así lo vemos en las introducciones a las «citas de reflexión» efectuadas por el redactor de Mateo (Mt 1, 22; 2, 15.17.23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4 y 27, 9 (cf. Strecker, 49-85). Las antítesis del Sermón de la Montaña se introducen mediante la expresión ἐρρέθη (τοῖς ἀρχαίοις, Mt 5, 21.27.31.33.38.43); cf. también la expresión τὸ εἰρημένον (διὰ τοῦ προφήτου), Lc 2, 24; Hech 13, 40; Rom 4, 18 (Hech 2, 16).

b) εἶπον aparece con acusativo de persona («*hablar* de alguien»), por ejemplo, en Jn 1, 15 y (en pasiva) Mt 3, 3. Esta construcción aparece también con los adverbios καλῶς (κακῶς): «*hablar* bien (mal) de alguien»: Lc 6, 26; Hech 23, 5 (citando Ex 22, 27).

c) εἶπον se usa en construcciones elípticas, en las que hay que suplir un αὐτό deduciéndolo del contexto: Lc 22, 67; Jn 9, 27; 16, 4, y otras por el estilo. Aquí hay que incluir también la construcción σὺ εἶπας, «¡sí!»: Mt 26, 25.64 (cf. Bauer, *s.v.* 1); hay paralelos en los escritos rabínicos y helenísticos (cf. Wettstein NT I, 518a; Billerbeck I, 990s); cf. la expresión parecida σὺ λέγεις: Mc 15, 2 par.; Jn 18, 37.

3. La persona (o personas) a quien (o a quienes) se dice algo, es (son) identificada(s): a) con el dativo: εἶπον τί τινι (τισι), Mt 28, 7; Lc 4, 23; 7, 40, y *passim*, b) con una preposición: πρός, Lc 1, 13.18.28.34; 4, 23; 5, 4; 12, 16, y con mucha frecuencia en la doble obra de Lucas. En los casos mencionados, las palabras se dirigen directamente a las personas referidas; otra cosa sucede en Mc 12, 12; Lc 18, 9; 20, 19, donde hay que traducir «(decir) refiriéndose a». Con excepción de Mc 12, 7.12 y Rom 8, 31, la construcción de εἶπον con πρός se encuentra únicamente en la doble obra de Lucas.

4. Si εἶπον se utiliza sin objeto, entonces: a) el verbo aparece acompañado de adverbios u otros determinantes: con ὁμοίως, Mt 26, 35; ὡσαύτως, Mt 21, 30; καθώς, Mt 28, 6; Lc 24, 24; Jn 1, 23; 7, 38; ἐν παραβολαῖς / διὰ παραβολῆς, Mt 22, 1, «*hablar* en parábolas / *decir* una parábola»; λόγῳ, Mt 8, 8 par. Lc 7, 7, «*decir* una palabra» (para obrar la curación) – λόγῳ es dativo instrumental. b) εἶπον se emplea en las cartas para introducir retóricamente una objeción que a uno se le viene a la mente: ἐρεῖ τις, u otras expresiones por el estilo: Rom 9, 19; 11, 19; 1 Cor 15, 35; Sant 2, 18. c) εἶπον se usa para introducir un discurso en el que a menudo se determina más precisamente el sentido del verbo mediante el empleo de un participio; véanse los siguientes pasajes en los que εἶπον va acompañado de participios de diversos verbos: Mt 2, 8; 3, 7; 8, 19; 9, 12; 12, 24; 15, 10; 17, 7; Mc 6, 24; 8, 7; cf. principalmente la expresión ἀποκριθεὶς εἶπεν. Aparece con especial frecuencia

en Mateo (en contra de la fuente de Marcos o la fuente Q: Mt 3, 15; 4, 4; 11, 4.25; 12, 48, y *passim*), pero aparece también en Marcos (a diferencia de Mateo y de Lucas: Mc 6, 37; 10, 51; 14, 48) y en Lucas (en contra de la fuente de Marcos: Lc 5, 22.31; 6, 3, y *passim*). En contraste con esto, Juan prefiere coordinar los dos verbos: ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν, Jn 1, 48; 2, 19; 3, 10, y *passim*; cf. en los Sinópticos un solo testimonio de esta construcción: Lc 17, 20. d) εἶπον va seguido de ὅτι: Mt 28, 7.13; Mc 16, 7; Jn 6, 36; 7, 42, y *passim*.

5. Algunas veces εἶπον encierra el sentido de una orden o mandato. Entonces va acompañado casi siempre de infinitivo: Mc 5, 43 («*él ordenó* [εἶπεν] que [a la niña] le dieran de comer»); Mc 8, 7; Lc 12, 13; 19, 15, y *passim*. O lleva también ἵνα y subjuntivo: Mt 4, 3 par.; 20, 21.

6. La expresión εἶπον ἐν αὐτῷ / ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (quizás hay que incluir aquí también el pasaje de Mc 12, 17, → 3.b), «pensar»: Mt 9, 3; Lc 7, 39; 12, 34; 16, 3; 18, 4. Rom 10, 6 es un hebraísmo y corresponde a *'āmar bᵉlibô*: Dt 8, 17; Sal 10, 6; 13, 1; Est 6, 6.

7. εἶπον con doble acusativo significa *llamar* [= denominar]: Jn 10, 35; 15, 15.

8. En pasajes como Mt 28, 6; Mc 14, 16; Lc 23, 13; Jn 14, 28; 16, 4, εἶπον tiene el significado de *predecir*.

9. No se observa ninguna diferencia de significado entre λέγω y εἶπον. En el NT ambos verbos no sólo aparecen como lecturas variantes el uno con respecto al otro, sino que además se usan promiscuamente dentro de la misma frase: Mt 10, 27; 26, 25; Jn 15, 15. Además, en el NT no se encuentra nunca una diferencia de significado entre ἔλεγον, que es la forma imperfectiva de λέγω, y εἶπον (cf. Blaß-Debrunner § 329).

G. Lüdemann

εἰρηνεύω *eirēneuō* conservar la paz, vivir en paz*

Mc 9, 50: εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις, «...los unos con los otros»; de manera semejante en 1 Tes 5, 13: εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς, «...los unos con los otros»; Rom 12, 18: «A ser posible, en cuanto de vosotros dependa, *conservad* la paz con todos los hombres» (εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες) (cf. TestBen 5, 1); usado en sentido absoluto, 2 Cor 13, 11; → εἰρήνη.

εἰρήνη, ης, ἡ *eirēnē* paz*

1. Aparición del término en el NT – 2. El mensaje de paz de Jesús en la tradición pre-sinóptica. – 3. La comprensión de los evangelistas – 4. Forma y contenido de los enunciados paulinos – 5. Desarrollos en las cartas deuteropaulinas – 6. Las concepciones en los demás escritos.

Bibl.: H. Baarlink, *Friede im Himmel. Die lukanische Redaktion von Lk 19, 38 und ihre Deutung*: ZNW 76 (1985) 170-186; G. Baumbach, *Das Verständnis von* εἰ *im NT*, en *Theologische Versuche* V (Berlin 1975) 33-44; E. Brandenburger, *Frieden im NT*, Gütersloh 1973; Id., *Perspektiven des Friedens im NT*: BiKi 37 (1982) 50-60; G. Delling, *Die Bezeichnung «Gott des Friedens» und ähnliche Wendungen in den Paulusbriefen*, en *FS Kümmel*, 76-84; E. Dinkler, en RAC VIII, 434-505; W. Eisenbeis, *Die Wurzel* slm *im AT*, Berlin 1969; J. Gnilka, *«Christus unser Friede» - ein Friedens-Erlöserlied in Eph 2, 14-17*, en *FS Schlier*, 190-197; G. Haufe, *Eirene im NT*: Comm. Viatorum 27 (1984) 7-17; H. Hegermann, *Die Bedeutung des eschatologischen Friedens...*, en W. Danielsmeyer (ed.), *Der Friedensdienst der Christen*, Gütersloh 1970, 17-39; O. Hofius, *Katapausis*, Tübingen 1970; J. J. Kilgallen, *«Peace» in the Gospel of Luke and Acts of the Apostles*. Studia Missionalia 38 (1989) 55-79; G. Klein, *Der Friede Gottes und der Friede der Welt*: ZThK 83 (1986) 325-355; S. Meurer, *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens*, Zürich 1972; H. H. Schmid, *Schālôm. Frieden im Alten Orient und im AT*, Stuttgart 1971; H. H. Schmid y otros, *Frieden* (II-IV), en TRE XI, 605-618; Spicq, *Notes*, Suppl 215-230; J. J. Stamm-H. Bietenhard, *Der Weltfriede im Lichte der Bibel*, Zürich 1959; O. H. Steck, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem*, Zürich 1972; G. Strecker, *Die biblische Friedenbotschaft*: KuD 30 (1984) 131-146; P. Stuhlmacher, *Der Begriff des Friedens im NT und seine Konsequenzen*, en G. Picht-H. E. Tödt (eds.), *Studien zur Friedensforschung* IV, Stuttgart-München 1970, 21-69; H. Thyen, *Zur Problematik einer neutestamentlichen Ekklesiologie*, en G. Picht y otros (eds.), *Studien zur Friedensforschung* IX, Stuttgart-München 1972, 96-173; A. Vögtle, *Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem NT*, Freiburg i. Br. 1983; K. Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986; C. Westermann, *Alttestamentliche Elemente in Lk 2, 1-20*, en *FS Kuhn*, 317-327. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1069s.

1. εἰρήνη aparece en total 92 veces. Con excepción de la Carta primera de Juan, el término aparece en todos los escritos del NT, pero con la mayor frecuencia en los evangelios (25 veces), hallándose documentado 4 veces en Mateo, 1 en Marcos, 14 en Lucas (7 en Hechos), 6 en Juan. El término se encuentra también en Pablo (26 veces), sobre todo en Romanos (10 veces); por lo demás, donde aparece más frecuentemente es en Efesios (8 veces).

2. En la tradición pre-marquina, representada en Mc 5, 34, escuchamos en labios de Jesús la fórmula de despedida, familiar ya por el AT y el judaísmo: «¡Vete en paz!» (cf. Lc 8, 48; Jue 18, 6; 1 Sam 1, 17; 20, 42; 29, 7; Jdt 8, 35). En conexión con los actos taumatúrgicos de Jesús, que hacen presente el reinado de Dios, la bendición significa la promesa –formulada con plena autoridad– de la salvación escatológica. Corresponde a la palabra del «anciano de días» en Hen [et] 71, 15: «El proclama la paz sobre ti en nombre del mundo futuro; porque de allí brota la paz desde la creación del mundo». En contra de los preceptos levíticos sobre la pureza, Jesús da por buena la fe de la mujer menospreciada socialmente y la acoge de nuevo en la comunidad.

La observación críptica vinculada a la sentencia acerca de la sal en Mc 9, 50, en la instrucción dada a los discípulos, conduce a la exhortación a conservar la paz unos con otros (εἰρηνεύειν, Rom 12, 18; 2 Cor 13, 11; 1 Tes 5, 13). En la tradición sinóptica, la sentencia acerca de la sal tiene diversas formas (Mc 9, 49; Mt 5, 13; Lc 14, 34; cf. Col 4, 6). Su lugar original en la instrucción de los discípulos y la valoración positiva de la sal señalan el poder eficaz del mensaje. Los discípulos, como portadores de la salvación, tienen que crear ya desde ahora una comunidad de paz. También los esenios (CD 6, 21s; 1QM 3, 5; TestDan 5, 2) y los fariseos (cf. Billerbeck I, 215-218) conocen un mandamiento de la paz, orientado hacia la paz final. La expresión de este mandamiento, «perseguir la paz», tomada del AT (Sal 34, 15; Abot 1, 12; bSan 6b; cf. Rom 14, 19; 1 Pe 3, 11; Heb 12, 14), requiere más que una simple concordia y exige que en el propio ámbito social se realice la paz esperada. – La bienaventuranza dirigida a los que procuran la paz en Mt 5, 9, con la mención que se hace de los hijos de Dios y de la recompensa en el reino futuro (Sal 37, 11; 1QS 4, 7s; 1QH 13, 17; 15, 16), procede de ese mismo ambiente.

En los *logia* de Mt 10, 12s / Lc 10, 5s y Mt 10, 34 / Lc 12, 51, de la instrucción sobre la misión, en el material más reciente de Q, se sitúa a la última generación de Israel ante una elección definitiva. No hay que entrar en ninguna ciudad y en ninguna casa sin hacer la promesa de la salvación en forma de un saludo de paz o de la salutación angélica (Dan 10, 19; Tob 12, 17). El que la acepte, será un «hijo de la paz»; el que la rechace, permanecerá excluido para siempre de la salvación. En la sentencia del ἦλθον (a propósito de *hiṭîl šālôm* cf. Billerbeck I, 585s), con el motivo de la división entre los miembros de una misma familia (Mc 13, 12; Miq 7, 6; Hen [et] 100, 1-2; Jub 23, 19s), Jesús no llama a los discípulos a empuñar la espada (cf. Mt 26, 52), sino que vaticina cruel persecución y la desintegración de la paz doméstica y de la tranquilidad y el orden en el propio pueblo.

3. Mateo entendió los macarismos en el sentido de una instrucción sapiencial (cf. Sal 34 y 37). ¡Feliz de aquel que concierta la paz antes de que llegue el fin! El que no se ha reconciliado con su hermano ni ha perdonado sus culpas, saldrá mal parado en el juicio final (Mt 5, 23ss; 6, 12ss; 18, 21ss). Hay que cargar sobre sí el suave yugo del Rey Mesías y aprender de la misericordia de Cristo (Mt 11, 28ss; 9, 13; 12, 7). Quien no ejercita la benignidad del Príncipe de la paz (Zac 9, 9 en Mt

21. Is), no tendrá parte en su *basileia* futura (Mt 13, 41; 16, 19).

Mc 5, 34, con la promesa de paz, acentúa la fe en el milagroso poder de salvar que posee el Hijo oculto de Dios, y muestra cómo en la fe y en su experiencia de la salvación se desvela el misterio mesiánico de Jesús.

Las despedidas en Lc 7, 50; 8, 48 (cf. 17, 19; Hech 16, 36 (cf. 15, 33) pertenecen más que nada al estilo bíblico de Lucas. En Lc 24, 36 se ha efectuado una interpolación secundaria tomada de Jn 20, 19.26. Encontramos el uso técnico del término «paz» en Lc 14, 32 y Hech 12, 20, donde la expresión «pedir la paz» (ἐρωτᾶν/αἰτεῖσθαι εἰρήνην), con TestJud 9, 7, significa la prudente sumisión al poderoso. En la imagen de Lc 11, 21 se dice que hay que estar suficientemente pertrechado para custodiar los propios bienes. En el exordio de las palabras de Tértulo, en Hech 24, 2, se escucha claramente la idea de la paz imperial.

En la doble obra de Lucas, el concepto veterotestamentario y judío de *šālôm* se asocia, por un lado, con la idea de σωτηρία en la concepción helenística de epifanía y, por otro lado, con la ideología de la *pax* imperial; véase, a propósito, las inscripciones de Priene y Halicarnaso (ThWNT VIII, 1012); Virgilio, Ecl 4; Aen VI, 791-807; Horacio, Carm IV, 5, 17-40. En consonancia con esto hay que entender las leyendas lucanas del nacimiento. Es verdad que aparecen los motivos de la ideología del Oriente antiguo sobre el rey, que fluyen abundantemente en la literatura profética y apocalíptica (Is 52, 7; Nah 2, 1; SalSl 17, 35; TestLev 18, 4.12, etc.), pero Lucas limita estrictamente la prueba histórico-salvífica del Rey Mesías davídico al tiempo pasado de Jesús. Y, así, en Lc 1, 79, mediante una combinación de Is 9, 2; 42, 7; Sal 107, 10, muestra él el camino de la paz iniciado por Juan el Bautista y que conduce al tiempo de la salvación conseguida por la llegada del Rey de paz, a través de la predicación del arrepentimiento, la conversión y el perdón.

Lucas, que es un helenista, piensa en conceptos históricos, no apocalípticos. Por eso, la alabanza del coro angélico ante el trono de Dios, en Lc 2, 14, ensalza la epifanía del Altísimo en aquel niño que está en la gruta, y la proclama como la demostración clemente del beneplácito divino (cf. 1QH 4, 32s; 11, 9). Simeón ha visto en el niño la manifestación divina, y está ya dispuesto a morir, según Lc 2, 29, como expresa con una fórmula de quien va a partir de esta vida (Tob 3, 6; Billerbeck II, 138s). Lo que los ángeles cantan, lo proclama también el clamor de júbilo de los discípulos con ocasión de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén con toda notoriedad (Lc 19, 38). Lucas va más allá de los rasgos davídicos y declara que aquel que entra es el Dios-Rey. Por medio de él se difundirá desde Jerusalén sobre los gentiles la verdadera paz del reino de Dios, en contraste con la paz de Augusto. La lamentación –añadida– sobre Jerusalén hace ver claramente (Lc 19, 42) que la ciudad no ha reconocido el momento de la visitación clemente de Dios (1, 68.78; 7, 16; Hech 15, 14) y tendrá que pagar con el asedio y la destrucción el rechazo del Rey salvador que se le había enviado (Lc 13, 34s; 21, 6.20ss; 23, 27ss). En 2, 34 y en las instrucciones dadas a los discípulos en 10, 5s y 12, 51, Lucas menciona ya la contradicción y la escisión de Israel. También Moisés, como se dice en el discurso de Esteban en Hech 7, 26, se esforzó en vano por una reconciliación pacífica entre sus compatriotas. Pero, a pesar de todo el rechazo y la persecución, el *Kyrios* universal, según Hech 10, 36, crea en el tiempo de la Iglesia un lugar de paz, en el cual la Iglesia se puede edificar (9, 31) y difundir (15, 33).

Detrás de las palabras de despedida en Jn 14, 27 y 16, 33 se halla la autoridad del Revelador enviado a sus escogidos que se encuentran en el cosmos hostil a Dios. A ellos les deja su paz supraterrenal, que consiste en la unidad del Hijo con el Padre. El repetido saludo del Resucitado en Jn 20, 19.21.26 demuestra que los discípulos, en medio de la angustia que padece el mundo, siguen estando unidos dentro de la indestructible seguridad de esa relación intradivina. La estructura dualista del pensamiento de Juan separa el concepto óntico de la paz de las ideas del *shalom* propias de la apocalíptica, e impide la hipótesis de una anticipación de la paz escatológica.

4. En conexión con su doctrina acerca de la salvación, Pablo menciona la paz en Rom 5, 1 en paralelo con la idea de la reconciliación en 5, 10s (cf., a propósito, 2 Cor 5, 18-21). Pablo va más allá de la fórmula de fe de Rom 4, 25 y recoge el texto de la justificación de Rom 3, 21ss y avanza en su pensamiento orientándose hacia la consumación de la paz, descrita en Rom 8. Por la fe en la reconciliación en la cruz, el hombre no se encuentra ya, como los judíos y los gentiles, bajo la cólera del juicio sino bajo el poder clemente de la justicia de Dios. Yendo en contra del quebrantamiento del pacto y de la obediencia a la ley (Rom 3, 17), Dios ha hecho que en la muerte expiatoria y en la resurrección de Cristo se impongan los derechos de Cristo. En esa resurrección ha quedado eliminada la antigua enemistad del hombre, su culpa y su ignominia en presencia de Dios.

La nueva relación de paz con Dios lleva a la comunidad hacia su pleno desarrollo. La paz obra la santificación para el día de la parusía (1 Tes 5, 23). La justicia y el gozo del reino de Dios, liberados de las prescripciones de la ley, se consideran como el resultado (Rom 8, 6) y el fruto del Espíritu Santo (Gál 5, 22; Rom 2, 10; 14, 17). La estructura de paz, dada por el Espíritu Santo, plasma la vida en la comunidad. Las exhortaciones de Pablo se encaminan en esta dirección: hay que perseguir la paz (Rom 14, 19), mantener la paz unos con otros (1 Tes 5, 13; 2 Cor 13, 11; Rom 12, 18) y hacer que la paz vele sobre el corazón y la mente (Flp 4, 7). Bajo la intensa influencia de la paz se ordenan las relaciones éticas (1 Cor 5), jurídicas (1 Cor 6, 1ss) y conyugales (1 Cor 7, 12ss). Según 1 Cor 14, 33, la paz rige y preside las reuniones para la celebración del culto divino, y hace posible –según 1 Cor 16, 11– la comunicación pacífica con el apóstol y sus colaboradores.

La «paz» es un concepto que aparece con mucha frecuencia en las fórmulas de las cartas. En los *praescripta* o «saludos iniciales» de Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Gál 1, 3; Flp 1, 2; 1 Tes 1, 1 y Flm 3, Pablo modifica mediante el uso de χάρις una fórmula judía de bendición, «misericordia y paz», que se conserva en ApBar (syr) 78, 2 y que se escucha como un eco en Gál 6, 16. Excepto en 1 Tes 1, 1, Pablo se ajusta al uso litúrgico, conectando esta fórmula con «Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo». Con esta bendición Pablo promete a los destinatarios el don salvífico del *Kyrios*, tal como él lo describe más concretamente en el proemio de 1 Cor 1, 4-9 y lo desarrolla en la segunda parte de Gál 1, 4: la χάρις la explica recogiendo una fórmula de ofrenda y haciendo ver que la «gracia» es la razón que fundamenta la salvación; la εἰρήνη la presenta él como un proceso de liberación, que consiste en hacer salir del presente eón malvado.

En los deseos finales expresados en sus cartas, Pablo repite las declaraciones doxológicas de paz expuestas en los *praescripta* iniciales. En 1 Tes 5, 23; Flp 4, 9; Rom 15, 33; 16, 20 (cf. Heb 13, 20), Pablo utiliza la fórmula «el Dios de paz», que marca también su impronta en Rom 15, 13; 1 Cor 14, 33; 2 Cor 13, 11; 2 Tes 3, 16. Esta fórmula se deriva quizás de la expresión *yhwh šālôm* que aparece en Jue 6, 24 y que se encuentra también en TestDan 5, 2.

Así que Pablo rodea sus cartas con el lazo del «vínculo de la paz» y acentúa el poder de cohesión del orden de la paz divina. En Rom 16, 20 utiliza la imagen apocalíptica de la lucha con el dragón (TestLev 18, 12; Ap 12, 7.12; 20, 1ss), procedente de la antigua ideología sobre el monarca, y presenta a la comunidad participando en la victoria cósmica final sobre Satanás. En 1 Tes 5, 3, Pablo –frente a una consigna de paz orientada en contra de la expectación del fin cercano– presenta la imagen de la súbita aparición de los dolores de parto (cf. Ez 13, 10; Is 66, 8).

5. Dos importantes pasajes postpaulinos son Col 1, 20 y Ef 2, 14, que delatan el lenguaje de la liturgia bautismal o pertenecen al

cántico de alabanza de Col 1, 15-20. El motivo del triunfo del Revelador sobre los poderes del cosmos –un motivo que procede de la gnosis– describe ahora la victoria del Hijo de Dios, sentado en su trono y triunfante después de su resurrección. Por eso, los bautizados no se encuentran ya bajo el dominio de esos poderes cósmicos. El documento donde quedaba constancia de sus pecados fue clavado en la cruz y fue borrado por la sangre del Hijo (Col 2, 13s). Ahora ellos pertenecen al mundo superior, un mundo en paz bajo la soberanía del Hijo (Col 1, 13.20ss).

La proclamación que se hace en Ef 2, 14 (cf. Is 9, 6; Miq 5, 4s) recoge estas ideas, pero las aplica a los que antes habían sido judíos y gentiles, y que ahora están llamados a formar parte de la Iglesia universal. El tabique de separación entre judíos y gentiles, consistente en los preceptos de la Torá, fue destruido por la muerte en la cruz (cf. Rom 7, 4; 10, 4). Desde entonces las promesas, las esperanzas e incluso el Dios del pueblo de la alianza pertenecen también a los gentiles (cf. Is 57, 19). Los judeocristianos y los cristianos gentiles han sido integrados juntos en el cuerpo de Cristo, que se extiende sobre todo el cosmos. Con los dos conceptos –tabique de separación y cuerpo– se asocian las concepciones míticas acerca del firmamento que hace de separación entre un mundo superior y un mundo inferior, y sobre una figura de *anthropos* que viene del cielo y llena el cosmos inferior y acoge en su cuerpo a la humanidad creyente. Los cristianos, puestos bajo el señorío del Cristo *Pantokrator*, tienen ahora que guardar el nuevo orden de paz. Este orden los rige (Col 3, 15) y los envuelve y une como un vínculo que abarca al universo en paz (Ef 4, 3). Bien armados para la lucha, tienen que difundir en el mundo el evangelio del reinado de la paz (Ef 6, 15; cf. Is 52, 7; Nah 2, 1; Rom 10, 15; Hech 10, 36).

Pues bien, las fórmulas epistolares de Col 1, 2; Ef 1, 2; 6, 23 reflejan esta comprensión helenística de la paz, y no ya el sentido paulino del *shalom* escatológico. Prescindiendo de los saludos iniciales en 2 Tes 1, 2; 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; Tit 1, 4, que se hallan asimilados a los de Pablo, el nuevo sentido aparece en la bendición final de 2 Tes 3, 16: el «*Kyrios* de la paz» es el universal Bienhechor y Dispensador de la salvación, a quien los cristianos deben agradecer la paz y toda felicidad, como los súbditos del imperio se las agradecen al emperador. En 2 Tim 2, 22 encontramos la expresión «perseguir la paz» (→ 2) en una serie de virtudes que obligan al dirigente de la comunidad a preocuparse –dando ejemplo– de la conducta piadosa de los creyentes.

6. En Hebreos el sentido salvífico de la paz resalta únicamente en 7, 2. En vez del concepto de paz se encuentra la idea del reposo (Heb 3s). Vemos que ya Heb 5, 6 conecta tipológicamente el nombre de Melquisedec con el sacerdocio eterno y regio del Cristo exaltado. Lo mismo que sucede en Filón y en los rabinos, se recoge el Sal 110, 4 y motivos como los que aparecen en el TestLev 8, 14; 18, 6ss. Con el tema sacerdotal se asocia el antiguo tema del rey de paz, que proporciona a su pueblo salvación y paz, después de haber sojuzgado al enemigo. Y, así, el Hijo exaltado de Dios aniquiló (Heb 2, 14s) en la cruz a la muerte, el enemigo ancestral, y liberó a los hombres de la servidumbre que los sujetaba a ella. Heb 11, 31; 12, 11.14 son parenéticos: Rajab, al proporcionar refugio seguro a los espías, es modelo de la hospitalidad exigida en 13, 2. Lo de que en el sufrimiento maduró «el fruto pacífico de la justicia» (cf. *infra*) no se refiere a una paz interna del corazón, sino a un nivel más alto de santificación. Forma parte de ella la disposición universal para la paz. La doxología de Heb 13, 20s, con el estilo de despedida litúrgica, asocia al «Dios de paz» con el Pastor regio y acentúa nuevamente el eterno ministerio de paz del Rey-Sacerdote.

Sant 2, 16 exige que se ayude activamente al miembro indigente de la comunidad y se opone a la fórmula vacía de los piadosos deseos. Ahora bien, las buenas obras prosperan únicamente en una comunidad en la que reine una paz venida de lo alto. Y, así, Sant 3, 17s (con fórmulas tomadas de la sabiduría dualista) habla acerca del fruto de la justicia (cf. Flp

1, 11; Prov 11, 30). Esta misma preocupación por la armonía plasma las exhortaciones de 1 Pe 3, 11 (que cita al Sal 34) y de 2 Pe 3, 14, refiriéndose este último pasaje a la parusía. Acompaña también a los tradicionales deseos de paz en 1 Pe 1, 2; 5, 14; 2 Pe 1, 2; 2 Jn 3; 3 Jn 15; Jds 2 y Ap 1, 4.

El segundo sello, abierto por el Cordero en Ap 6, 4, hace salir al jinete que monta el caballo rojo, con el encargo de quitar la paz de la tierra. Tan sólo después de la destrucción de la *Pax Romana* y de la sangrieta subyugación del *Imperium* anticristiano, el apocalíptico Rey-Mesías erigirá su reino supraterrenal de paz.

V. Hasler

εἰρηνικός, 3 *eirēnikos* pacífico, apacible, portador de paz*

Heb 12, 11: καρπὸν εἰρηνικὸν... ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης, «(la disciplina)... les da el fruto *apacible* de la justicia» (propiamente: el fruto de la justicia, que –después de soportado el sufrimiento– trae consigo la paz; a veces se traduce también en sentido figurado: «el fruto *saludable*»); en Sant 3, 17 se habla de la ἄνωθεν σοφία... εἰρηνική, de la sabiduría de lo alto, que es *pacífica*.

εἰρηνοποιέω *eirēnopoieō* hacer o establecer la paz*

Col 1, 20: εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, «*estableciendo la paz* por medio de su muerte en la cruz».

εἰρηνοποιός, 2 *eirēnopoios* dícese del pacificador, de quien trae o establece la paz*

Mt 5, 9: μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, «dichosos los que traen la paz»; algunas veces se traduce también como adjetivo sustantivado: «los *pacificadores*»; R. Schnackenburg, *Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5, 9) im mattäischen Kontext*: BZ 26 (1982) 161-178; Spicq, *Notes*, Suppl 229s.

εἰς *eis* con acusativo: a, hacia, hasta

1. Significado fundamental y aparición en el NT - 2. Significado espacial - 3. Significado temporal - 4. Refiriéndose a personas y cosas - 5. Detalles gramaticales.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner § 205-207; Kühner, *Grammatik* II/1, 468-471; Liddell-Scott, *s.v.*; Mayser, *Grammatik* II/2, 404-419; Moulton, *Grammar* III, 249-257, 266s; A. Oepke, εἰς, en ThWNT II, 418-432; P. F. Regard, *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du NT*, Paris 1919, 136-227; R. M. Serra, *¿εἰς = ἐν en algunos textos de los LXX?*: Claretianum 18 (1979) 291-311. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1070.

1. Originalmente εἰς designa las mismas dimensiones espaciales que → ἐν, pero con dirección hacia una meta, no como indicación de lugar sin dirección alguna. Su empleo en el NT corresponde ampliamente al uso clásico, del cual se pueden deducir también, por lo general, las expresiones que son específicas del NT (la influencia del hebreo es escasa).

La significación fundamental de εἰς así como también sus múltiples posibilidades de empleo en sentido ampliado y figurado explican la frecuentísima aparición de esta preposición en el NT (unas 1750 veces): ocupa el segundo lugar en frecuencia, después de ἐν. Se encuentra en todos los escritos, sin que se observe que tenga peculiar importancia en ninguno.

2. En sentido espacial: a) Se emplea para indicar la meta, especialmente con verbos de movimiento: *a* la casa, *a* la ciudad, *a* la sinagoga, *a* la viña (para entrar en ellas); se emplea también con nombres de ciudades y de países: *a* Jerusalén, *a* España. Son características del mundo conceptual del NT las dimenciones espaciales ampliadas: εἰς τὸν οὐρανόν, dícese de la ascensión de Cristo al cielo, en Mc 16, 19 y *passim* (de los ángeles en Lc 2, 15); εἰς τὸν κόσμον, dícese sobre todo en Juan dentro de un contexto soteriológico: Jn 3, 19, la luz vino *al* mundo (cf. 1, 9; 12, 46; 16, 28; 18, 37; 1 Tim 1, 15); Jn 10, 36, Dios envió su Hijo *al* mundo (cf. 3, 17; 17, 18; 1 Jn 4, 9).

b) Indicaciones generales de una meta: εἰς τὰ ὄρη, «a las montañas», Mc 13, 14 (en singular en 3, 13); εἰς ἀγρόν, «al campo», 16, 12; εἰς τὰς ὁδούς, «a los caminos», Lc 14, 23; εἰς ὁδόν, «para el camino», Mc 6, 8 (cf. 10, 17; Mt 10, 5); εἰς τὸ μέσον, «en medio», Mc 3, 3; 14, 60 y *passim*.

c) Aproximación a una meta: Mt 17, 27, «al mar» (a la orilla del mar, no para meterse en él); Jn 4, 5, «*a las cercanías de* una ciudad» (pero en los vv. 8 y 28, «*a* la ciudad», entrando en ella)); 20, 1.3, «*al* sepulcro» (pero en el v. 6 entró *en* el sepulcro); de ahí el sentido de ἐγγίζω εἰς, «aproximarse a un lugar».

d) Para indicar la dirección en verbos de ver: «alzar los ojos *al* cielo», Mc 6, 41; «mirándole *a* él», Hech 3, 4, y *passim*.

e) Con personas y (menos frecuentemente) con cosas: Lc 10, 36, «caer *en manos de* salteadores», Mc 4, 7, «caer *entre* espinos»; Mt 15, 24, «ser enviado *a* las ovejas». Se dice estereotipadamente de la entrada de Satanás *en* una persona: εἰσῆλθεν εἰς, Lc 22, 3; Jn 13, 27. Para caracterizar el centro de la vida de la mente: εἰς τὴν καρδίαν, «*en* el corazón», Jn 13, 2 (cf. Gál 4, 6; Ap 17, 17).

f) Para designar a los destinatarios en verbos de decir, mezclándose a menudo la idea de espacio y la de persona: Mc 5, 14, «lo contaron *en* la ciudad y *en* el campo»; Hech 23, 11, «dar testimonio *en* Jerusalén», «*en* Roma»; Mc 14, 9, «proclamar el evangelio *en* todo el mundo» (*ante* todos los pueblos, 13, 10; cf. Lc 24, 27; Rom 16, 26). De manera semejante εἰς ὑμᾶς, «*a* vosotros», 1 Tes 2, 9, y *passim*.

g) En uso metafórico, sobre todo cuando se trata de los escenarios escatológicos del NT, que son el cielo y el infierno: entrar «*en* la vida» (εἰς τὴν ζωήν, Mt 18, 8s y *passim*), «*en* la gloria» (εἰς τὴν δόξαν, Lc 24, 26 y *passim*) (concretamente: «*en* el reino de Dios, Mc 9, 47 y *passim*); ir *a* la destrucción (Ap 17, 8.11), *al* castigo eterno (Mt 25, 46), *a* la muerte (Lc 22, 33) (concretamente: ser arrojado *al* fuego, *a* la Gehenna, Mc 9, 43.45.47 y *passim*). Hay también uso metafórico en Rom 11, 32: encerrar *en* la desobediencia; 2 Cor 10, 5: reducir a cautiverio *para* obediencia. Con frecuencia el sentido local palidece: Mt 6, 13 par.; conducir *a* tentación (cf. Mc 14, 38 par.); Rom 2, 4, llevar *al* arrepentimiento; Ap 2, 22, poner *en* tribulación (cf. Mt 24, 9); 1 Tim 3, 6, incurrir *en* juicio (cf. Lc 24, 20).

La preposición se usa en expresiones de sentido adverbial: εἰς κενόν, «*en* vacío» = «inútilmente» (correr, Gál 2, 2; Flp 2, 16; esforzarse, 1 Tes 3, 5); εἰς τὰ ἄμετρα, «desmesuradamente», 2 Cor 10, 13.15.

3. En sentido temporal a) para expresar la duración en el tiempo: Lc 12, 19, *durante* muchos años; 13, 9, *en* el futuro. Es frecuente sobre todo en las fórmulas para designar la eternidad: εἰς τὸν αἰῶνα, *para* siempre, *por* toda la eternidad, Mc 3, 29; 1 Cor 8, 13 y *passim*; de manera parecida en Lc 1, 50. εἰς τὸ διηνεκές, *para* siempre, únicamente en Hebreos (7, 3 y *passim*).

b) Para expresar el momento: Hech 13, 42, *al* siguiente sábado; Lc 1, 20, *a* su tiempo; 2 Tim 1, 12, εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν, *hasta* aquel día (también con sentido final: *para* aquel día), casi siempre en contextos escatológicos.

c) Con sentido temporal/final (una meta en el tiempo): Mt 6, 34, *por* el día de mañana; 1 Tim 6, 19, *para* el futuro. εἰς τέλος indica una meta temporal y final (modal): *hasta* el fin, Mc 13, 13 y *passim*, pero en 1 Tes 2, 16 tiene el sentido de definitivamente; Jn 13, 1 *hasta* el fin o (y) *hasta* la consumación; Hech 25, 21, *hasta la* o *para la* decisión. De manera parecida, τηρέω εἰς, poner bajo custodia: *hasta* el juicio y *para* el juicio, 2 Pe 2, 4; 3, 7; Jds 6.

4. Para designar la persona o la cosa, con miras a la cual o para la cual sucede algo (una manera de acentuar el propósito o fin).

a) Con personas, en sentido amistoso y en sentido hostil: ἁμαρτάνω εἴς τινα, «pecar *contra* alguien»; ποιέω εἴς τινα, «hacer algo *a* alguien»; βλασφημέω εἴς τι, «blasfemar contra algo». Principalmente en Pablo, εἰς ἀλλήλους, «*mutuamente*», para expresar las relaciones fraternas que deben existir en las comunidades; también εἰς ὑμᾶς (ἡμᾶς), «*en* vosotros (nosotros)», para referirse al amor o a la gracia, que Dios ha demostrado (*en*) los hombres (de manera parecida, περισσεύω εἴς τινα, «conceder con abundancia a alguien»). Inversamente, εἰς αὐτόν, «*en orden a* él», muestra a Dios como el fin supremo (Rom 11, 36; 1 Cor 8, 6; Col 1, 16.20). De la misma manera, πιστεύω εἰς, «creer *en*» (Dios o Cristo: en los Sinópticos hay escasos testimonios; en Juan, más de 30), alternando el modo de expresión verbal y el de expresión nominal.

Del lenguaje helenístico de la contabilidad (Mayser, 414ss) está tomada la expresión εἰς τὸ ὄνομα, «*en* el nombre», en la fórmula bautismal (Mt 28, 19 y *passim*).

b) Con conceptos abstractos tiene sentido final: *para* (o *con el fin de*), *por*: εἰς μαρτύριον, «*para* testimonio» (sobre todo en los sinópticos); *para* memoria, Mc 14, 9 par.; *para* demostración, Rom 3, 25; *para* la gloria de Dios, 15, 7; *para* el perdón de los pecados, Hech 2, 38. Con sentido de fórmula, εἰς ἀπ(ὑπ-)άντησιν, «*al* encuentro» = (salir) al encuentro. En combinaciones pronominales fijas: εἰς τί, «¿para qué?»; εἰς τοῦτο, εἰς αὐτό, «para ello, por este motivo». Con infinitivo sustantivado: *para* azotar, Mt 20, 19 y *passim*; *para* fortalecer, Rom 1, 11; *para* reconciliación, Heb 2, 17.

c) Con sentido consecutivo (no clásico): se ha producido el efecto pretendido. Mt 3, 11: βαπτίζω εἰς μετάνοιαν, «bautizar *para* arrepentimiento». El arrepentimiento es la finalidad, pero también la consecuencia del bautismo. En Rom 6, 16 se designa εἰς θάνατον, la muerte, como consecuencia del pecado; εἰς δικαιοσύνην, la justicia, como consecuencia de la obediencia (en sentido temporal: conduce *a*; así también en Rom 5, 16.18.21; 6, 12; 2 Cor 7, 9). En muchos casos, sobre todo cuando se trata de un infinitivo sustantivado, es posible entender la construcción en sentido final o en sentido consecutivo: Habéis muerto a la ley, *de suerte que* ahora pertenecéis a otro, o *para* pertenecer ahora a otro (Rom 7, 4; en cambio, el v. 5 debe entenderse en sentido consecutivo).

5. Algunos detalles gramaticales (hebraísmos):

a) εἰς en lugar de ἐν (punto de reposo [lugar donde] como final de un movimiento): Mt 2, 23: asentarse *en* Nazaret (cf. 4, 13; Mc 13, 3). De manera parecida en Mc 1, 9: ser bautizado *en* el Jordán (propiamente, ser bautizado por *inmersión en* el Jordán; cf. Jn 9, 7, Jenofonte, Cyrop I, 3, 5). La mayoría de los ejemplos se encuentran en Lucas: Lc 4, 23: γενόμενα εἰς τὴν Καφαρναούμ, «las cosas acontecidas *en* Cafarnaún»; Hech 19, 22: ἐπέχω εἰς τὴν Ἀσίαν, «quedarse *en* Asia»; asimismo en Lc 11, 7; Hech 7, 12; 8, 40; 21, 13; pero también en Jn 1, 18: εἰς τὸν κόλπον, «*en* el seno». Hay influencia hebrea en la cita de Hech 2, 27.31.

b) εἰς con acusativo en lugar de un predicado nominal. Se trata casi siempre de hebraísmos en citas: Mc 10, 8 par.; Mt 21, 42; Lc 3, 5; Hech 13, 47; 2 Cor 6, 18 = Heb 1, 5; 8, 10. Por lo demás, casi únicamente con el verbo γίνομαι, «llegar a ser»: Lc 13, 19: εἰς δένδρον, dícese del grano de mostaza que se convierte *en* árbol; también en Hech 5, 36; Ap 8, 11; 16, 19; 1 Jn 5, 8 (cf. ya Teognis 162).

c) Raras veces en lugar de genitivo o dativo (de interés): 1 Pe 1, 11: τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα, «los sufrimientos que Cristo tuvo que padecer»; Lc 9, 13: alimentos «*para* todo el pueblo» (εἰς πάντα τὸν λαόν).

W. Elliger

εἷς, μία, ἕν *heis, mia hen* uno

1. Aparición en el NT - 2. Sobre el significado de εἷς - 3. En el lenguaje formulístico del NT - 4. En la ética y la exhortación.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; H. D. Betz (ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden 1975, 359; Indice, *s.v.*; Id., *Galatians*, Philadelphia 1979, 171-173; Bultmann, *Teología*, 113-119; Blaß-Debrunner § 247; S. S. Cohon, *The Unity of God: A Study in Hellenistic and Rabbinic Theology*: HUCA 26 (1955) 425-479; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen 1969, 168-172; A. Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966, 71ss; Ch. H. Giblin, *Three Monotheistic Texts in Paul*: CBQ 37 (1975) 527-547; W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1971, 247-249; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, 476ss; W. Holsten y otros, *Monotheismus und Polytheismus*, en RGG V, 1109-1116; E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971; R. A. Horsley, *The Background of the Confessional Formula in I Kor 8,6*: ZNW 69 (1978) 130-135; Th. Klauser, *Akklamation*, en RAC I, 216-233; N. Lohfink-J. Bergmann, *'æḥād*, en DTAT I, 207-215; R. Macuch, *Zur Vorgeschichte der Bekenntnisformel* la ilāha illā llāhu: ZDMG (1978) 20-38; Nilsson, *Geschichte* II, 569ss; E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen 1926; Id., *Der Monotheismus als politisches Problem*, en *Theologische Traktate*, München 1951, 46-147; PGL *s.v.* εἷς, θεός; Preisigke, *Wörterbuch* IV/4 (1971) *s.v.*; E. Stauffer, εἷς, en ThWNT II, 432-440; Id., θεός, *ibid.* III, 95-109; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972, 136ss. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1071.

1. εἷς aparece un total de 337 veces en el NT, pero sin que se encuentre con peculiar frecuencia en ningún escrito del NT.

2. Al numeral εἷς le corresponde relativamente gran importancia en el NT y en los escritos cristianos posteriores. Hay que mencionar sobre todo dos razones que lo explican:

a) El fenómeno gramatical que se produce en el griego de la Koiné, por el cual se amplía el uso del numeral εἷς, que cada vez más va haciendo las veces, por ejemplo, del indefinido τις («alguno»). Hay que mencionar además la influencia del uso semítico (cf. Blaß-Debrunner § 247; Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 3.4).

b) Es teológicamente importante para la religión, la filosofía y la política antiguas la influencia de las categorías fundamentales de pensamiento: unidad - pluralidad. El cristianismo primitivo comparte plenamente la preferencia, común en todo el mundo antiguo, por la unidad y la valoración negativa que se hace de la pluralidad en sus diversas manifestaciones.

3. Esta manera teológica de pensar se refleja principalmente en el lenguaje formulístico del NT.

a) El cristianismo primitivo acepta conscientemente del judaísmo (Dt 6, 4; cf. DTAT I, 207-215; Billerbeck II, 28-30) la fórmula monoteísta: εἷς ὁ θεός, «Dios es *uno*». Esta fórmula se halla también muy difundida en los escritos helenísticos (cf. bibliografía). Según Mc 12, 29.32 Jesús aprobó expresamente la fórmula judía del monoteísmo (de otra manera, los paralelos Mt 22, 37; Lc 10, 26). La fórmula se cita también en el judeocristianismo (Sant 2, 19; PsClem Ep. Petri 2, 1; PsClem Hom 13, 15). La fórmula se halla reconocida igualmente en los evangelistas (Mc 2, 7; 10, 18 par.; 12, 29.32; Mt 23, 9: Jn 8, 41) y en Pablo (Rom 3, 30; 1 Cor 8, 4.6; Gál 3, 20; cf. también 1 Tes 1, 9; 1 Cor 12, 2; Gál 4, 8) y en las cartas deuteropaulinas (Ef 4, 6; 1 Tim 2, 5). El desarrollo característicamente cristiano puede verse luego en la ampliación de las fórmulas y en la integración de la cristología y la soteriología.

b) Las fórmulas ampliadas muestran en primer lugar la integración de la cristología: junto a «*un solo* Dios» se sitúa «*un solo* Kyrios Jesús» (1 Cor 8.6 con v.l.; 1 Tim 2, 5; Mt 23, 8-10). La fórmula del monoteísmo se varía con el fin de afirmar, junto a la unicidad de Dios, el lugar único y singular de Cristo (Sant 4, 12; Mt 23, 8-10). Como fundamento de esa posición de dignidad de Cristo, puede hacerse referencia al singularísimo sacrificio de Cristo (2 Cor 5, 14; Jn 11, 50; 1 Tim 2, 5s; Heb 2, 11; 10, 12.14; cf. Mc 12, 6). Puede aducirse, además, la tipología Adán-Cristo (Rom 5, 12-19; 1 Tim 2, 5; cf. Hech 17, 26.31). El evangelio de Juan, con ayuda de la fórmula del monoteísmo, elabora y realza la unidad de Dios y Cristo (Jn 10, 30; 17, 11.21.22.23).

c) La cristología arrastra de nuevo tras de sí a la soteriología (1 Cor 8, 6). Y, así, la redención misma se concibe de diversas formas como restauración de la unidad. En la teología paulina, el redimido es incorporado al cuerpo de Cristo, que es «*un solo cuerpo*» (ἓν σῶμα), es decir, es incorporado a la Iglesia (Rom 12, 4s; 1 Cor 6, 16s; 10, 17; 12, 12.13.14; Gál 3, 16.28). Las deuteropaulinas desarrollan esta doctrina acerca de la Iglesia, efectuando nuevas ampliaciones de la fórmula (Col 3, 14s; Ef 2, 14-22: 4, 3-6). Al cuerpo, que es «*un solo* cuerpo», le corresponde el Espíritu, que es «*un solo* Espíritu» (Ef 4, 3s; cf. 2, 18; 1 Cor 6, 17; 12, 9.11; Flp 1, 27). Principalmente fórmulas como «*un solo* Señor, *una sola* fe, *un solo* bautismo» y, ya en 1 Cor 10, 17, «*un solo* pan, *un solo* cuerpo» muestran la función de tales fórmulas: sirven para la restauración o la conservación de la unidad eclesial en la lucha contra la herejía y la división de la Iglesia. En Pablo aparece ya esta tendencia en la Carta a los gálatas: *un solo* Dios (3, 20), un solo Cristo (3, 16), un solo apóstol (1, 1; cf. 1 Tim 2, 5-7), un solo evangelio (1, 6s), una sola Iglesia (3, 26-28; 5, 6; 6, 15), un solo fruto del Espíritu (5, 22s). La idea de la unidad es determinante para todo el proceder de Pablo en su actividad misionera y de política eclesial, de la misma manera que también la redención consumada puede equipararse con la unidad de todas las cosas en Dios (1 Cor 15, 20ss). Tendencias teológicas parecidas se observan en el evangelio de Juan (10, 16; 11, 50-52; 17, 21, etc.; cf. 1 Jn 5, 8).

4. En relación íntima con la idea de la redención, vemos que la ética y la parenesis llevan también la impronta de la idea de la unidad (por ejemplo, Rom 15, 6; Flp 1, 27; 2, 2). En cuanto a la ética de la sexualidad, sigue teniendo validez la antigua doctrina de la creación que habla de μία σάρξ («*una sola* carne»). La doctrina de la creación del hombre como «varón» y «mujer» (ἄρσεν καὶ θῆλυ) prevé que esta dualidad se trasforme en unidad mediante la unión sexual. Según esto, en la unión hay un elemento soteriológico (Mc 10, 1-12 par., con cita y exégesis de Gén 1, 27; 2, 24). Por esta razón está prohibido el divorcio como reincidencia en la dualidad (Mc 10, 9). Pablo utiliza la misma doctrina contra la práctica de los corintios de tener relaciones sexuales con prostitutas: la μία σάρξ con la prostituta es incompatible con la participación en un solo cuerpo y en «*un solo* Espíritu» del Redentor Cristo (1 Cor 6, 16s). Positivamente, la doctrina de la μία σάρξ se aduce en Ef 5, 31-33 para fundamentar la monogamia (cf. también 1 Tim 3, 2; 5, 9; Tit 1, 6). En general, las fórmulas de la unidad pueden usarse parenéticamente de las más diversas maneras: para la reducción de la Torá al mandamiento del amor (Gál 5, 14; cf. 6, 2), en la prohibición de juzgar al prójimo (Sant 4, 12) y en la prohibición de que los discípulos se asignen a sí mismos títulos de dignidad (Mt 23, 8-10).

H. D. Betz

εἰσάγω *eisagō* hacer entrar, llevar, traer*

El verbo aparece 11 veces en el NT, de las que 3 corresponden al evangelio de Lucas y 6 a Hechos: *hacer entrar* (Lc 14, 21; 22, 54; Jn 18, 16; Hech 9, 8, juntamente con χειραγωγοῦντες, «llevar de la mano»; 21, 28.29.37; 22, 24; Heb 1, 6; *traer* (Lc 2, 27: τὸ παιδίον Ἰησοῦν); Hech 7, 45.

εἰσακούω *eisakouō* oír a, obedecer, escuchar*

Cuando se refiere a que las oraciones son escuchadas, el verbo se usa siempre en pasiva: Mt 6, 7; Lc 1, 13 (cf. Dan 10, 12 LXX); Hech 10, 31; Heb 5, 7: εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, «él fue *escuchado* (y liberado) de su angustia»; *oír a, obedecer*: 1 Cor 14, 21 (cf. Is 28, 12 LXX).

εἰσδέχομαι *eisdechomai* recibir, acoger, aceptar*

2 Cor 6, 17: κἀγὼ εισδέξομαι ὑμᾶς (cita de Ez 20, 34 LXX), «yo entonces os *recibiré*».

εἴσειμι *eiseimi* entrar*

Hech 3, 3; 21, 26: εἰς τὸ ἱερόν; Heb 9, 6: εἰς τὴν πρώτην σκηνήν; con πρός, Hech 21, 18: εἰσῄει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον, «Pablo *entró* con nosotros a ver a Santiago».

εἰσέρχομαι *eiserchomai* ir a, entrar, penetrar

1. Empleo local - 2. Entrar en el reino de Dios; ideas afines - 3. Pablo - 4. Hebreos - 5. Varios.

Bibl.: J. Schneider, εἰσέρχομαι, en ThWNT II, 673-676.

1. a) εἰσέρχομαι con indicación de lugar aparece principalmente en los evangelios y en Hechos. El uso en sentido local es raro en Q, pero frecuente en Lucas/Hechos. εἰσέρχομαι puede usarse también en sentido absoluto (por ejemplo, Lc 11, 37).

b) Combinaciones de εἰσέρχομαι con εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ, etc. (Mc 2, 26; cf. 1, 21; 3, 1; 11, 11.15; Lc 1, 9; 4, 16) recuerdan maneras de hablar del AT (por ejemplo, Sal 5, 8 LXX). Mateo no emplea nunca el término de manera espontánea, y además lo suprime en 12, 9 par. Mc 3, 1, mientras que Lucas lo tiene incluso en casos en que no sigue a Marcos.

c) εἰσέρχομαι en conbinación con *personas* aparece especialmente cuando el sujeto es (son) un (unos) espíritu(s) maligno(s) y adquiere el sentido de *entrar en posesión* de una persona: Mc 9, 25; Mt 12, 45 par. Lc 11, 26 (Q). En Mc 5, 12s par. Lc 8, 32 (a diferencia de Mateo), los espíritus entran en un rebaño de cerdos.

De manera parecida se dice de Judas que Satanás entró en posesión de él: Lc 22, 3; Jn 13, 27. Ambos evangelios muestran que, con la traición, entra en escena el poder mismo de las tinieblas (Lc 22, 53). Lc 22, 3 (redaccional) se refiere a 4, 13 («hasta el momento oportuno», también redaccional). Lc 22, 4 relaciona la intervención de Satanás con la ejecución de la traición. Por el contrario, en Jn 13, 26 el Revelador da la señal para la intervención de Satanás, que se halla también bajo el señorío de Cristo.

Es notable que en el NT falte la idea de la entrada de Dios (del Espíritu) en el hombre (con excepción únicamente de Ap 11, 11, pero en este caso en una cita referida a la resurrección; además, la frase está construida con ἐν); por el contrario, cf. , por ejemplo, Sab 1, 4; Josefo, Ant IV, 121. Esto es, evidentemente, el reflejo lingüístico de que Dios no llega al hombre como para posesionarse de él.

2. Es teológicamente interesante la expresión que habla de «*entrar* en el reino de Dios», expresión que tiene su lugar de origen en la predicación de Jesús y en su comprensión de la → βασιλεία. Según Mc 10, 15 (cf. Lc 18, 17 a diferencia de Mateo), la entrada en la *basileia* está asociada con el acceso a Jesús. En el espacio abierto por Jesús entra el hombre y con ello adquiere ya desde ahora participación en la futura *basileia*. La condición para la entrada se precisa en el sentido de que *no hay* condición: recibir la *basileia* como un niño significa que uno deja que ésta se le conceda graciosamente. La relación íntima entre el acceso a Jesús y la entrada en la *basileia* aparece todavía más claramente en Mc 10, 23-25 (el discipulado, cf. 10, 22).

Parece que Lucas adopta una postura crítica ante esa manera de hablar. La recoge únicamente en 18, 25.17, donde la toma de Marcos, pero en Lc 11, 52 [... εἰς τὴν γνῶσιν] modifica la sentencia de Q que aparece en Mt 23, 13. Mateo emplea a menudo εἰσέρχομαι εἰς (con βασιλεία τῶν οὐρανῶν). El acento recae ahora sobre las condiciones: Mt 18, 3 (cf. Mc 10, 15) menciona la conversión (claro que en un nivel pre-mateico στραφῆτε podría ser la traducción de una expresión aramea que expresara «de nuevo»). Aparecen condiciones claras en Mt 5, 20 (redaccional); 7, 21 (redaccional). Tiene afinidad con Mt 18, 3; Mc 10, 15 el pasaje de Jn 3, 5: el «nacer del agua y del Espíritu» (es decir, el bautismo) concede la entrada en la *basileia*. Esta palabra pre-joánica se interpreta joánicamente en 3, 3 con lo de «nacer de lo alto», donde ἰδεῖν sustituye a εἰσέρχομαι. Parece que Hech 14, 22 presupone que la muerte individual es el instante de la *entrada* en la *basileia*. Es difícil de entender Mt 23, 13 (cf. Lc 11, 52 !): el poder de las llaves, que tienen los fariseos, ¿será la recta interpretación de la Torá y, por tanto, ellos, con su exclusivismo, no dejan entrar a los «laicos» en la *basileia* (presente)? ¿O será ya la interpretación de la ley, como tal, el obstáculo decisivo? (Esto es lo que probablemente piensa Mateo).

De *entrar* en la ζωή (entendida escatológicamente) habla Mc 9, 43-47 (cf. Mt 18, 8s; a diferencia de Lucas). Mateo, en una adición, interpreta lo que dice Marcos de «heredar» la vida eterna (Mt 19, 16 a diferencia de Mc 10, 17), y habla de «*entrar* en la vida», que tiene una condición: la de guardar los mandamientos (Mt 19, 17). Debe entenderse en sentido puramente escatológico lo de «*entrar* en el gozo de tu Señor» (Mt 25, 21.23 a diferencia de Lucas [Q]) (cf. especialmente Mt 25, 30). De manera parecida el Apocalipsis (21, 27; 22, 14) habla de *entrar* en la Jerusalén celestial (cf. Mt 27, 53: en la ciudad santa).

3. Pablo usa el verbo εἰσέρχομαι para referirse a la entrada de extraños en la asamblea de la comunidad (1 Cor 14, 23s; cf. Sant 2, 3: εἰς συναγωγήν). Es importante Rom 5, 12: «por medio de un hombre *entró* el pecado en el mundo». Se trata de la acción de apoderarse (→ 1.c), de la acción por la que el poder del pecado penetró en el mundo. El anacoluto de 5, 12ss muestra que Pablo no puede hablar de la penetración de la gracia, porque ésta no llega al mundo para apoderarse de él. εἰσέρχομαι se usa en sentido absoluto en Rom 11, 25 para referirse a los gentiles, y significa para Pablo que las naciones del mundo llegan a la salvación (referencia a la misión; escatología dialéctica).

4. εἰσέρχομαι εἰς τὴν κατάπαυσιν aparece exclusivamente en la Carta a los hebreos (3, 11.18s; 4, 1.3.5.6.10s; cf. Sal 94, 11 LXX). La condición para la entrada en el reposo es la fe (= obediencia, cf. 3, 18s; 4, 6.11). Sobrepasando la manera de hablar del AT (acerca del sumo sacerdote que *entra* en el lugar santísimo, cf. 9, 12), 6, 19s; 9, 12 ó 24 hablan de Cristo que *ha entrado* en el lugar santísimo o en el cielo. El es la razón de nuestra esperanza, que nos «ancla» (6, 19) en el lugar santísimo, adonde *ha entrado* Cristo «abriendo el camino» (6, 20). Es único en el NT el uso en Heb 10, 5 de la expresión εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον para referirse a la encarnación del Cristo preexistente (sobre la idea cf. Jn 1, 9; 3, 19, etc., pero en estos casos no se emplea nunca εἰσέρχομαι).

5. En Lc 24, 26 el camino del sufrimiento recorrido por Jesús es su camino para entrar en la gloria celestial (análogamente lo es también el camino del discípulo en Hech 14, 22), un camino que se consuma con la resurrección. Sant 5, 4 recuerda la manera de hablar del AT, cf. Sal 87, 3 LXX. Según Ap 3, 20, Cristo (cf. 3, 14; 1, 4-6) está a la puerta; el que la abra tendrá comunión (de mesa) con él (es una imagen del convite de gozo al fin de los tiempos, cf. 3, 21). La *entrada* de Cristo en el hombre tiene como condición el celo y el arrepentimiento (3, 19), y como consecuencia, la victoria (3, 21). Cf. la *entrada* de Jesús en el hombre en Mt 8, 8 par. (Q); Lc 7, 36; 11, 37; 19, 7; en estos casos εισέρχομαι tiene, seguramente, un significado más que local. Por otro lado, según Jn 10, 9, Jesús mismo es la puerta por la que el creyente *entra* en su salvación (cf. lo que se dice sobre *entrar* por la puerta estrecha en Mt 7, 13 par. Lc 13, 24 [Q]).

H. Weder

εἰσκαλέομαι *eiskaleomai* invitar a entrar*

Hech 10, 23: εἰσκαλεσάμενος οὖν αὐτοὺς ἐξένισεν, «los *invitó a entrar* y los hospedó».

εἴσοδος, ου, ἡ *eisodos* entrada, acogida, acceso*

En Pablo en la expresión: εἴσοδος... πρὸς ὑμᾶς, «la *acogida*... por parte de vosotros» (1

Tes 1, 9; 2, 1); dícese de la *entrada* en el santuario (εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων, Heb 10, 19); en la construcción πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ, «antes de su *venida* (de Jesús)», dícese de la predicación de arrepentimiento realizada por Juan como preparación del camino para la llegada de Jesús (Hech 13, 24); ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν, «la *entrada* en el reino eterno» (2 Pe 1, 11).

εἰσπηδάω *eispēdaō* entrar de un salto, entrar corriendo*

Hech 16, 29: αἰτήσας δὲ φῶτα εἰσεπήδησεν, «pidió luz y entró corriendo (en la prisión)»; 14, 14 v.l. Ch. Burchard, *Fußnoten zum neutestamentlichen Griechisch* II: ZNW 69 (1978) 143-157, esp. 155.

εἰσπορεύομαι *eisporeuomai* ir a, entrar, aparecer*

El verbo aparece 18 veces en el NT, de las que 8 corresponden a Marcos, 5 a Lucas, 4 a Hechos y 1 a Mateo. En construcción con εἰς: Mc 1, 21: «entrar en Cafarnaún»; 6, 56: «entrar en las aldeas, ciudades o caseríos»; 11, 2: «en la aldea»; Lc 22, 10: «en la casa»; cf. Hech 3, 2; 9, 28 (εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος); en sentido figurado en Mt 15, 17: «entrar en la boca» (par. Mc 7, 19; cf. 7, 15.18); dícese de la *entrada* en el reino de Dios (v.l. εἰσελεύσονται) en Lc 18, 24. Con κατά: Hech 8, 3: κατὰ τοὺς οἴκους, «de casa en casa»; la indicación del lugar se expresa mediante una subordinada: ὅπου ἦν τὸ παιδίον, «donde estaba la niña» (Mc 5, 40); con πρός, «los que llegaban a él» (Hech 28, 30); con atracción del pronombre relativo: κώμην, ἐν ᾗ εἰσπορευόμενοι εὑρήσετε, «a la aldea, donde *al entrar* encontraréis...». Se usa en sentido absoluto, con el significado de *aparecer* (los deseos; Mc 14, 19); dícese de *los que entran* (en una casa; Lc 8, 16; 11, 33).

H. Balz

εἰστρέχω *eistrechō* adentro*

Hech 12, 14: εἰσδραμοῦσα, «*ella* (la criada Rode) *volvió corriendo*».

εἰσφέρω *eispherō* llevar, traer, meter*

En Lc 5, 18.19 dícese del paralítico al que tenían que *llevar* adentro de la casa; 12, 11: ὅταν εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγάς, «cuando *os arrastren* (con violencia) a las sinagogas»; 1 Tim 6, 7: «nada *hemos traído* al mundo»; Heb 13, 11: «la sangre *es llevada* al lugar santo por el sumo sacerdote como ofrenda por el pecado»; en sentido figurado: «¡no nos *metas* en tentación!» (Mt 6, 13 par. Lc 11, 4); ξενίζοντα... εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν, «*traes* a nuestros oídos cosas extrañas» (Hech 17, 20).

εἶτα, εἶτεν *eita, eiten* (adv.) luego, después, además*

Aparece 15 veces en el NT: en sentido temporal, para enlazar: *luego, después*: Mc 4, 17; 8, 25; Lc 8, 12; Jn 13, 5; 19, 27; 20, 27; Sant 1, 15; en enumeraciones: πρῶτον... εἶτα (... εἶτα), «en primer lugar... *luego* (... *luego*): Mc 4, 28 (bis); 1 Tim 2, 13; 3, 10; cf. 1 Cor 15, 5; ἔπειτα... εἶτα, «luego... *además*», 15, 7; «entonces... *finalmente*», 15, 24; εἶτα en Heb 12, 9 introduce un pensamiento nuevo: *además, a parte de eso*. La forma εἶτεν aparece únicamente en Mc 4, 28 (dos veces como v.l.).

εἴτε *eite* si... o, sea que... o bien sea que...

Aparece 65 veces en el NT, de ellas 27 veces en 1 Corintios y 14 veces en 2 Corintios, pero no se encuentra en los evangelios ni en Hechos. Como conjunción disyuntiva, εἴτε... εἴτε separa entre sí enunciados, al mismo tiempo que los enlaza (= *sive... sive*; cf. Blaß-Debrunner § 446, 3), por ejemplo, en 1 Cor 12, 13 (cuatro veces); 2 Cor 1, 6 (dos veces); 5, 9 (dos veces); Flp 1, 27 (dos veces). Pablo usa frecuentemente εἴτε... εἴτε como conjunción que introduce condiciones hipotéticas (cf. Blaß-Debrunner § 454, 3), principalmente en enumeraciones –con o sin verbo–, por ejemplo, Rom 12, 6-8; 1 Cor 3, 22 (ocho veces); 10, 31 (tres veces); cf. Col 1, 16 (cuatro

veces); 1 Pe 2, 13.14; un εἴτε solo aparece únicamente en 1 Cor 14, 27 (cf. el δέ que proporciona la continuidad, en el v. 29).

εἶτεν *eiten* entonces, luego

→ εἶτα.

εἴωθα *eiōtha* (perfecto con significado de presente) acostumbrar*

Pluscuamperfecto en Mt 27, 15: εἰώθει ὁ ἡγεμών, «el gobernador *solía*...»; Mc 10, 1: ὡς εἰώθει, «como *solía hacer*»; Lc 4, 16: κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ, «según su *costumbre*»; cf. Hech 17, 2.

ἐκ (ἐξ) *ek (ex)* con genitivo de, desde, por causa de, por medio de

1. Significado fundamental y aparición en el NT – 2. ἐκ con significado local – 3. ἐκ con significado temporal – 4. ἐκ en sentido figurado – 5. Otros usos.

Bibl.: Cf. la bibliografía mencionada en relación con otras preposiciones; cf. además, las referencias en ThWNT II, 64.418s; V, 724; VI, 53.720; Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner, *s.v.*; Johannessohn, *Präpositionen*, 284-293; Mayser, *Grammatik* II/2, 382-390; Morgenthaler, *Statistik*, 14s, 160; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of NT Greek*, Cambridge ^{2}1959 (reimpresión), 71-74; Moulton-Milligan, *s.v.*; Radermacher, *Grammatik*, 125s., 139; Robertson, *Grammar*, 596-600; N. Turner, *Grammatical Insights into the NT*, Edinburgh 1965, 6, 29, 58, 107s; C. A. Wahl, *Clavis Novi Testamenti Philologica*, Leipzig ^{1}1843, *s.v.*; Id., *Clavis Librorum Veteris Testamenti Apocryphorum Philologica. Indicen verborum in libris pseudoepigraphis usurpatorum adiecit J. B. Bauer*, Graz 1972, *s.v.*

1. ἐκ (ἐξ ante una vocal) es una preposición que rige genitivo. Tiene un significado fundamental espacial y designa o bien la salida del interior de un objeto o lugar, o bien en general la salida desde un punto. Lo mismo que en la lengua clásica, vemos que también en el NT se asocia con ἐκ mucho que no es espacial, es decir, un sentido temporal y diversos aspectos de un sentido figurado. ἐκ coincide a menudo en cuanto al significado con ἀπό, que está documentada 645 veces en el NT y no ha llegado a ser desplazada por ἐκ.

La preposición ἐκ aparece 915 veces en el NT, de las cuales 336 corresponden a los escritos joánicos (el evangelio de Juan, las tres Cartas de Juan y el Apocalipsis). Concretamente, esta preposición se usa de la siguiente manera en el NT:

2. Con significado *local*: se asocia a menudo con verbos de movimiento (βαίνω, ἔρχομαι, ἥκω, φεύγω, χωρίζω), llamada (καλέω) o liberación (σῴζω, ῥύομαι). En contra de nuestra sensibilidad lingüística moderna, la preposición ἐκ puede responder también a la pregunta «¿dónde?», de tal manera que ἐκ δεξιῶν (Mc 10, 37.40 par. y *passim* → δεξιός) indica el lugar en donde. Hay que diferenciar de esto aquellos ejemplos en los que ἐκ se usa, por atracción, con el mismo sentido que ἐν: en Col 4, 16 los destinatarios de Colosenses deben leer la carta que se encuentra *en* Laodicea, enviada allí por el autor de Colosenses, y que debe serles enviada a ellos *desde* Laodicea, lo mismo que la Carta a colosenses debe ser enviada a Laodicea; cf. algo parecido en Mt 24, 17; Lc 11, 13.

3. ἐκ con significado *temporal* (*desde*) aparece en expresiones como ἐκ νεότητος (Mc 10, 20 par.; Hech 26, 4); ἐξ ἀρχῆς (Jn 6, 64; 16, 4) y *passim*. A veces es bastante difícil distinguir entre entre el ἐκ temporal y el causal (→ 4.a); cf. ἐκ τούτου en Jn 6, 66 (esta expresión tiene en Jn 19, 12 un sentido clarísimamente causal) o la antigua fórmula cristológica (adopcionista) de Rom 1, 3s, que habla de la filiación divina de Jesús *desde / a consecuencia de* la resurrección de entre los muertos (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν).

4. El significado *figurado* de ἐκ brota de su significado fundamental local. Se ha formado en diversas direcciones (las cuales, claro está, coinciden frecuentemente):

a) Sentido causal: véanse los ejemplos ofrecidos en → 3 y también Ap 16, 10. Además, algunos verbos (en la voz pasiva) introducen con ἐκ la razón de la acción verbal (ἀδικέω, γεμίζω, λυπέω, πληρόω, πλουτέω, μεθύω,

πυρόω, ζημιόω). En todos estos casos el significado de ἐκ coincide con el de διά y ὑπό.

Tiene también matiz causal, juntamente con sentido instrumental, la expresión ἐκ πίστεως (→ πίστις), que se encuentra en los escritos paulinos (cf. Blaß-Debrunner § 195, 1e), porque la fe en Pablo es el medio por el que se logra la justificación. Puesto que, en Pablo, ἐκ πίστεως expresa formulariamente el sentimiento existencial del cristiano en el mundo, ἐκ incluye también en este contexto un aspecto modal (→ b).

b) Sentido modal: aquí ἐκ πίστεως debe traducirse: «*por* fe». La alternancia de las preposiciones en Rom 1, 18 (cf. 2 Cor 2, 16; Sal 83, 8 LXX) ἐκ πίστεως εἰς πίστιν tiene una función retórica, exactamente igual que la tiene la alternancia de ἐκ πίστεως - διὰ πίστεως en Rom 3, 30 (cf. también la alternancia de ἐκ y διά en Rom 3, 22.25; 4, 13.16; 10, 17; Gál 2, 16; 3, 24.26, y *passim)*. En ambos casos hay que acentuar lo de «por fe». Por el contrario, no hay que recomendar una «teología de las preposiciones» (de otra manera piensa Turner, 107s). Cuando el apóstol, al dilucidar el problema de la justificación, declara: «La ley no es ἐκ πίστεως» (Gál 3, 12) o: «En efecto, los que son *por* las obras de la ley [= los de las obras de la ley] (ἐξ ἔργων νόμου) están bajo maldición» (Gál 3, 10; cf. 2, 16), entonces Pablo, al usar de esta manera la preposición, se acerca al uso de ἐκ en los escritos joánicos, los cuales se sirven de esta preposición para expresar el origen.

El sentido modal, además de aparecer en los escritos paulinos, se encuentra también en Mt 12, 37 (¡en relación con la temática de la justificación!); Lc 19, 22; Ap 20, 12, y debe traducirse en estos pasajes por *de acuerdo con*. En su lugar puede aparecer el dativo de modo (Blaß-Debrunner § 198) o una construcción con διά o κατά.

c) De origen: Juan indica el origen con las expresiones εἶναι ἐκ y también, para referirse al creyente, con la expresión γεγεννῆσθαι ἐκ (→ γεννάω) o, para referirse al Revelador, ἔρχεσθαι ἐκ. De esta manera, formula un enunciado sobre la manera de ser de la persona de que se trate: una manera de ser que se marca constantemente en sus palabras y en sus acciones. Por tanto, la preposición ἐκ (y ἀπό) sirve a Juan, sobre el trasfondo de su propio dualismo cósmico, para calificar a las diversas figuras mediante la indicación de sus respectivos orígenes. Los pasajes mencionados en → d guardan estrecha relación con este matiz de significado.

d) De procedencia: ἐκ designa (sin diferencia de significado con respecto a ἀπό) la procedencia (física) de una persona; cf. ἐκ Ναζαρέθ (Jn 1, 46); ἐκ γένους Ἰσραήλ (Flp 3, 5, y *passim*). Aquí hay que mencionar también las expresiones sustantivadas como οἱ ἐξ Ἰσραήλ (Rom 9, 6); οἱ ἐκ (τῆς) περιτομῆς (Rom 4, 12; Gál 2, 12; Hech 11, 12; [Tit 1, 10]); οἱ ἐκ νόμου (Rom 4, 14.[16]); οἱ ἐκ πίστεως (Gál 3, 7.9; [Rom 4, 16]). En los ejemplos mencionados últimamente la pertenencia se expresa mediante la indicación de la procedencia. Ahora bien, esto sucede también principalmente, cuando la construcción con ἐκ sustituye al genitivo partitivo (→ e; cf. Bauer, *s.v.* 4).

e) El genitivo partitivo ha quedado notablemente relegado en el NT, siendo sustituido en muchos casos por una construcción con ἐκ (ἀπό). Esta construcción se observa con especial frecuencia en los escritos joánicos, donde el genitivo partitivo llega a hacer incluso las veces de sujeto (Jn 7, 40; 16, 17; Ap 11, 9 - pero cf. también Hech 19, 33) y de objeto (2 Jn 4 - pero cf. también Mt 23, 34; Lc 11, 49). La construcción con ἐκ (ἀπό) para sustituir al genitivo partitivo es inusitada en el griego clásico, pero es usual en las lenguas semíticas (*min* en hebreo y arameo), en el griego de la LXX (Johannessohn, 287) y en la Koiné (cf. Radermacher en Robertson, *Grammar*, 1379 a propósito de la Koiné).

5. Otros usos: en el NT la construcción con ἐκ sustituye al genitivo subjetivo en Jn 3, 25; 2 Cor 8, 7; al genitivo de precio en Mt 20, 2; Hech 1, 18. Además, se designa con ἐκ la materia de que está hecha una cosa: Mt 27, 29; Jn 19, 2; 1 Cor 15, 47; quizás también 1 Cor 11, 12. Asimismo, ἐκ aparece en toda clase de construcciones adverbiales: Bauer *s.v.* 6.c.

G. Lüdemann

ἕκαστος, 3 *hekastos* cada uno, cada

1. Aparición en el NT - 2. Significado fundamental - 3. Contenido semántico especial.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner § 64, 6; 305, 164, 1; 275; L. Lazzeroni, "Ἕκαστος. *Ipotesi sull'etimologia del greco* ἕκαστος: ASNSP 25 (1956) 136-141.

1. El pronombre aparece en el NT unas 80 veces. Se emplea como adjetivo (Lc 6, 44; Jn 19, 23; Heb 3, 13; Ap 22, 2), pero en la inmensa mayoría de los casos se utiliza como adjetivo sustantivado. En calidad de tal aparece seguido frecuentemente de un genitivo partitivo (Lc 13, 15; Hech 2, 3.38 y *passim*; Rom 14, 12 y *passim*; 1 Cor 1, 12; 1 Tes 2, 11 y *passim*). Algunos escritos (cf. Lc 4, 40; 16, 5; Hech 2, 3.6; 17, 27; 20, 31; 21, 19.26; Ef 4, 7.16; 5, 33) prefieren la forma reforzada εἷς ἕκαστος, *cada uno* (además: Mt 26, 22; 1 Cor 12, 18; Col 4, 6; 1 Tes 2, 11; 2 Tes 1, 3; Ap 21, 21). Aisladamente se encuentran vulgarismos como ἀνὰ εἷς ἕκαστος = cada uno (Ap 21, 21); καθ' ἓν ἕκαστον = uno por uno = detalladamente (Hech 21, 19).

2. ἕκαστος se refiere a las diversas partes de una totalidad. Este significado lo vemos por la comparación con πᾶς. Delante de un sustantivo sin artículo (cf. Mt 3, 10: πᾶν δένδρον) πᾶς significa «cada», pudiéndose tratar de «uno cualquiera» del conjunto (Blaß-Debrunner § 275, 3). En cambio, ἕκαστος concreta más, realza de entre la generalidad, expresa la particularidad (por medio de la llamada o la oferta) de cada cosa en concreto y da de esta manera un matiz más directo y personal a los enunciados.

Esta preocupación directa y particular por cada uno, como significado fundamental, aparece en el uso de ἕκαστος en los *escritos paulinos*. Pablo se dirige a *cada uno* de sus destinatarios, cuando da instrucciones (Rom 12, 3; 14, 5; 15, 2; 1 Cor 3, 5.10; 7, 2.17.20.24; 16, 2; 2 Cor 9, 7; Gál 6, 4.5; Flp 2, 4; 1 Tes 4, 4). También en las amonestaciones (1 Cor 1, 12; 11, 21; 1 Tes 2, 11) se dirige la palabra a *cada uno* personalmente. *Cada uno* ha recibido de Dios un don de gracia (1 Cor 7, 7; cf. Rom 12, 3; 1 Cor 3, 5; 7, 20; 12, 7.11; 15, 38). Es necesario que *cada uno* «esté plenamente convencido en su propia opinión» (Rom 14, 5); que «*cada uno* de nosotros... sirva al prójimo» (15, 2); que *cada uno* mire «cómo edifica encima» (1 Cor 3, 10); porque «la obra de *cada uno*» se ha de revelar (3, 13); Dios «retribuirá a *cada uno* según sus obras» (Rom 2, 6), una vez que «*cada uno* de nosotros» haya dado «cuenta de sí mismo a Dios» (14, 12). Pablo se dirige a todos en sus comunidades, y mediante ἕκαστος individualiza sus palabras y se dirige a cada uno en particular.

Este uso del término es tan corriente en los *Sinópticos* (Mc 13, 34; Mt 16, 27; 18, 35; 25, 15; Lc 2, 3; 6, 44; 13, 15; cf. Hech 2, 38; 3, 26; 11, 29; 17, 27) como en *Juan* (16, 32; cf. 7, 53) y en los *demás escritos* en los que aparece también el pronombre (Ef 4, 7.16.25; 5, 33; 6, 8; Col 4, 6; Heb 6, 11; cf. 3, 13: καθ' ἑκάστην ἡμέραν, *cada día*; 8, 11; 11, 21; Sant 1, 14; 1 Pe 1, 17; 4, 10; Ap 2, 23 y *passim*).

3. El término ἕκαστος, que tanto se usa en todo el NT, podría tener un significado especial en el marco de la idea paulina del → σῶμα (cf. 1 Cor 12, 18). Partiendo de su significado básico, este término era particularmente adecuado para que Pablo expresara con él la idea de la vocación y la responsabilidad del individuo, de cada individuo, con respecto a la totalidad, a la Iglesia.

F. G. Untergaßmair

ἑκάστοτε *hecastote* (adv.) en todo momento, siempre*

2 Pe 1, 15: ἑκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς, «que *en todo tiempo* podáis...».

ἑκατόν *hekaton* cien, ciento*

1. Como simple numeral, ἑκατον aparece únicamente en Jn 19, 39 («de unas *cien* libras de peso») y en Lc 16, 6s (cuantías de deudas). En la mayoría de los casos, el término tiene significado simbólico.

Simboliza una *cantidad muy grande* en Mc 4, 8.20 par. Mt 13, 8.23, porque indica en estos casos el porcentaje más alto del rendimiento. El mismo aspecto aparece también en la forma ἑκατονταπλασίων (*cien veces* en el sentido de «abundantísimamente», en Mc 10, 30 par. Mt 19, 29 v.l.; Lc 8, 8 par. Mc 4, 8).

En Mt 18, 12 par. Lc 15, 4 (Q) lo que destaca en primer plano es la idea de *totalidad*. Si de la totalidad del rebaño se pierde una sola oveja, el pastor deja a las 99 en el desierto (o en la montaña) para buscar a esa sola oveja. Ahora bien, las relaciones numéricas simbolizan al mismo tiempo (aunque de manera subordinada) la insignificancia de esa sola oveja. Así que en ἑκατόν se escucha también la idea de un gran número. La idea de totalidad destaca en Mc 6, 40 (tanto Mateo como Lucas difieren). Finalmente, en el ámbito militar, ἑκατόν designa también una totalidad, es decir, una «unidad» del ejército, → ἑκατοντάρχης.

En contraste con μυρίος (Mt 18, 24), la indicación de ἑκατὸν δηνάρια (18, 28) sugiere un número relativamente pequeño, pero sin perder de vista la idea de totalidad: ambos datos numéricos hacen referencia al endeudamiento del hombre (ante Dios o ante otros hombres). Incomprensiblemente el perdón de una deuda enorme no va seguido por el perdón de una deuda pequeña. Por lo que respecta a la idea de totalidad: el perdón de la deuda no puede reducirse a determinadas cantidades, ni siquiera entre los hombres. Debe ser total (cf. Mt 18, 22).

2. *Combinaciones*: La indicación que se hace en Hech 1, 15 (ciento veinte personas) tiene seguramente significado metafórico. El simbolismo en Jn 21, 11 (ciento cincuenta y tres peces) es enigmático.

Llaman la atención: 144.000 (Ap 7, 4; 14, 1.3) y 144 codos (Ap 21, 17). La primera cifra significa el pueblo de Dios del fin de los tiempos. El número está compuesto de la siguiente manera: 12 (símbolo de plenitud, cf. la referencia a las doce tribus de Israel) multiplicado por 12.000 (que simboliza la determinación por el decreto divino). Significa además una ingente magnitud (χιλιάδες) y una unidad perfecta (síntesis de los elementos mencionados en 144.000). El número 144 es expresión de grandeza y perfección (número redondo y completo); → δώδεκα 2.

H. Weder

ἑκατονταετής, 2 *hekatontaetēs* de cien años*

Rom 14, 19: ἑκατονταετής που ὑπάρχων, «aunque era de unos *cien años* de edad» (dícese de Abrahán).

ἑκατονταπλασίων, 2 *hekatontaplasiōn* multiplicado por cien, céntuplo*

El neutro plural se usa en sentido adverbial en Mt 19, 29 par. Mc 10, 30: ἑκατονταπλασίονα λαμβάνω, «recibir *cien veces más*»; Lc 8, 8: ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα, «produjo *cien veces más* fruto» → ἑκατόν 1.

ἑκατοντάρχης (ἑκατόνταρχος), ου, ὁ *hekatontarchēs (hekatontarchos)* centurión, capitán (de ejército)*

1. El centurión - 2. Términos usados en el NT - 3. Significados.

Bibl.: A. v. Domaszewski, *Die Rangordnung der römischen Heeres* (Beihefte der Bonner Jahrbücher 14, 1908), segunda edición preparada por B. Dobson, Köln 1967; S. H. Hooke, *Jesus and the Centurion: Matthew VIII. 5-10*: ET (69) 1957 79s; J. Ramsey Michaels, *The Centurion's Confession and the Spear Thrust*: CBQ 29 (1967) 102-109; C. Schneider, *Der Hauptmann am Kreuz*: ZNW 33 (1934) 1-17; U. Wegner, *Der Hauptmann von Kafarnaum* (WUNT II/14), Tübingen 1985, 60-69.

1. El centurión del ejército romano se hallaba al frente de la *curia* (centuria), una unidad de cien hombres (la sexagésima parte de una legión). Se hacía distinción entre las diversas categorías y las diferentes atribuciones de los *centuriones*. Su rango militar parece que gozó de popularidad. Con el centurión se hallaba asociada la idea de un militar bien capacitado y adiestrado, comparable al mando militar que hoy conocemos con el nombre de suboficial (Schneider, 2).

2. El NT conoce tres términos distintos para designar al centurión. Marcos utiliza exclusivamente el latinismo ὁ κεντυρίων (15, 39.44-45). En Mateo encontramos la traducción más frecuente al griego ático: ὁ ἑκατόνταρχος (8, 5.8; 27, 54; pero cf. también Hech 22, 25; 28, 16 Koiné); la doble obra de Lucas prefiere la traducción griega helenística ὁ ἑκατοντάρχης (Lc 7, 2.6; 23, 47; Hech 10, 1.22; 21, 32; 22, 26; 23, 17.23; 24, 23; 27, 1.6.11.31.43; pero cf. también Mt 8, 13). Las variantes se explican por la semejanza entre ἑκατόνταρχος y ἑκατοντάρχης.

3. Bajo el término ἑκατόνταρχος, que parece ser el más antiguo (Mt 8, 5.8 a diferencia de Lc 7, 2.6), la fuente Q ha conservado el recuerdo de la inmensa fe del «centurión de Cafarnaún». La versión lucana acentúa las buenas acciones de este gentil y la popularidad de que gozaba entre la comunidad judía (7, 5).

Se observan rasgos paralelos en la caracterización de Cornelio en Hechos (compárese Hech 10, 1b.2.22 con Lc 7, 3-5). Probablemente, ambos «centuriones» desempeñaban cargos en la administración, lo cual explica sus contactos con el entorno judío.

En los relatos de la Pasión y en los demás pasajes de Hechos, el centurión tiene otras tareas distintas. Al mando de un centurión estaba el pelotón de soldados que ejercían la vigilancia durante la ejecución de la pena capital (Mc 15, 39 par.: *centurio supplicio praepositus*). La confesión de fe del centurión al pie de la cruz, la narran los Sinópticos con fines cristológicos. Según Hech 21, 32, el centurión está bajo las órdenes del tribuno militar (χιλίαρχος) y desempeña sus funciones dentro de la cohorte. Al frente de unidades más pequeñas, el centurión realiza –por ejemplo– acciones de castigo (Hech 22, 25s) o se encarga de la seguridad y vigilancia de personas (la custodia de Pablo en Jerusalén y en Cesarea: Hech 23, 17.23; 24, 23; en el viaje a Roma: 27, 1.6. 11.31.43, y en la misma Roma: 28, 16).

F. G. Untergaßmair

ἐκβαίνω *ekbainō* salir de, proceder de*

Heb 11, 15: ἀφ' ἧς ἐξέβησαν (v.l. ἐξῆλθον), de la patria «de la que *habían salido*».

ἐκβάλλω *ekballō* arrojar, expulsar

1. Aparición en el NT - 2. Contenido semántico y campo referencial - 3. Sinópticos: expulsar demonios - 4. Mateo: arrojar a las tinieblas.

Bibl.: H. Bietenhard, ἐκβάλλω, en DTNT II, 17; O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe* (BWANT 90), Stuttgart 1970; Id., *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im NT* (BWANT 96), Stuttgart 1972; F. Hauck, βάλλω κτλ., en ThWNT I, 524-527; O. Hofius, *Erwählung und Bewahrung. Zur Auslegung von Joh 6, 37*: Theol. Beiträge 8 (1977) 24-29; K. Thraede, *Exorzismus*, en RAC VII, 44-117.

1. ἐκβάλλω, un compuesto de → βάλλω, aparece en el NT un total de 81 veces. La mayoría de los testimonios se encuentran en los evangelios sinópticos (66 veces, de ellas 28 en Mateo, 18 en Marcos, 20 en Lucas). Juan emplea el término 6 veces, y los Hechos, 5 veces. En las cartas paulinas el término falta por completo, con excepción de la cita del AT que se halla en Gál 4, 30; el término aparece también en Sant 2, 25; 3 Jn 10 y Ap 11, 2.

2. El contenido semántico de ἐκβάλλω lo traduce de la manera más completa nuestro verbo *arrojar (fuera)* (la indicación de lugar se hace mediante las preposiciones ἐκ, ἔξω, ἀπό o εἰς). Como ocurre en griego en general (cf. Liddell-Scott, *s.v.*; Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*), ἐκβάλλω tiene también en el NT numerosos matices de significado. El sujeto es

siempre una persona o grupo de personas. Como objeto de la acción verbal aparecen cosas (a), personas o grupos de personas (b) y, finalmente, espíritus malignos (→ 3).

a) Con una *cosa* como objeto, ἐκβάλλω tiene únicamente en Mc 9, 47 un tono claro de acción violenta (*arrancar* el ojo). En la mayoría de los casos, ἐκβάλλω se emplea en el sentido menos fuerte de *expulsar* (Mc 15, 17; Hech 27, 38), *eliminar* (del ojo una pajita o una viga, Mt 7, 4-5 par. Lc 6, 42) o *sacar* (dos denarios, Lc 10, 35; en sentido figurado: sacar del tesoro cosas buenas, malas, cosas viejas y nuevas, Mt 12, 35; 13, 52). En Ap 11, 2 ἐκβάλλω aparece con el sentido de *omitir, pasar por alto*, un sentido que se halla atestiguado también fuera del NT (cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*). Es curioso el uso que se hace de ἐκβάλλω en Mt 12, 20, que es una traducción libre de Is 42, 3: *sacar* la justicia a victoria (LXX: ἐξοίσει). Algunos autores recientes (H. Schürmann, *Lukas* I [HhK], 333; J. Ernst, *El Evangelio según san Lucas*, Barcelona 1968, 193) sospechan que detrás de Lc 6, 22 (literalmente: «proscribir vuestro nombre como maldito») se esconde el tecnicismo jurídico de expulsar a alguien de la sinagoga judía.

b) Con más frecuencia el objeto de la acción verbal de ἐκβάλλω, en el NT, es una persona o grupo de personas. En la mayoría de los casos se trata de *expulsar, arrojar fuera* en forma más o menos *violenta* (echar del templo: Mc 11, 15 par. Mt 21, 12; Lc 19, 45; Jn 2, 15; de la ciudad: Lc 4, 29; Hech 7, 58; de la viña: Mc 12, 8 par. Mt 21, 39; Lc 20, 12.15, de la comarca: Hech 13, 50). Además, ἐκβάλλω tiene el sentido, más atenuado, de *despedir, despachar* (Mc 1, 43; 5, 40 par. Mt 9, 25; Hech 9, 40; 16, 37; Sant 2, 25). En algunos pasajes el verbo significa ruptura y discontinuidad de la asociación (*expulsar*: Jn 6, 37; seguramente también en Jn 9, 34.35, aunque ἐκβάλλω no se halla atestiguado como expresión que designe la excomunión formal de la sinagoga; cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, 317; en cuanto a la expulsión de la Iglesia, cf. 3 Jn 10). Como tecnicismo de la LXX para designar la acción de *echar fuera* a la esposa, ἐκβάλλω aparece en Gál 4, 30 en una cita (Gén 21, 10). Por el contrario, el verbo tiene sentido positivo en Jn 10, 4 (*conducir fuera*). En Mt 9, 38 par. Lc 10, 2, ἐκβάλλω adquiere por el contexto el matiz de *enviar* (trabajadores a la viña). Un caso especial es Mc 1, 12: el Espíritu *impulsa* a Jesús a ir al desierto, es decir, Jesús se halla plenamente bajo el poderoso impulso del Espíritu.

3. ἐκβάλλω tiene principalmente una dimensión teológica en los evangelios sinópticos como tecnicismo para designar la *expulsión* de demonios (el objeto es casi siempre δαιμόνιον/δαιμόνια), a los que se hace salir de los posesos mediante el exorcismo (el verbo aparece con este sentido 34 veces, es decir, más de la mitad de los testimonios que se encuentran en los Sinópticos). Detrás de ello se halla la idea de que el demonio habita en la persona posesa, y es expulsado de allí por el exorcista. El sujeto de la acción de expulsar es frecuentísimamente Jesús. El echar fuera demonios forma parte de la actividad de Jesús, lo mismo que el predicar y el sanar (véanse los sumarios en Mt 8, 16; Mc 1, 34.39 y el *logion* de Lc 13, 32). La misma misión y la misma autoridad se la concede él también a sus discípulos (Mt 10, 1.8; Mc 3, 15; ¡pero no en Lucas!). Según Mc 16, 17 las expulsiones de demonios se cuentan entre los signos que han de acompañar a los que han creído (cf. también Mt 17, 19-20). Ahora bien, los evangelios sinópticos presuponen que hay también otros exorcistas, además de Jesús y sus seguidores (judíos en Mt 12, 27 par. Lc 11, 19; cualquiera en Mc 9, 38 par. Lc 9, 49).

Mientras que en el entorno del NT complicados rituales, fórmulas y manipulaciones para el conjuro ocupan un lugar importante (cf., a propósito, Böcher; Thraede), esas prácticas apenas desempeñan ningún papel en el NT. Jesús, según Mt 8, 16, expulsa los demonios por medio de su palabra (λόγῳ). Según Mc 9,

29, hay demonios que sólo pueden expulsarse mediante la oración.

Más importante que la práctica correcta es la autoridad con la que se practican los exorcismos (la cual se expresa casi siempre con ἐν). El origen del poder de Jesús se discute extensamente en el diálogo sobre Beelzebul (Mc 3, 22-30 par. Mt 12, 24-32; Lc 11, 15-23): Jesús no expulsa los demonios con el poder de Beelzebul, el príncipe de los demonios, como sus enemigos le reprochan, sino con el poder de Dios (Lc 11, 20: «en el dedo de Dios»; Mt 12, 28: «en el Espíritu de Dios»). Son, por tanto, señales de que ha llegado el reino de Dios. Los seguidores de Jesús (Mc 7, 22; 16, 17) y otras personas (Mc 9, 38 par. Lc 9, 49) realizan exorcismos «en el nombre de Jesús». Aquí se refleja seguramente una práctica de la Iglesia primitiva.

4. ἐκβάλλω tiene también peso teológico en la fórmula de *Mateo*: «arrojar a las tinieblas exteriores; allí será el llanto y el rechinar de dientes» (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30, y con algunas variaciones en Lc 13, 28). Se trata aquí de la realización del juicio escatológico, de la exclusión del reino de Dios (explícitamente en Mt 8, 11). Las tinieblas son imagen para designar el lugar donde se padece la lejanía de Dios y el castigo. Jn 12, 31 debe entenderse también como referencia al juicio.

F. Annen

ἔκβασις, εως, ἡ *ekbasis* salida, final*
1 Cor 10, 13: τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν, «la *salida* [o vía de escape] (de la tentación), para que seáis capaces de resistirla»; Heb 13, 7: τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς, «el *final* de la conducta de su vida», difícilmente en el sentido de «fruto, rendimiento», sino con la mirada puesta en la firmeza en medio del sufrimiento de la que los dirigentes de la comunidad dieron muestras hasta su muerte, cf. también A. Strobel, *Hebräer* (NTD), *sub loco*.

ἐκβλαστάνω *ekblastanō* germinar, brotar
Mc 4, 5 λ φ pc (en vez de ἐξανατέλλω): La semilla «*brotó* en seguida».

ἐκβολή, ῆς, ἡ *ekbolē* acción de descargar o echar parte del cargamento*
Hech 27, 18: ἐκβολὴν ἐποιοῦντο, «*echaron por la borda* la carga» (para salvar de la tempestad a la nave).

ἐκγαμίζω *ekgamizō* casar
Tan sólo como v.l. del Textus Receptus: Mt 22, 30; 24, 38; Lc 17, 27; 1 Cor 7, 38 (bis), siempre en lugar de γαμίζω.

ἐκγαμίσκω *ekgamiskō* casar
En voz pasiva como v.l. del Textus Receptus, Lc 20, 34.35, en lugar de γαμίσκω (v. 34) o de γαμίζω (v. 35).

ἔκγονος, 2 *ekgonos* descendiente, nieto*
1 Tim 5, 4: τέκνα ἢ ἔκγονα, «hijos o *nietos*».

ἐκδαπανάω *ekdapanaō* gastar, agotar*
2 Cor 12, 15, en voz pasiva: ἥδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι, «yo muy gustosamente gastaré lo mío y aun *yo mismo me gastaré*».

ἐκδέχομαι *ekdechomai* esperar, aguardar*
ἀπεκδέχομαι *apekdechomai* esperar, aguardar (anhelosamente)*

1. Aparición en el NT. – 2. Contenidos semánticos – 3. ἐκδέχομαι – 4. ἀπεκδέχομαι.

Bibl.: W. Grundmann, δέχομαι κτλ., en ThWNT II, 49-59, esp. 55s; E. Hoffmann, *Esperanza*, en DTNT II, 129-135, especialmente 134-135; J. Swetnam, *On Romans 8, 23 and the 'Expectation of Sonship'*: Bib 48 (1967) 102-108.

1. Los compuestos ἐκδέχομαι y ἀπεκδέχομαι (→ δέχομαι) aparecen en el NT 6 y 8 veces respectivamente, sobre todo en las cartas (sólo ἀπεκδέχομαι aparece ya 6 veces en el corpus paulino).

2. En el NT, ἐκδέχομαι aparece únicamente con el significado, menos frecuente, de

aguardar o *esperar a*, pero no con el sentido más corriente de «aceptar» o «recibir». Ahora bien, el verbo intensivo ἀπεκδέχομαι, que se encuentra raras veces en la literatura clásica y que falta en la LXX y en Josefo, es característico de la teología paulina, en la que aparece con el significado de *aguardar con perseverencia*, mientras que su significado clásico usual de «sacar una conclusión (de ordinario equivocada)» no aparece en el NT.

3. ἐκδέχομαι tiene el significado sencillo de *aguardar a* en Hech 17, 6; 1 Cor 11, 33; 16, 11 y Jn 5, 3 (v.l. en lugar de ἀπεκδέχομαι). El verbo forma parte de la escatología de Heb 11, 10, donde se describe la expectación de Abrahán acerca del futuro, dentro de la enumeración de ejemplos de fe en el AT, y se relaciona con la concepción apocalíptica de la ciudad celestial. En la parábola del labrador que aguarda la cosecha, en Sant 5, 7, el verbo se usa para referirse a la espera escatológica –un motivo escatológico tradicional– y se emplea en relación con el consejo de que se tenga paciencia ante la aparente demora de la venida del Señor. En Heb 10, 13, el contexto es también escatológico, y la expresión *aguardar hasta que* (ἕως) va seguida de una referencia al Sal 110, 1, que completa la cita del v. 12. En 1 Cor 15, 25 se alude también al Sal 110, 1 en un contexto que se refiere igualmente al tiempo entre la exaltación de Jesús y el fin, y en el que –a diferencia de Hebreos– se formulan enunciados acerca de los enemigos (ἐχθροί). En Hebreos, la idea –sorprendente al principio– de que Cristo tiene que *aguardar*, se prepara ya en 2, 8, y por cierto, lo mismo que en 1 Cor 15, 27, con una referencia al Sal 8, 5-7. La sujeción de todas las cosas bajo Cristo no se ha consumado todavía, aunque ha comenzado ya. El tiempo después de la exaltación de Cristo es tiempo de espera y también de cumplimiento. La cita del salmo proporciona el trasfondo cristológico y la explicación de la situación de conflicto en que la Iglesia se encuentra en su propio tiempo de espera. (Cf. O. Michel, *Hebräer*[6] [KEK], 341).

4. a) ἀπεκδέχομαι se usa en Heb 9, 28 para referirse a la Iglesia que *está esperando* a Cristo y que *aguarda* la redención futura, prometida ya por él. Aquí, en la teología de Hebreos, predomina el marco de las ideas apocalípticas, en el cual el empleo de ἀπεκδέχομαι en este pasaje puede estar influido por el uso paulino. En expresiones inspiradas en el mundo de ideas del Día de la Reconciliación, se establece aquí un paralelo entre la *espera* de la Iglesia y la espera de los asistentes al culto divino que aguardan que el sumo sacerdote regrese del lugar santísimo.

Ahora bien, Pablo es quien usa más resueltamente ἀπεκδέχομαι para referirse a la situación de la espera escatológica. Rom 8, 19.23 tiene esencialmente el mismo objeto que Heb 9, 28, a saber, la futura manifestación plena de nuestra → υἱοθεσία (adopción como hijos) en la última y completa liberación de la actual existencia de esclavos y de los sufrimientos. Esta liberación tendrá lugar en la resurrección. El contexto describe la actual situación en medio del sufrimiento. Ahora bien, en Rom 8, 25 el contexto incluye –siendo el objeto el mismo– la certeza de la esperanza cristiana. El Espíritu, con sus gemidos de anhelo, viene en ayuda de los que aguardan. Con una referencia análoga a la creación entera, esto se contempla dentro de una perspetiva universal.

El aspecto positivo de la *espera*, asociado con la actual posesión de los bienes del Espíritu, aparece también claramente en 1 Cor 1, 7, así como también aparece que la espera terminará con la segunda venida de Cristo, que concluirá todas las cosas. Esto resalta también en Flp 3, 20, donde –en conexión con el v. 21– se ofrece una combinación de todos los aspectos de los pasajes paulinos ya mencionados; cf. también Heb 10, 13. Con ayuda de ἀπεκδέχομαι, Gál 5, 5 había mostrado ya anteriormente la misma comprensión de la relación existente entre la actual aceptación de la salvación (→ δέχομαι) y el cumplimiento futuro. Y no sólo se hace referencia al Espíritu y a la esperanza, sino que éstos se ponen en relación íntima con la fe y la justicia. Con ello

se hace patente la naturaleza escatológica de tales conceptos para el apóstol Pablo.

b) 1 Pe 3, 20, donde el sujeto de ἀπεκδέχομαι (v.l. ἐκδέχομαι) es la paciencia de Dios (→ μακροθυμία), podría mostrar que el término perdió –después de Pablo– su contenido escatológico bien definido, pero conservó no obstante un significado escatológico. El uso absoluto del verbo (*aguardar el tiempo*) no es corriente en el NT. Aquí se contempla a Dios como quien aplaza su acción de juzgar, a fin de dar tiempo a la gente para el arrepentimiento. El pensamiento, desde luego, no se aplica aquí a la situación presente de la misma manera que el arca se pone en relación con el bautismo cristiano (v. 21), pero en Rom 2, 4 y 2 Pe 3, 9 tiene una referencia a la situación presente de la Iglesia. Es interesante la observación de que en 1 Pe 3, 22 –a diferencia de los mencionados pasajes de Pablo y Hebreos– se contempla la sujeción de los poderes como cosa ya alcanzada. Pero, por lo demás, la escatología realizada no es nota característica de la carta; no lo es especialmente, si tenemos en cuenta 4, 7ss.

M. E. Glasswell

ἔκδηλος, 2 *ekdēlos* enteramente manifiesto, completamente notorio*

2 Tim 3, 9: ἔκδηλος ἔσται πᾶσιν, «(su insensatez) será *plenamente manifiesta* a todos».

ἐκδημέω *ekdēmeō* irse fuera del país, morar en tierra extraña*

En el NT se usa únicamente en sentido figurado. En 2 Cor 5, 6 se dice: ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου, «*vivimos lejos* del Señor» (en oposición a ἐκδημοῦντες ἐν τῷ σώματι); 5, 8: ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, «*estar ausentes* del cuerpo» (en oposición a ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον); 5, 9, en sentido absoluto: εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, «ya sea en casa o *en el extranjero*».

ἐκδίδομαι *ekdidomai* alquilar, arrendar*

En el NT se usa únicamente en voz media: Mc 12, 1 par. Mt 21, 33 / Lc 20, 9: ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, «la arrendó (la viña) a unos viñadores»; Mt 21, 41: ἐκδώσεται, *él arrendará*.

ἐκδιηγέομαι *ekdiēgeomai* contar o relatar detalladamente*

Hech 13, 41: ἐάν τις ἐκδιηγῆται ὑμῖν (cita de Hab 1, 5 LXX), «si alguno os la *relata detalladamente*»; 15, 3: ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν, «*relatando detalladamente* la conversión de los gentiles».

ἐκδικέω *ekdikeō* vengar, hacer justicia → ἐκδίκησις.

ἐκδίκησις, εως, ἡ *ekdikēsis* castigo, retribución, venganza*

ἐκδικέω *ekdikeō* vengar, hacer justicia*

ἔκδικος, 2 *ekdikos* persona que venga, vengador, retribuidor*

Bibl.: S. Légasse, *Vengeance humaine et vengeance en Romains 12, 14-21*, en *La vie de la Parole. Fs P. Grelot*, Paris 1987, 281-291; G. Schrenk, ἐκδικέω κτλ., en ThWNT II, 440-444.

1. ἐκδίκησις aparece 9 veces en el NT (Lc 18, 7.8; 21, 22; Hech 7, 24; Rom 12, 19; 2 Cor 7, 11; 2 Tes 1, 8; Heb 10, 30; 1 Pe 2, 14). ἐκδικέω aparece 6 veces (Lc 18, 3.5; Rom 12, 19; 2 Cor 10, 6; Ap 6, 10; 19, 2). ἔκδικος aparece 2 veces (Rom 13, 4; 1 Tes 4, 6).

2. Mientras que en la parábola del juez y de la viuda (Lc 18, 3.5) ἐκδικέω se traduce perfectamente por *hacer justicia a alguien* (en el sentido de: defender sus derechos legales), dícese en 18, 7.8 ποιέω τὴν ἐκδίκησιν, que significa probablemente «dar *su merecido*», «hacer caer *el peso de la justicia*».

3. El grupo de palabras puede designar también un componente de la conducta cristiana. Y, así, ἐκδίκησις en 2 Cor 7, 11 se traducirá probablemente de manera muy acertada por *determinación* (o acción) *de castigar a*

los culpables; y en 2 Cor 10, 6, por «*recriminar* toda desobediencia».

4. En 1 Pe 2, 14 se describe la tarea del gobernador enviado por el rey: εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν. La contraposición que se hace entre los que «obran el bien», que deben ser alabados, y los «malhechores» no deja lugar a dudas de que estos últimos *deben ser castigados*. Pero en Rom 13, 4, de acuerdo con la tradición, se considera al poder del Estado como un poder que está al servicio de Dios para ejecutar el juicio divino sobre quien obra el mal: ἔκδικος εἰς ὀργήν. Recientemente los especialistas querían ver en el ἔνδικος, no ya al *retribuidor* o al *vengador*, sino al abogado que media como «defensor» entre el gobernador del rey y la comunidad política de que se trate (cf. A. Strobel: ZNW 47 [1956] 67-93, esp. 89s). En este caso, habría que traducir ὀργή por «tribunal terreno».

5. Aunque el discurso de Esteban, con sus palabras que recuerdan la manera de hablar del AT, sugiere que ποιέω ἐκδίκησιν, en Hech 7, 24, se traduzca por *vengar* (cf. Gén 4, 24 LXX), sin embargo en el NT está prohibida a los hombres la «venganza» (Rom 12, 19s). Dios mismo se encarga de la venganza (Rom 12, 19b; Heb 10, 30; cf. Dt 32, 35), porque su voluntad es que haya paz entre los hombres (Rom 12, 18). Además, la exigencia de Dios de que la *venganza* quede reservada exclusivamente para él, es también expresión de la santidad divina (cf. Heb 10, 19).

6. Finalmente, el grupo de palabras posee una dimensión escatológica (de escatología de futuro). Lc 21, 22 habla –con expresiones de Dt 32, 35 LXX– acerca del juicio final. Aunque en 1 Tes 4, 6 la mejor traducción de ἔνδικος κύριος es «el Señor *lo vengará todo*» o «*lo sancionará todo*» o «*lo retribuirá todo*», ello depende de lo que se entienda por venganza (cf., desde luego, como argumento en favor de «venganza» la relación de este texto con Heb 10, 19.30, 1 Tes 4, 7: ἐν ἁγιασμῷ). Claro que el colorido apocalíptico habla más bien en contra de tal traducción (otros, desde luego, proponen: castigo, retribución). Parecidas reflexiones podrían hacerse a propósito de la traducción de Ap 6, 10; 19, 2.

H. Goldstein

ἔκδικος, 2 *ekdikos* el que ejercita la venganza, la retribución
→ ἐκδίκησις.

ἐκδιώκω *ekdiōkō* perseguir violentamente*

En 1 Tes 2, 15 dícese de los judíos: τῶν καὶ τῶν κύριον ἀποκτεινάντων... καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων, «que mataron también al Señor... y nos *han perseguido violentamente*»; en Lc 11, 48 v.l. en lugar de → διώκω.

ἔκδοτος, 2 *ekdotos* entregado*

Hech 2, 23: (Ἰησοῦν) τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον, «a este (Jesús), que *fue entregado* según el determinado designio y previo conocimiento de Dios».

ἐκδοχή, ῆς, ἡ *ekdochē* espera, expectación*

En los escritos bíblicos y del cristianismo primitivo aparece únicamente en Heb 10, 27: φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως, «sino una terrible *espera* del juicio».

ἐκδύω *ekdyō* desnudar, despojar*
ἀπεκδύομαι *apekdyomai* despojar(se) de algo, desarmar*

1. Aparición de ἐκδύω y ἀπεκδύομαι en el NT - 2. La voz media de ἐκδύω en 2 Cor 5, 3s - 3. ἐκδύω en sentido propio - 4. El doble compuesto ἀπεκδύομαι.

Bibl.: R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, editado por E. Dinkler, Göttingen 1976 (sobre 5, 3s); F. G. Lang, *2 Korinther 5, 1-10 in der neueren Forschung*, Tübingen 1973; A. Oepke, δύω κτλ., en ThWNT II, 318-321; E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987; H. Weigelt, *Vestir*, en DTNT IV, 347-353.

1. Mientras que el doble compuesto ἀπεκδύομαι aparece sólo dos veces (Col 2, 15; 3, 9), vemos que ἐκδύω, otro de los compuestos de δύω («sumergirse») que encontramos en el NT, aparece 4 veces en voz activa (en los evangelios sinópticos) y 2 veces en voz media (en Pablo), casi siempre en relación inmediata con el verbo opuesto → ἐνδύω. El significado fundamental se modifica según sea la correspondiente línea de la argumentación o de la narración.

2. La voz media de ἐκδύω en 2 Cor 5, 4 hace referencia en sentido figurado al hecho de despojarse –en la muerte– de la «envoltura del cuerpo» (Bauer, *Wörterbuch*, 474). Se sigue discutiendo si el mismo verbo (con el mismo significado) debe leerse también en el v. 3, en contra de los testimonios externos, de mayor peso, que abogan en favor de ἐνδυσάμενοι (véanse, además de las conclusiones deducidas por Lang, 187 y *passim* desde la perspectiva de la historia de las investigaciones, lo que dice Bultmann, 137ss con bibliografía en 263s). Parece que, en la difícil sección de 2 Cor 5, 1ss, Pablo se hace eco de la terminología antropológica y de las concepciones escatológicas de sus adversarios (gnósticos).

3. En la escena del escarnio (quizás secundaria) de las historias de la Pasión en el NT (Mc 5, 16-20 par. Mt 27, 27-31; Jn 19, 1-5 se aparta de ellas, y no sólo en sentido terminológico), ἐκδύω aparece en el sentido literal de la palabra –como sucede casi siempre en la LXX–: Mc 15, 20 par. Mt 27, 31 con doble acusativo (cf. Blaß-Debrunner § 155, 5) y Mt 27, 28 simplemente con acusativo de persona, pero donde debe tenerse en cuenta la variante ἐνδύσαντες, testimoniada por B Sin[corr] D pc it, la cual juntamente con περιέθηκαν tiene perfecto sentido aun sin la inserción de ἱμάτιον πορφυροῦν (D pc it). Sugiera o no el verbo ἐκδύω en estos pasajes, en virtud del contexto, algún género de violencia, lo cierto es que el verbo (nuevamente con acusativo de persona) significa precisamente «despojar por completo», «robarle a uno todas sus pertenencias», en la parábola del buen samaritano en Lc 10, 29-37, que pertenece al material peculiar de Lucas (10, 30; cf. Bern 10, 4!).

4. ἀπεκδύομαι tiene sus propios matices de significado en Col 2, 15; 3, 9; cf. , a propósito, en 2, 11 el *hapax legomenon* ἀπέκδυσις, el cual con la imagen del «*despojarse* del cuerpo de la carne» se refiere a la «circuncisión de Cristo como plenitud escatológica» (Schweizer, 124). La voz media de ἀπεκδύομαι, usada en lugar de la voz activa (Blaß-Debrunner § 316, 1), se refiere –en 2, 15– en sentido figurado e incluso mitológico a la acción de «desarmar» a las principados y potestades. En cuanto a la exhortación que se hace en 3, 9 de *despojarse* del hombre viejo (también → ἀποτίθημι, cf. E. Lohse, *Kolosser* [KEK], *sub loco*), hay que remitir no sólo a Filón, All I, 55; Mut 233; Som I, 43 y *passim* (ahora bien, la idea se expresa siempre con ἐκδύω, nunca con ἀπεκδύομαι), sino también a Hipólito, Phil I, 2 4, 5), donde se habla del dios de los brahmanes indios que se despoja del cuerpo (ἀπεκδυσάμενον δὲ τὸ σῶμα).

M. Lattke

ἐκεῖ *ekei* (adv.) allí, en ese lugar; allá, a aquel lugar

En el NT este adverbio aparece 95 veces, especialmente en Mateo (28 veces), Juan (22), Lucas (16), Marcos (11) y Hechos (6). Tiene casi siempre el significado de *allí, en aquel lugar*, por ejemplo, en Mt 2, 13; 13, 42; Mc 11, 5; Jn 6, 22 y *passim*; λέγει τοῖς ἐκεῖ, «dijo a *los que estaban allí*» (Mt 26, 71); con frecuencia después de relativos como οὗ, ὅπου... ἐκεῖ, «donde... *allí*» (Mt 18, 20; 24, 28; Lc 9, 4; Rom 9, 26; Sant 3, 16); asociado directamente con ὅπου, formando pleonasmo: *donde* (Ap 12, 6a.14); también con el significado de *allá, a ese lugar*: ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν, «tuvo miedo de ir *allá*»: Mt 2, 22; Jn 11, 8; 18, 3; Rom 15, 24; μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, «¡muévete de aquí y vete *allá*!» (Mt 17, 20).

ἐκεῖθεν *ekeithen* (adv.) de allí, de aquel lugar (lugar de donde)

Aparece 27 veces en el NT, especialmente en Mateo (12 veces); se corresponde con ἔνθεν, «de aquí... *de allá*» (Lc 16, 26; v.l. οἱ ἐκεῖθεν).

ἐκεῖνος, 3 *ekeinos* aquel

El pronombre demostrativo ἐκεῖνος aparece 243 veces en el NT (y, por tanto, es mucho menos frecuente que οὗτος, que aparece 1388 veces). Se encuentra con la mayor frecuencia en los evangelios, principalmente en Juan (70 veces) y en Mateo (56 veces).

1. En conexión con un sustantivo, ἐκεῖνος se refiere a personas o cosas bastante alejadas, o bien menciona personas o cosas de las que ya se había hablado antes en el contexto del enunciado: en sentido temporal es frecuente en la expresión ἡ ἡμέρα ἐκείνη (o en plural), «*aquel* día», refiriéndose al pasado (Mt 3, 1; 12, 1; 14, 1; 22, 46); κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον, «en *aquel* tiempo) (Hech 19, 23); refiriéndose al futuro (Mt 10, 19; Mc 13, 17; Ap 11, 13), especialmente al «último día» (Lc 6, 23; 10, 12; 2 Tim 1, 12.18); cf. también ὁ αἰὼν ἐκεῖνος, «el *futuro* eón» (Lc 20, 35). Dícese de cosas, por ejemplo, ἡ οἰκία ἐκείνη, «*aquella* casa», es decir, la casa que acaba de mencionarse (Mt 7, 25.27), y también de personas (Lc 14, 24); se encuentra precediendo a una manera específica de designar a una persona: ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, «*aquel* discípulo a quien Jesús amaba» (Jn 21, 7) (consúltese, en general, Blaß-Debrunner § 291).

2. En el NT ἐκείνης (sobreentendiéndose ὁδοῦ) aparece como genitivo de lugar en Lc 19, 4 con el significado de *en aquel lugar, allí* (cf. Blaß-Debrunner § 186, 1).

3. ἐκεῖνος aparece frecuentemente en sentido absoluto: οὗτος... ἐκεῖνος (en el NT aparece únicamente en Lc 18, 14; Sant 4, 15); en combinación con pronombres personales: ὑμῖν... ἐκείνοις (Mt 13, 11; cf. 2 Cor 8, 9); ἐκείνου... ἡμεῖς (Jn 9, 28; 1 Jn 4, 17); ὁ... ἐκεῖνος (Jn 10, 1; cf. 21, 7; Rom 14, 15); en combinación con αὐτός (Mc 14, 21; 1 Jn 2, 6); refiriéndose a algo que se ha dicho inmediatamente antes (Jn 5, 37; 12, 48); para acentuar algo que se ha dicho antes: ἐκεῖνον λαβών, «¡*cógelo!*» (Mt 17, 27; cf. Jn 14, 21; 2 Cor 10, 18). Refiriéndose a Jesús como a una persona bien conocida, con cierto tono de rechazo (Jn 7, 11; 9, 12); en forma positiva (1 Jn 2, 6; 3, 3). Se discute el sentido de Jn 19, 35: καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν... καὶ ἐκεῖνος οἶδεν, donde ἐκεῖνος no se refiere seguramente al *Kyrios* (así lo afirman frecuentemente los exegetas desde Erasmo, pero la relación gramatical sería sumamente extraña), sino al testigo mismo, cuya credibilidad es acentuada especialmente por el redactor del evangelio de Juan (cf. también 18, 15; 21, 7.23); sobre la discusión acerca de este tema, cf. Blaß-Debrunner § 291, nota 8; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] (KEK), *sub loco*; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* III, *sub loco*.

H. Balz

ἐκεῖσε *ekeise* (adv.) allá, a ese lugar (lugar adonde)*

Hech 21, 3: *allá*; 22, 5: τοὺς ἐκεῖσε ὄντας, «a los que *allá* estaban» (con el significado de → ἐκεῖ).

ἐκζητέω *ekzēteō* buscar, indagar, requerir*

Con objeto en acusativo en Heb 12, 17: ἐκζητήσας αὐτήν (μετάνοιαν), «*aunque lo buscó* (el arrepentimiento)»; refiriéndose a Dios, en Hech 15, 17: τὸν κύριον; en Rom 3, 11: οὐκ ἔστιν ἐκζητῶν τὸν θεόν (cita del Sal 13, 2 LXX), «no hay quien *busque* a Dios»; en Heb 11, 6: τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν; en pasiva con ἀπό en Lc 11, 50.51: «*exigir* a»; con περί, «*indagar* acerca de» en 1 Pe 1, 10 (junto a ἐξεραυνάω).

ἐκζήτησις, εως, ἡ *ekzētēsis* elucubración, especulación*

1 Tim 1, 4: ἐκζητήσεις (v.l. ζητήσεις) παρέχουσιν μᾶλλον, «que originan más bien *especulaciones*».

ἐκθαμβέω *ekthambeō* asustar, asombrar*

En el NT aparece únicamente en Mc y sólo en voz pasiva: 9, 15: «*se quedaron asombrados*»; 14, 33: ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, «comenzó a sentir *pavor* y angustia» (quizás: «*temblor* y angustia»); 16, 5.6: ἐξεθαμβήθησαν... μὴ ἐκθαμβεῖσθε, «*ellas se asustaron... ¡no os asustéis!*»

ἔκθαμβος, 2 *ekthambos* asustado, lleno de asombro*

Hech 3, 11: συνέδραμεν πᾶς ὁ λαὸς... ἔκθαμβοι, «todo el pueblo acudió corriendo..., *llenos de asombro*».

ἐκθαυμάζω *ekthaumazō* maravillarse, admirarse mucho*

Mc 12, 17: καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ' αὐτῷ, «y *se maravillaban mucho* de él», cf. Eclo 27, 23.

ἔκθετος, 2 *ekthetos* abandonado*

Hech 7, 19: ποιεῖν τὰ βρέφη ἔκθετα, «dejar *abandonados* a sus hijos».

ἐκκαθαίρω *ekkathairō* limpiar, purificar*

1 Cor 5, 7: ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, «*¡purificad* la levadura vieja!». Aquí, como en griego clásico, aquello de lo que hay que purificarse va en acusativo. Así que la frase quiere decir, poco más o menos: «¡Echad fuera la levadura vieja!». En sentido figurado, el verbo aparece en 2 Tim 2, 21: ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, «por tanto, si uno se *limpia* de estas cosas», donde vemos otra vez que aquello de lo que hay que limpiarse va en acusativo, como en griego clásico.

ἐκκαίω *ekkaiō* encender, (en voz pasiva) abrasarse*

Rom 1, 27: οἱ ἄρσενες... ἐξεκαύθησαν, «los hombres... *se abrasaron* (deseándose libidinosamente unos a otros)».

ἐκκακέω *ekkakeō* cansarse, desanimarse

Como variante textual del Textus Receptus en Gál 6, 9; 2 Tes 3, 13, en ambos casos en lugar de → ἐγκακέω.

ἐκκεντέω *ekkenteō* traspasar*

Jn 19, 37: ὃν ἐξεκέντησαν, «al que *traspasaron*»; Ap 1, 7: οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν.

ἐκκλάω *ekklaō* cortar, desgajar*

En el NT aparece únicamente en la forma ἐξεκλάσθησαν. Dícese de las ramas que *fueron desgajadas* del olivo noble (Rom 11, 17.19.20).

ἐκκλείω *ekkleiō* excluir, alejar*

En sentido propio en Gál 4, 17: ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν, «quieren *excluiros* (de la comunidad de la salvación)»; en sentido figurado en Rom 3, 27: ἐξεκλείσθη, «(la jactancia) queda *excluida*», es decir, *ha llegado a ser imposible*.

ἐκκλησία, ας, ἡ *ekklēsia* asamblea del pueblo, (asamblea de la) comunidad, Iglesia

1. Aparición del término en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Campo referencial – 4. ἐκκλησία como término cristiano – a) Pablo – b) Hechos – c) Deuteropaulinas – d) Mateo – e) Hebreos – f) Los restantes escritos del NT.

Bibl.: C. K. Barrett, *Paul's Address to the Ephesian Elders*, en *FS Dahl*, 107-121; K. Berger, *Kirche* (I-II), en TRE XVIII, 198-218; Id., *Volksversammlung und Gemeinde Gottes*: ZThK 73 (1976) 167-207; W. Bieder, *Ekklesia und Polis im NT und in der alten Kirche*, Zürich 1941; C. G. Brandis, Ἐκκλησία, en Pauly-Wissowa V (1905) 2163-2199; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, Paris [3]1948; M.-A. Chevallier, *L'unité plurielle de l'Eglise d'après le NT*: RHPhR 66 (1986) 3-20; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (1941), reimpresión Darmstadt 1963; G. Delling, *Merkmale der Kirche nach dem NT*: NTS 13 (1966-1967) 297-316; J. Ernst, *Von der Ortsgemeinde zur Großkirche - dargestellt an den Kirchenmodellen des Philipper- und Epheserbriefes*, en J. Hainz (ed.), *Kirche im Werden*, München 1976, 109-142; H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster 1974; G. Friedrich, *Die Einheit der Kirche nach dem NT*, en *The NT Age. FS B. Reicke* I, Macon GA 1984.

181-200; J. Gnilka, *Das Kirchenbild im Matthäusevangelium*, en *FS Dupont*, 127-143; Id., Der *Epheserbrief* (HThK), Freiburg i Br. 1971, 99-111; J. Hainz, *Ekklesia*, Regensburg 1972, esp. 229-255; P. Hoffmann, *Der Petrus-Primat im Mt*, en *FS Schnackenburg*, 172-190; K. Kertelge, *Die Wirklichkeit der Kirche im NT*, en W. Kern y otros (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* III, Freiburg 1986, 97-121; W. Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis* (FRLANT 127), Göttingen 1982; W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Zürich-Uppsala 1943; G. Künzel, *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäusevangeliums* (CThM A/10), Stuttgart 1978; O. Linton, *Ekklesia* I, en RAC IV (1959), 906-921; G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986; H. Löve, *Bekenntnis, Apostelamt und Kirche im Kolosserbrief*, en *FS Bornkamm*, 299-314; H. Merklein, *Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem*: BZ 23 (1979) 48-70; O. Michel, *Das Zeugnis des NT von der Gemeinde*, Göttingen 1941; P. S. Minear, *Images of the Church in the NT*, Philadelphia [2]1975; H. P. Müller, *qāhāl Asamblea*, en DTMAT II, 768-781; A. Oepke, *Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?*: ThLZ 79 (1954) 363-368; K. Pantle-Schieber, *Anmerkungen zur Auseinandersetzung von ἐκκλησία und Judentum im Matthäusevangelium*: ZNW 80 (1989) 145-162; J. Roloff, *Pfeiler und Fundament der Wahrheit. Erwägungen zum Kirchenverständnis der Pastoralbriefe*, en *Glaube und Eschatologie. FS W. G. Kümmel*, Tübingen 1985, 229-247; Id., *Gemeinde* (1), en EKL[3] II, 46-48; Id., *Kirche* (II/1), en EKL[3] II, 1053-1057; H. Schlier, *Die Kirche nach dem Brief an die Epheser*, en Schlier I, 159-186; K. L. Schmidt, ἐκκλησία, en ThWNT III, 502-539; R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT*, Freiburg i . Br. 1961, sobre todo 52-106; G. Schöllgen, *Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden?*: NTS 34 (1988) 71-82; W. Schrage, *Ekklesia und Synagoge*: ZThK 60 (1963) 178-202; E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT*, Zürich 1959; Id., *Mt und seine Gemeinde*, Stuttgart 1974; K. Stendahl, *Kirche im Urchristentum*, en RGG III, 1297-1304; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965, 210-217; A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheißung*, en Id., *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 137-170. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1127-1131.

1. Las 114 veces que aparece el término en el NT se distribuyen muy desigualmente. Entre los Sinópticos, únicamente Mateo ofrece tres ejemplos (16, 18; 18, 17 [bis]). El término falta por completo en el evangelio de Juan. Se emplea con la mayor frecuencia en Pablo (46 ejemplos; 22 de ellos en 1 Corintios), las Deuteropaulinas (16 ejemplos) y Hechos (23 ejemplos). Hebreos ofrece 2 ejemplos. En cuanto a las Cartas católicas, el término aparece únicamente en 3 Juan (3 veces) y en Santiago (1 vez). De las 20 veces que aparece en Apocalipsis, 19 se encuentran en expresiones formulísticas empleadas en las cartas dirigidas a las siete iglesias (Ap 1–3).

2. El sustantivo ἐκκλησία se deriva etimológicamente de ἐκ y del verbo καλέω y significa literalmente «(la colectividad de) los llamados». Pero este significado original no desempeña ya ningún papel en los escritos. Quedó enteramente desplazado por las caracterizaciones terminológicas que el concepto experimentó durante una larga historia. En la época griega clásica y en la del helenismo, ἐκκλησία es la expresión técnica para designar a la asamblea nacional integrada por los varones libres con derecho a voto (CIG I 739). Este sentido político del término aparece también en Hech 19, 39: «la *asamblea nacional* legítima» de los habitantes de Efeso. Ahora bien, en sentido amplio, la palabra puede emplearse también para designar toda asamblea pública. Así, por ejemplo, en Hech 19, 32 designa una «tumultuosa *asamblea*», que por instigación de los plateros de Efeso se había reunido en el teatro de aquella ciudad (cf. también 19, 40).

En la inmensa mayoría de los pasajes del NT, ἐκκλησία se emplea como término cristiano característico y debe traducirse por *comunidad* o *asamblea de la comunidad* o *Iglesia*. Sólo con limitaciones podemos determinar qué testimonios concretos se refieren a cada uno de estos aspectos. Pues hay que tener en cuenta que la distinción que suele hacerse en nuestra lengua entre *comunidad* = comunidad local o conjunto de los cristianos que habitan en un determinado lugar, e *Iglesia* = conjunto de la totalidad del pueblo de Dios o conjunto universal de los cristianos, es una distinción que es ajena al NT, lo cual se halla íntimamente relacionado –a su vez– con el hecho de que el cristianismo primitivo no concebía primariamente la ἐκκλησία como una entidad organizada sino como una dimensión teológica. Ni la *ecclesia universalis* es una agrupación meramente secundaria de las diversas iglesias particulares autónomas, ni la comunidad local es una unidad organizativa subordinada dentro de la Iglesia universal. Lejos de eso, la una y la otra –la asamblea local de los cristianos y la comunión supralocal de los creyentes– son expresiones igualmente legítimas de la ἐκκλησία creada por Dios.

Como en nuestra lengua no hay ningún término que exprese por igual el aspecto universal y el aspecto particular y local (ni siquiera lo expresa en alemán el término *Versammlung* [«asamblea», «congregación»] propuesto por Schmidt, 505; es un término muy impreciso), lo mejor será traducir ἐκκλησία por *comunidad* todas las veces que este término se refiera a una ἐκκλησία local concreta o en que se hable de la ἐκκλησία local en sentido genérico. En cambio, la traducción *Iglesia* será la adecuada en todos aquellos casos en que, haciéndose abstracción de las situaciones locales concretas, se hable de la ἐκκλησία en un sentido universal y trascendente o cuando se formulen esenciales enunciados teológicos acerca de la ἐκκλησία.

3. En una serie de pasajes que reflejan el lenguaje más antiguo del cristianismo primitivo, aparece la expresión ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, «*comunidad* de Dios» (1 Cor 1, 2; 10, 32; 11, 22; 15, 9; 2 Cor 1, 1; Gál 1, 13; – en plural: 1 Cor 11, 16.22; 1 Tes 2, 14; 2 Tes 1, 4). En estos casos el genitivo «de Dios» no es una adición que defina más precisamente el término precedente de *comunidad*, sino que es parte integrante de una formula terminológica fija. Esta expresión podría haber surgido como traducción del término *qᵉhal ʾēl*, atestiguado en el judaísmo apocalíptico (1QM 4, 10; 1QSᵃ 1, 25 [em]; cf. Stendahl, 1299; Stuhlmacher, 210s), que designaba en él el contingente escatológico de Dios.

Esta idea revisa la concepción tradicional (L. Rost, en ThWNT III, 532 nota 90) según la cual el término cristiano ἐκκλησία está tomado de los LXX, donde se introdujo para traducir el término veterotestamentario *qāhāl*, «asamblea, contingente de Dios». Semejante adopción directa del AT es improbable por varias razones: 1) *qāhāl* no sólo se traduce en la LXX por ἐκκλησία sino también por συναγωγή; por cierto, este último término se halla más claramente perfilado y posee mayor densidad teológica para designar a la comunidad de la salvación. – 2) La LXX traduce *qᵉhal yhwh* por ἐκκλησία (συναγωγή) κυρίου, mientras que el NT prefiere hablar de ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. – 3) Falta en el NT una prueba de Escritura que tome como punto de partida el concepto de ἐκκλησία (con excepción quizás de Hech 7, 38, → 4.b), cosa que resultaría extraña, si se tratara de un concepto tan importante tomado del AT.

Por otra parte, hay que pensar que existen también objeciones contra la tesis de Schrage, según la cual el concepto de ἐκκλησία no llegó a adoptarse como denominación propia sino dentro del círculo de los judeocristianos helenistas reunidos en torno de Esteban (Hech 6), y luego fue desarrollado ulteriormente por Pablo, por cierto como una antítesis polémica contra el concepto de συναγωγή, tarado por el nomismo judío. Esta tesis falla, entre otras cosas, por el hecho de que ninguna de las veces en que este concepto aparece en Pablo, se escucha tono alguno de fondo en que se haga crítica de la ley. Y falla también por el hecho de que el concepto, en Mt 16, 18, se inserta incluso sin cesuras en el marco de la comprensión judeocristiana de la ley, existente en la comunidad de Mateo (→ 4.d). A esto se añade que Pablo, en 1 Tes 2, 14, llega a incluir a las comunidades judías antiguas en el concepto de la ἐκκλησία τοῦ θεοῦ.

Así que hay que partir de que el término ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (*qᵉhal ʾēl*) fue ante todo la denominación que se aplicó a sí misma la comunidad primitiva de Jerusalén, formada después de Pascua. Este término resultaba muy adecuado, porque correspondía exactamente a la comprensión escatológica que esta comunidad tenía de sí misma. Tenía conciencia de ser el grupo reclutado y escogido por Dios, que estaba destinado por él a ser el centro y el punto de cristalización del Israel escatológico llamado ahora por Dios. Los judeocristianos en torno a Esteban, los cristianos gentiles de Antioquía (Hech 11, 26; 13, 1) y también Pablo podían hacer suya sin dificultad esta denominación, a pesar de su comprensión de la

ley, que difería de la que tenían los jerosolimitanos. Más aún, la conciencia común que tenían los judeocristianos y los cristianos gentiles de ser la comunidad escatológica de Dios demostró ser en último término el vínculo unificador, sin el cual difícilmente se entendería el reconocimiento y aceptación fundamental de que fue objeto –en el Concilio Apostólico– el cristianismo gentílico, libre de la ley, por parte del judeocristianismo, fiel a la ley (Gál 2, 6-10).

El término simple ἐκκλησία, siempre que aparezca como un concepto eclesiológico, debe entenderse como forma abreviada del término original ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, es decir, hay que pensar siempre en la precisión que experimenta este término por medio del genitivo de autor: «de Dios». (Por eso, G vg han reflejado exactamente este sentido al añadir «de Dios» en 1 Cor 14, 4 y Flp 3, 6.)

En algunas ocasiones, Pablo menciona también a Cristo en conexión con la ἐκκλησία. Y, así, en Rom 16, 16 dice: «Os saludan todas las *comunidades* de Cristo». Sin embargo, aquí no se pretende ni mucho menos sustituir a Dios, como autor e iniciador de la comunidad, por Cristo. Lo vemos clarísimamente en 1 Tes 2, 14: «Pues vosotros... vinisteis a ser imitadores de las *comunidades* de Dios en Jesucristo que están en Judea» («en Jesucristo» se refiere a las «comunidades de Dios», y no a «imitadores»). La acción de Dios que funda la Iglesia, tiene a Cristo como mediador. La comunidad de Tesalónica debe su existencia, al igual que las comunidades de Judea, a Jesucristo que actúa en la palabra del evangelio. Lo mismo se dice en una expresión abreviada en Gál 1, 22: «las *comunidades* de Judea en Cristo». «En Cristo», aquí, no es una expresión que sustituya al adjetivo «cristiano», que todavía no existía (como pretende F. Mußner, *Galaterbrief* [HThK], 98 nota 110); tal caracterización sería absurda, porque Pablo no conoce otra ἐκκλησία que la cristiana. Lejos de eso, se piensa –otra vez– en el origen de la comunidad de Dios que tuvo lugar en el acontecimiento de Cristo.

4. a) En los enunciados de *Pablo* acerca de su actividad como perseguidor, encontramos probablemente la expresión más antigua desde el punto de vista de la historia de las tradiciones: «Yo he perseguido desmedidamente a la *comunidad* de Dios y he tratado de erradicarla» (Gál 1, 13). «Yo perseguí con celo a la *comunidad* de Dios» (Flp 3, 6). «Porque yo soy el más insignificante de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la *comunidad* de Dios» (1 Cor 15, 9). Pablo recoge aquí la expresión «comunidad de Dios» con que la comunidad primitiva de Jerusalén se designaba a sí misma, en la cual expresión, lo mismo que en la designación «los santos» (2 Cor 9, 1.12), se manifestaba la manera en que esa comunidad se entendía a sí misma como comunidad escatológica de la salvación. El hecho de que Pablo no hable aquí, ni mucho menos, en términos generales acerca de la Iglesia universal, sino que piense en un área geográfica delimitada, lo vemos con probabilidad por Gál 1, 22s y lo hallamos confirmado por el contexto de 1 Cor 15, 9: Pablo se contrapone aquí a Pedro y a los demás apóstoles de Jerusalén, porque se considera a sí mismo como el último que recibió la vocación de apóstol. Que él, como antiguo perseguidor, «no merezca ser llamado apóstol», es una afirmación que sólo es concluyente a partir de esta antítesis: mientras que Pedro y los demás apóstoles constituyeron por medio de su testimonio la comunidad de Jerusalén, ¡él –Pablo– trató de destruir precisamente a esa comunidad!

La aplicación del nombre de ἐκκλησία τοῦ θεοῦ a grupos locales de discípulos de Jesús que estaban fuera de Jerusalén, es algo que con seguridad se produjo ya antes de Pablo (→ 3).

Ahora bien, Pablo desarrolla deliberadamente esta manera de hablar. Cuando habla de la ἐκκλησία, piensa de ordinario primordialmente en la asamblea concreta de los bautizados en un lugar determinado. Difícilmente se podrá ver en ello una polémica consciente contra la idea centralista de la Iglesia mantenida por la comunidad

primitiva de Jerusalén (en contra de lo que piensa Hainz, 232-236). Por el contrario, lo que sí tiene importancia decisiva es, ante todo, la concepción misionera de Pablo: el pueblo escatológico de Dios surgió, en opinión suya, no ya por el hecho de que personas de todas las naciones se congregaran en Jerusalén y en torno a Jerusalén, como lugar de la salvación, sino por el hecho de que el Resucitado le había hecho a él su apóstol y le había encargado que, por el poder del evangelio que se le había confiado, obrara «la obediencia de la fe a gloria de su nombre entre todas las naciones» (Rom 1, 5) y que, en todo el mundo, de entre todos los lugares, congregara a la comunidad de la salvación. La íntima relación que existe entre la idea de «apóstol» y la de «*comunidad*» se expresa claramente por la coordinación que hay entre ambos conceptos en una serie de *praescripta* de sus cartas (1 Cor 1, 1s; 2 Cor 1, 1; Gál 1, 1s). La comunidad de que se trate en cada caso, no sólo debe su existencia concreta a la actuación del apóstol, sino que además, por esa actuación, permanece vinculada con el acontecimiento de salvación que se impone en el mundo entero gracias al evangelio. Esa comunidad, a pesar de su limitación local, es –por su realización concreta de la obediencia de la fe– la comunidad de Dios en el pleno sentido de la palabra. Pero lo es, no como entidad aislada, sino porque en ella adquiere forma visible la acción de Dios encaminada universalmente a la creación de la comunidad.

Esta comprensión de la Iglesia encuentra su expresión programática en 1 Cor 1, 1s. Pablo se dirige a los cristianos de Corinto como a «la *comunidad* de Dios, que está en Corinto» (cf. 2 Cor 1, 1), es decir, como a la comunidad en cuya existencia se manifiestan al mismo tiempo los rasgos esenciales de la Iglesia de Dios que surge en todo el mundo. Por tanto, es capaz de representar a esa Iglesia en su universalidad. La «perspectiva ecuménica» que sigue a continuación (atribuida a menudo, sin razón suficiente, a un redactor posterior) abarca «a todos los que en cada lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que es el Señor de ellos y el nuestro» (1 Cor 1, 2), es decir, abarca a la Iglesia universal, tal como surge por medio de la actividad del apóstol.

Para la comprensión paulina de la comunidad, desempeña un gran papel la asamblea local (reunida para el culto). La comunidad está allá donde la gente se congrega «en la *asamblea* (ἐν ἐκκλησίᾳ)» (1 Cor 11, 18). Esta manera de hablar tiene sólo contactos aparentes con la manera política de hablar del helenismo profano (→ 2). Porque, según Pablo, la ἐκκλησία no se constituye por el acto de congregarse, para volver a disolverse después de terminada la reunión. No, sino que la ἐκκλησία conserva esta denominación aun al margen de la asamblea concreta. Y, así, se dice en 1 Cor 14, 23: «Por tanto, si toda la *comunidad* se congrega...». La asamblea para la celebración del culto divino es el centro y, al mismo tiempo, la piedra de toque de la vida de la comunidad. Aquí lo decisivo es que ella sea realmente la comunidad de Dios. Y, así, el comportamiento, nada fraterno, de los ricos con los pobres en las comidas comunitarias que se celebraban en Corinto, es nada menos que un «menosprecio de la *comunidad* de Dios» (1 Cor 11, 22). Aquí se menosprecia en primer lugar el poder de la Cena del Señor que une en comunión, y se menosprecia al mismo tiempo aquello precisamente que hace que los reunidos lleguen a ser la comunidad de Dios.

Las instrucciones que se dan en 1 Cor 14 están dirigidas a la asamblea de la comunidad reunida para la celebración del culto. Frente a la inclinación hacia un individualismo pneumático en Corinto, Pablo acentúa el sentido de comunión que tiene el acontecimiento del culto. Mientras que el que habla en lenguas se «edifica» únicamente a sí mismo, el profeta edifica a «la *comunidad* (congregada)», porque es entendido por ella (1 Cor 14, 4s). Por principio, la glosolalia debiera permitirse únicamente «en la *asamblea*», cuando se ha previsto su traducción a un lenguaje comprensible para todos los presentes (14, 23.27s). El supremo principio es: todo debe hacerse para edificación de la comunidad (15, 5.26), es decir, todo debe estar al servicio de la acción del Espíritu, una acción que pretende hacer que la comunidad sea el espacio vital concreto dominado por Jesucristo. Aquí se indica un as-

pecto importante de la comprensión paulina de la Iglesia, un aspecto que Pablo desarrolla, desde luego no a partir del término ἐκκλησία, sino a partir de la imagen del cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 4-27; Rom 12, 4ss).

En principio, toda asamblea local de cristianos en cuyo centro se halla el culto divino, es considerada por Pablo como comunidad. Y, así, él menciona varias veces comunidades domésticas: la del matrimonio Aquila y Prisca, primero en Corinto (1 Cor 16, 19), luego en Roma (?) (Rom 16, 3s), y también la de Filemón (Flm 2).

Los enunciados eclesiológicos que van más allá del plano de la asamblea local, escasean –indudablemente– en Pablo, pero no faltan ni mucho menos. Por eso, la circunstancia de que la comunidad individual represente a la comunidad divina de salvación que está surgiendo en todo el mundo por la acción de Dios, hace –según Pablo– que determinadas normas y formas éticas de conducta tengan aplicación por igual en todas las comunidades particulares. Pablo enseña «en cada *comunidad*» los mismos «caminos cristianos», es decir, imparte las mismas instrucciones morales elementales (1 Cor 4, 17). El espera que los corintios se atengan a la regla vigente en las «*comunidades* de Dios», según la cual las mujeres deben acudir con velo a los actos de culto divino (1 Cor 11, 16), y de que los corintios, «como en todas las *comunidades* de los santos», no deben permitir que las mujeres hablen en público en la asamblea de la comunidad (1 Cor 14, 33s). En 1 Cor 10, 32 Pablo exige que se adopte una conducta que no sea motivo de tropiezo para los judíos, para los griegos y para «la *comunidad* de Dios». Por el contexto se deduce que aquí no se piensa sólo en la comunidad local, sino en el tercer grupo que según la historia de la salvación reúne a los hombres, en el pueblo escatológico de Dios, en la Iglesia. De gran importancia es sobre todo 12, 28: «Y en la *comunidad* Dios ha designado a algunos, en primer lugar, como apóstoles; en segundo lugar, como profetas; en tercer lugar, como maestros...». Pablo habla aquí de la estructura fundamental de los ministerios eclesiales, tal como aparece en todos los lugares en el pasado y el presente con diversas variaciones individuales en cuanto a la importancia concedida a cada uno de ellos (y, así, los profetas y los maestros difícilmente tendrían significación actual para la comunidad de Corinto). Con esto se aproxima Pablo a un enunciado fundamental acerca de la esencia de «la Iglesia». En ella, dondequiera que se halle su lugar histórico, hay ministerios y un derecho sagrado establecido por Dios. Porque en todo ello se realiza la estructura interna de la Iglesia como «cuerpo de Cristo» (12, 28).

4. b) En *Hechos* ἐκκλησία designa también predominantemente a la comunidad local concreta, sea en Jerusalén (5, 11; 8, 1.3; 11, 22; 12, 1.5; 14, 27; 15, 4.22; 18, 22), sea en Antioquía (11, 26; 13, 1; 15, 3.41), sea en lugares dentro del territorio de la misión paulina (16, 5 [Derbe y Listra]; 20, 17 [Efeso]). En algunos de estos pasajes se transparenta el uso más antiguo de esta expresión: ἡ ἐκκλησία, sin indicación de lugar, designa a la comunidad primitiva de Jerusalén (claro que, en ellos, Lucas renuncia a precisar más la expresión mediante el uso del genitivo τοῦ θεοῦ). Así en 18, 22: (Pablo) «subió (a Jerusalén) y saludó a la *comunidad*» (también en 12, 1.5). Varias veces ἐκκλησία sirve para designar a la asamblea de la comunidad local. Así sucede en la descripción –que procede, según creemos, de una antigua tradición local jerosolimitana– del juicio divino contra Ananías y Safira: «Y cayó gran temor sobre toda la *asamblea* y sobre todos los que lo oyeron» (5, 11). La comunidad aparece aquí como una entidad constituida por derecho sacro y que defiende su pureza escatológica mediante la práctica de ese derecho. Pablo y Bernabé, al regresar de su viaje misionero, convocan en Antioquía una asamblea de la comunidad, para dar cuenta a la comunidad que los había enviado (14, 27). Posiblemente en 15, 3 («Así fueron delegados por la *comunidad*») se piensa en un acto concreto de misión por parte de la asamblea de la comunidad antioquena. Según 15, 4 («Cuando llegaron a Jerusalén, fueron recibidos por la *comunidad*, los apóstoles y los ancianos»), la asamblea plenaria de la comunidad constituye en Jerusalén un gremio especial, al que se contraponen los apóstoles y los ancianos como gremio encargado de dirigir la Iglesia. El decreto apostólico acordado por ellos (cf. 15, 23) es adoptado por la asamblea plenaria de la comunidad. Tal podría ser el sentido de la fórmula, un poco imprecisa, que se recoge en 15, 22: «Entonces los apóstoles y los ancianos, juntamente con toda la *comunidad*, decidieron...».

Lucas se representa siempre las diversas comunidades locales como constituidas y organizadas por un ordenamiento que se deriva de Pablo. Esta idea se halla detrás de la observación que aparece en Hech 14, 23: Pablo y Bernabé «designaron ancianos para ellos en cada *comunidad*». La expresión presupone en todo caso el uso del término en número plural.

Ahora bien, hay un uso del término en número singular en 9, 31. ἐκκλησία designa aquí a la totalidad de los cristianos en un determinado territorio geográfico y, por tanto, debe traducirse por *Iglesia*: «Entonces la *Iglesia* por toda Judea, Galilea y Samaría gozaba de paz, siendo edificada y caminando en el temor del Señor...». (La variante textual con el término en plural, ofrecida por el texto imperial bizantino y por la mayoría de los manuscritos más recientes, es sin duda alguna secundaria).

Un puesto especial lo ocupa 20, 28: «Tened cuidado de vosotros y de toda la grey, en la cual el Espíritu Santo os ha puesto como supervisores con el fin de pastorear a la *Iglesia* de Dios, que él adquirió por medio de su (propia) sangre». Es el único enunciado teológico que hace Lucas acerca de la esencia de la Iglesia. Su dificultad objetiva se refleja en la insegura trasmisión textual: una serie de importantes testimonios textuales (entre otros, p^{74} A C* D) leen «*Iglesia* del Señor» – aquí podría tratarse del intento secundario de poner en claro a qué se refiere la oración de relativo, y de evitar el malentendido de que aquí se hablara de la sangre de Dios (y no de la sangre de Jesucristo). Es improbable que lo de ἰδίου se entienda en sentido sustantivado («que él adquirió por medio de la sangre de su propio [Hijo]»), porque Lucas no ofrece ningún otro testimonio de tal manera de hablar. Hay que contar más bien con la posibilidad de que la expresión aparentemente patripasiana surgiera por el hecho de que Lucas hubiese insertado aquí una fórmula tradicional, cuyo sentido cristológico quedara fuera de toda duda tanto para él como para sus lectores (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*[2] [HNT], 129; Barret,114). Habla también en favor de ello el hecho de que éste sea el único lugar de Hechos en que se menciona la muerte expiatoria y vicaria de Jesús. En cuanto a su sentido, el enunciado tiene puntos de contacto con Col 1, 18.24. En ambos pasajes la eclesiología se fundamenta en la cristología. La Iglesia es el ámbito histórico de la salvación, creado por la muerte de Jesús. Así que detrás de Hech 20, 28 podría estar una eclesiología deuteropaulina.

No es posible explicar claramente el sentido de Hech 7, 38. En una tipología Moisés-Cristo se describe la función de Moisés como mediador en la entrega de la ley: «Este es el que se presentó ante la *asamblea* en el desierto como mediador entre el ángel que hablaba con él en el Monte Sinaí, y nuestros padres...». Es posible que aquí se recoja únicamente el uso que la LXX hace del término ἐκκλησία = «asamblea del pueblo» (Dt 4, 10; 9, 10; 18, 16). Pero no puede excluirse que la tipología haya que hacerla extensiva aquí a la Iglesia, en el sentido de que Cristo –como legislador para la Iglesia– sobrepasa definitivamente la función que Moisés tenía para la comunidad salvífica del AT.

4. c) También en los *escritos deuteropaulinos* aparece ἐκκλησία como término para designar a la comunidad particular. Así lo vemos en Col 4, 15.16 (la *comunidad total* de Laodicea o la *comunidad doméstica* de Ninfa en aquel lugar; 1 Tim 5, 16: «la *comunidad*» en sentido genérico). Sin embargo, es característica de estos escritos una serie de enunciados fundamentales acerca de la esencia de la Iglesia. Y, por cierto, en Colosenses y en Efesios se hallan tan íntimamente asociadas la cristología y la eclesiología, que todo enunciado sobre la Iglesia se convierte en un enunciado sobre Cristo. La base de ello, en la

perspectiva de la historia de las tradiciones, la constituye la concepción paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 27; Rom 12, 5), una concepción que se amplía ahora hasta lo ontológico y lo histórico-salvífico.

Por cierto que la relación entre Cristo y la Iglesia *se define de dos maneras*. En primer lugar, se identifica directamente a Cristo con el cuerpo, es decir, con la Iglesia: «Pablo» completa en su propio cuerpo lo que falta a las tribulaciones de Cristo «en favor de su cuerpo, es decir, de la *Iglesia*» (Col 1, 24). Con ello se afirma seguramente que la Iglesia se fundamenta en el acto salvífico de Cristo en la cruz, y que la forma de vida de la Iglesia –representada normativamente por el apóstol– está marcada por los padecimientos de Jesucristo. En segundo lugar, Cristo es considerado como la cabeza de la Iglesia: «Y él es antes de todo, y todo tiene en él su consistencia, y él es la cabeza del cuerpo, es decir, de la *Iglesia*» (Col 1, 17s). Hoy día se puede considerar casi como probado que la frase «es decir, de la *Iglesia*» forma parte de aquellas glosas con las que el autor de Colosenses reinterpretó eclesiológicamente el himno de 1, 15-20, que originalmente trataba del señorío de Cristo sobre el cosmos (E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, 55ss). El autor pretende expresar, al igual que el autor de Efesios, que el señorío universal de Cristo no se realiza ahora visiblemente sino en la Iglesia, precisamente porque la Iglesia –en la fe– se orienta hacia él como hacia su «Cabeza».

Por tanto, la Iglesia no sólo se fundamenta en Cristo, sino que al mismo tiempo tiene a Cristo como quien está frente ella y como el objetivo de su crecimiento. La Iglesia es un ámbito real de salvación, inaugurado por la muerte de Cristo, y que impregna el cosmos. Pero no es un ámbito estático, sino que crece en desarrollo histórico hacia la norma que se le ha fijado en Cristo, que es su Cabeza (Ef 2, 20; 3, 12ss; 4, 15).

El señorío de Cristo sobre el mundo y el señorío sobre el cosmos se contemplan juntos en Ef 1, 22 y, al mismo tiempo, se diferencian. Dios «'sometió bajo sus pies todas las cosas' y le constituyó Cabeza suprema de la *Iglesia*, que es su Cuerpo, la Plenitud del que lo llena todo en todo». Es verdad que Cristo es también Cabeza y Señor del cosmos (Col 2, 10), pero solamente la Iglesia es su Cuerpo; la Iglesia está impregnada de manera especial de la plenitud de Cristo. En consecuencia, ella sola tiene la capacidad y la misión para hacer que el mundo retorne al señorío de Cristo y, con ello, a la obediencia al Creador del mundo. La Iglesia realiza esta misión mediante su proclamación. Y así «la multiforme sabiduría de Dios» se manifiesta «por medio de la *Iglesia*» «a los Principados y a las Potestades en los cielos» (Ef 3, 10).

De manera peculiarísima, la parenesis sobre las relaciones conyugales entre el hombre y la mujer, que forman parte del esquema tradicional de la tabla de deberes domésticos (Col 3, 18ss), se convierte en Ef 5, 22-33 en la ocasión para instruir acerca de las relaciones entre Cristo y la Iglesia. Evidentemente, las exposiciones eclesiológicas no son simples ejemplos al servicio de la parenesis conyugal, sino que constituyen la verdadera finalidad de la sección. Es indudable que los dos aspectos –Cristo como Cabeza *y* como Cuerpo de la Iglesia– se hallan íntimamente relacionados entre sí. Para ilustrar el primer aspecto, se recurre a la subordinación de la mujer bajo el marido, una idea que resultaba obvia dentro del orden social existente en el mundo antiguo: «el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es Cabeza de la *Iglesia*» (Ef 5, 23). Así como la mujer obedece al marido, así también la Iglesia está obligada a obedecer constantemente a Cristo, que es su Cabeza (Ef 5, 24). El segundo aspecto se dilucida partiendo de Gén 2, 24 (Ef 5, 30): los esposos, por la voluntad del Creador, llegan a ser «una sola carne». En consecuencia, el marido que cuida de su mujer solícitamente y con amor, está cuidando de su propio cuerpo (Ef 5, 28). De la misma manera obra Cristo con su propio Cuerpo, que es la Iglesia (Ef 5, 29). El «amó

a la *Iglesia* y se entregó por ella». Su solicitud amorosa por la Iglesia se realiza en la renovación que él le hace experimentar por medio del bautismo (5, 25s). El discutido v. 32 («Este misterio es grande, y lo interpreto en orden a Cristo y a la *Iglesia*») podría ser un comentario hermenéutico para justificar la exégesis de Gén 2, 24, en la que se aplica este texto a Cristo y a la Iglesia. Lo de «misterio» se refiere «al verdadero sentido oculto de la cita» (H. Conzelmann, *Epheserbrief* [NTD], *sub loco*).

El enunciado de 1 Tim 3, 15 acerca de la esencia de la Iglesia tiene una visión mucho más estática de la Iglesia. Cuando a ésta se la llama «casa de Dios» y «columna y fundamento de la verdad», detrás de todo ello se encuentra la imagen (desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, derivada quizás de 1 Cor 3, 16; 2 Cor 6, 16) de una casa sólida y que ofrece protección, en la que uno puede moverse, y a la que hay que proteger de sacudidas y destrucciones. La imagen de la casa pasa ahora con fluidez a la imagen del hogar: la Iglesia es *familia Dei*. Puede trazarse así una analogía entre la función del padre de familia y la del ministro encargado de la comunidad: «Porque el que no sabe gobernar su propia casa ¿cómo podrá cuidar de la *Iglesia* de Dios?» (1 Tim 3, 5).

4. d) Las palabras acerca de la roca en *Mateo* 16, 18 ofrecen numerosos problemas. Se trata formalmente de la explicación de un nombre, a base de un juego de palabras (deficientemente reproducido en griego) que se hace con el sobrenombre arameo de Simón, *Kēfā'* (transcrito al griego por Κηφᾶς y traducido por Πέτρος): «Y yo te digo: Tú eres Petros (*Kēfā'*), y sobre esta roca (*kēfā'*; en griego, πέτρα) edificaré mi Iglesia». La explicación del nombre revela el significado de Simón para la Iglesia: así como la roca sagrada constituye el fundamento del templo de Jerusalén, así también Pedro es el fundamento del edificio santo de la Iglesia. La Iglesia es el templo escatológico, que Jesús mismo ha de erigir (cf. Mc 14, 58 par. Mt 26, 21; Ap 21, 14).

Según el estado actual de las investigaciones, puede considerarse descartado que se trate aquí de una palabra del Jesús pre-pascual que ofrezca la perspectiva de la fundación de una comunidad especial (así piensa todavía Schmidt, 529s). Mt 16, 17-19 demuestra ser un pasaje no uniforme, ni mucho menos, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, y que fue insertado redaccionalmente por Mateo en la escena de Cesarea de Filipo, tal como la ofrece Mc 8, 27-30. Otros intentos por situar Mt 16, 18 en otro lugar de la historia pre-pascual de Jesús (como hizo O. Cullmann, en ThWNT VI, 105) o por asociar el *logion* con la primera aparición del Resucitado a Pedro (como hizo Vögtle, 170), no fueron finalmente convincentes. En efecto, hay indicios lingüísticos que remiten claramente el *logion* a la segunda generación. Y así 1) el enunciado acerca de la ἐκκλησία como edificio sagrado es un enunciado acerca de la esencia de la Iglesia que, tanto por su estructura como por su contenido de imágenes (cf. Ef 2, 20: los apóstoles y profetas como fundamento del edificio de la Iglesia; Ap 21, 14; 1 Tim 3, 15), corresponde a los enunciados que sobre la naturaleza de la Iglesia se hacen en las cartas deuteropaulinas (→ 4.c). 2) La designación de la Iglesia como ἐκκλησία *de Jesús* difícilmente corresponde a la manera más antigua de expresarse (sobre Rom 16, 16; Gál 1, 22, → 4.a), pero encaja muy bien en la concepción que Mateo tiene de la comunidad: la Iglesia es Iglesia de Jesús, porque está integrada por discípulos de Jesús, y está constituida y se mantiene unida por la autoridad de Jesús y por sus enseñanzas (Mt 28, 18-20). La especial significación de Pedro como fundamento de la Iglesia podría consistir, según Mateo, en que él era considerado el garante y el intérprete de las enseñanzas de Jesús que eran fundamentales para la Iglesia. – A diferencia de Mt 16, 18, vemos que ἐκκλησία en Mt 18, 17 designa la asamblea de la comunidad local.

4. e) *Hebreos* 2, 12 recoge una cita del Sal 21, 23 LXX y la interpreta cristológicamente: «En medio de la *comunidad* yo te alabaré». Por ἐκκλησία se entiende aquí, evidentemente, a la comunidad celestial, en medio de la cual Cristo proclama la alabanza de Dios. Por consiguiente, la comunidad celestial es centralmente una asamblea reunida para el culto divino. A diferencia de ello, Heb 12, 23 habla de la comunidad terrena, aunque lo hace de una manera que señala claramente su relación inmediata con la asamblea celestial congregada para el culto divino. La comunidad celestial es «la ciudad del Dios vivo», «la Jerusalén celestial», «una asamblea festiva». En contraste con ella, a una distancia marcada por la separación existente entre lo terrenal y lo celestial, se encuentra la «*comunidad* de los primogénitos que están inscritos en el cielo». Claro que esta comunidad se halla todavía en la tierra, pero es más que una simple imagen perecedera de la comunidad celestial, porque sus miembros, por el hecho de pertenecer a Cristo, tienen su meta y su destino en aquella comunidad celestial.

4. f) Los testimonios que aparecen *en los demás escritos del NT* son de importancia relativamente escasa. Sant 5, 14 habla en sentido genérico de los «ancianos de la *comunidad*». 3 Jn 6.9.10 nos revela la imagen de una comunidad local concreta con estructuras jurídicas e institucionales relativamente muy marcadas. Por «expulsar de la *comunidad*» (v. 10) podría entenderse un acto jurídico oficial. A comunidades locales concretas se refieren las 20 veces que el término aparece en el Apocalipsis.

J. Roloff

ἐκκλίνω *ekklinō* apartarse de, desviarse*

Con ἀπό en el sentido de *apartarse de*: Rom 16, 17: ἐκκλίνετε ἀπ' αὐτῶν, «¡*apartaos* de ellos!»; 1 Pe 3, 11: ἐκκλινάτω δὲ ἀπὸ κακοῦ (cf. Sal 33, 15 LXX), «¡*apártese* del mal!»; en sentido absoluto en Rom 3, 12: πάντες ἐξέκλιναν (cita del Sal 13, 3 LXX), «todos *se han desviado* (del camino).

ἐκκολυμβάω *ekkolymbaō* escapar a nado*

Hech 27, 42: μή τις ἐκκολυμβήσας διαφύγῃ, «para que ninguno de ellos se fugara *escapando a nado*».

ἐκκομίζω *ekkomizō* sacar fuera (a enterrar)*

Lc 7, 12: ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκώς, «*sacaban fuera* a un muerto».

ἐκκοπή, ῆς, ἡ *ekkopē* obstáculo, impedimento

1 Cor 9, 12 Sin D* L (en vez de → ἐγκοπή): ἐκκοπὴν δίδωμι τινί, «poner *obstáculo* a algo».

ἐκκόπτω *ekkoptō* cortar, quitar*

Dícese de la acción de *cortar* un árbol (que no da buen fruto) en Mt 3, 10 par. Lc 3, 9; Mt 7, 19; Lc 13, 7.9; de *cortar y arrancar* una mano o un pie, en Mt 5, 30; 18, 8; en la imagen que habla de *cortar* ramas del olivo silvestre, refiriéndose a los cristianos gentiles, en Rom 11, 22.24 (en voz pasiva); en sentido figurado en 2 Cor 11, 12: ἵνα ἐκκόψω τὴν ἀφορμήν, «para que yo *corte* [es decir, evite] la ocasión».

ἐκκρεμάννυμι *ekkremannymi* (en activa) colgar (algo); (en voz media) estar pendiente o en suspenso (de algo o de alguien)*

En el NT se usa únicamente en voz media en Lc 19, 48: ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέματο αὐτοῦ ἀκούων, «porque todo el pueblo *estaba en suspenso* oyéndole».

ἐκλαλέω *eklaleō* contar, divulgar*

Hech 23, 22: μηδενὶ ἐκλαλῆσαι, «no *digas* a nadie».

ἐκλάμπω *eklampō* brillar, resplandecer*

Mt 13, 43: οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ἥλιος «los justos *resplandecerán* como el sol»; cf. Dan 12, 3 Teod; MartPol 15, 1; se piensa en la trasfiguración de los justos con ocasión de la parusía.

ἐκλανθάνομαι *eklanthanomai* olvidar*

Con genitivo en Heb 12, 5: ἐκλέλησθε τῆς παρακλήσεως, «*habéis olvidado* el consuelo».

ἐκλέγομαι *eklegomai* elegir, escoger*

1. Aparición en el NT. – 2. Contenido semántico y campo referencial – 3. ἐκλέγομαι en los diversos autores del NT.

Bibl.: R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [19]1968, índice *s.v.*; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, 66s; G. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg i. Br. 1971, 69ss; O. Hofius, *Erwählt vor Grundlegung der Welt (Eph 1, 4)*: ZNW 62 (1971) 123-128; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, Barcelona 1980, 329-336; G. Schrenk-G. Quell, ἐκλέγομαι, en ThWNT IV, 147-181; H. Seebaß-F. Dexinger-J. Eckert, *Erwählung*, en TRE X, 182-197. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1160s.

1. En el NT el verbo ἐκλέγομαι aparece 11 veces en la doble obra de Lucas y 5 veces en el evangelio de Juan. Aparece además en 1 Cor 1, 27 (bis).28; Ef 1, 4; Sant 2, 5, y como complemento pleonástico de ἐκλεκτός en Mc 13, 20.

2. Con el sentido general de *escoger algo (para sí)*, ἐκλέγομαι aparece únicamente en Lc 10, 42 y 14, 7; en los demás casos, ἐκλέγομαι significa la elección por Dios de los padres (Hech 13, 17), de Jesús como el Hijo de Dios (Lc 9, 35) y de los creyentes (1 Cor 1, 27 y *passim*), la elección de los discípulos por Jesús (Jn 6, 70 y *passim*), y la designación por la Iglesia de personas para que ejerzan servicios y ministerios (Hech 6, 5; 15, 22.25).

3. Así como en Israel la experiencia de la historia de la salvación fundamentaba la fe en la revelación (cf. Dt 14, 2), así también la Iglesia –integrada por judíos y gentiles– se sentía elegida en virtud de su experiencia de Cristo (Mc 13, 20; → ἐκλεκτός). *Pablo* describe en 1 Cor 1, 26-31 el acto soberano de la elección divina de la Iglesia, a la luz de las personas que integran la comunidad: Dios «*escogió* lo necio del mundo...» para avergonzar a los sabios y a lo que es fuerte (vv. 26-29; cf. Mt 11, 25s par.; Bar 2, 22s; Eclo 10, 14). Esta elección se realizó «en Cristo Jesús», que es la «sabiduría», la «justicia», la «santidad» y la «redención» dadas por Dios (v. 30; cf. Hen [gr] 51, 3). *Santiago* 2, 5 realza la elección de los pobres, en el contexto de una crítica contra la preferencia que suele sentirse por los ricos.

En los *escritos de Lucas*, importantes enunciados teológicos se asocian con ἐκλέγομαι. Al hablarse de la elección de los padres (Hech 13, 17), se reconoce el significado de Israel en la historia de la salvación. Ahora bien, Jesucristo es el «Hijo elegido» de Dios, en quien se cumplen las promesas del AT acerca del Hijo mesiánico de Dios (Sal 2, 7), del Siervo sufriente elegido por Dios (Is 42, 1) y del Profeta semejante a Moisés (Dt 18, 15) (Lc 9, 35 a diferencia de Mc/Mt; cf. 23, 35 a diferencia de Mc/Mt ὁ ἐκλεκτός). Entre sus discípulos Jesús *escogió* a los Doce (Lc 16, 13), los cuales son los apóstoles elegidos por él «por medio del Espíritu Santo» (Hech 1, 2; cf. v. 24), los testigos primarios para el tiempo de la Iglesia. En la iniciación que Pedro hace de la misión entre los gentiles, se muestra igualmente la «elección» (ἐξελέξατο) realizada por Dios (Hech 15, 7).

El *evangelio de Juan* acentúa también la elección de los Doce o de los discípulos efectuada por Jesús (6, 70; 13, 18; 15, 16.19). Sin embargo, esta elección no excluye la traición de Judas, prevista por Jesús (6, 70s) y que estaba en consonancia con el decreto de Dios (13, 18). De la elección para la amistad con Jesús nace la obligación de producir fruto (15, 16). Puesto que los elegidos no son del mundo, cae sobre ellos la enemistad del mundo (15, 19; → κόσμος).

Lo peculiar de la fe cristiana en la elección aparece en el himno de alabanza de *Efesios* 1, 3-14; este himno, a diferencia de la conciencia de la elección existente en la apocalíptica judía, relaciona con el acontecimiento de la redención en Cristo la idea de que los creyentes fueron escogidos «antes de la fundación del mundo» (v. 4; cf. 1QH 13, 10; CD 2, 7). Y la relaciona mediante la adición «en Cristo» y mediante todo lo que se dice en el contexto. La elección tendrá que reflejarse en una vida «santa» que se ajuste a la realidad de la elección (v. 4b).

J. Eckert

ἐκλείπω *ekleipō* cesar, terminarse, extinguirse*

Lc 16, 9: ὅταν ἐκλίπῃ, «cuando *él* ('Mamón') *se termine*»; 22, 32: ἵνα μὴ ἐλίπῃ ἡ πίστις σου, «para que no *se extinga* tu fe»; 23, 45: τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, «cuando el sol *se oscureció*»; Heb 1, 12: τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν (cita del Sal 101, 28 LXX), «tus años *no tendrán fin*».

ἐκλεκτός, 3 *eklektos* escogido, elegido*

1. Aparición del término y significado en el NT - 2. ἐκλεκτός en los Sinópticos - 3. ἐκλεκτός en Pablo y en la tradición deuteropaulina - 4. ἐκλεκτός en 1 Pedro - 5. ἐκλεκτός en los demás escritos del NT - 6. ἐκλογή.

Bibl.: H. Balz-W.Schrage, *Die Katholischen Briefe*, Göttingen 1973, 64; H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* II, Tübingen ^{2}1969, 40s; L. Coenen, ἐκλέγομαι, en DTNT II, 65-70; J. H. Elliott, *The Elect and the Holy*, Leiden 1966; J. G. de Fraine, *Berufung und Auserwählung*, Salzburg 1966; L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, Göttingen 1978, en el índice analítico, *s.v. Erwählung*; E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper* (KEK), Göttingen 1964; B. Mayer, *Unter Gottes Heilratschluß*, Würzburg 1974; P. von der Osten-Sacken, *Röm 8 als Beispiel paulinischen Soteriologie*, Göttingen 1975; G. Richter, *Deutsches Wörterbuch zum NT*, Regensburg 1961, 69-72; G. Schneider, *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium*, Stuttgart 1975, 71-78; G. Schrenk, ἐκλογή κτλ., en ThWNT IV, 181-197; H. Zimmermann, *Das Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk 18, 1-8)*, en *FS Schürmann*, 79-95; H. Seebaß-F. Dexinger-J. Eckert, *Erwählung*, en TRE X, 182-197. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1160s.

1. En el NT ἐκλεκτός se usa únicamente en sentido religioso. El adjetivo se usa para designar concretamente la elección de Jesucristo (Lc 23, 35; 1 Pe 2, 4.6), de los ángeles (1 Tim 5, 21) y de los creyentes en Cristo (15 veces). En los pasajes citados, ἐκλεκτός aparece casi exclusivamente en el contexto de enunciados apocalípticos o escatológicos (Mc 13, 20.22.27 etc.) y tiene en la mayoría de los casos una orientación cristológica (Rom 8, 33; Col 3, 12; 1 Pe 2, 4-10, etc.). Al mismo campo semántico que ἐκλεκτός pertenecen especialmente los conceptos → καλέω (Mt 22, 14; Rom 8, 30; cf. 11, 29; 1 Pe 2, 9; Ap 17, 14) y → προορίζω (Rom 8, 29s; cf. Ef 1, 5.11).

2. En el evangelio más antiguo, el término ἐκλεκτός aparece únicamente en el discurso escatológico de Mc 13 (vv. 20.22.27 par. Mt 24, 22.24.31; en Lucas faltan estos textos). Cualquiera que sea el juicio que la historia de las tradiciones se forme de esta apocalíptica surgida extensamente en la comunidad cristiana, lo que está bien claro es que la denominación de ἐκλεκτός, aplicada a los discípulos de Jesús, que no aparece en otras partes en palabras del Señor (sobre Lc 18, 7 cf. *infra*), aparece aquí únicamente en el contexto de enunciados apocalípticos. Las palabras de consuelo que figuran dentro de la descripción de la gran tribulación (vv. 14-20) y que hablan de que se acortarán los días «por amor de *los elegidos*» (v. 20), elaboran en forma positiva, y para fortalecimiento de los creyentes, la idea apocalíptica de acortar un período de tiempo (cf. ApAbr 29, 13; Bar [gr] 20, 1; 4 Esd 4, 26; Hen [gr] 80, 2). La advertencia que sigue a continuación y que pone en guardia contra los falsos mesías y profetas que obran «señales y prodigios, a fin de desviar –si fuera posible– aun a *los elegidos*» (v. 22), pone de relieve un aspecto de la tribulación apocalíptica del fin de los tiempos que no se halla atestiguado directamente, y nos indica que, a pesar de estar prometida la ayuda divina, los elegidos seguirán estando en peligro. Nuevamente, en conexión inmediata con la tradición apocalíptica acerca de la venida del Hijo del hombre (Dan 7) y de la reunión de los elegidos por el Hijo del hombre (Hen [et] 62, 6), pero sin expresar la idea del juicio (en contra de Hen [et] 62, 2; AsMo 10, 10), la apocalíptica cristiana alcanza su punto culminante en la consoladora promesa de la parusía del Hijo del hombre, el cual, por medio de los ángeles, congregará «de los cuatro vientos» a los elegidos (vv. 24-27; cf. Zac 2, 10 LXX; Hen [gr] 57; 1 Tes 4, 13-18).

Mateo alude a la prueba a que serán sometidos los creyentes, en la parábola sobre la invitación al banquete de bodas (22, 1-14 a diferencia de Lc 14, 15-24), con la advertencia escatológica de que no hay que presentarse ante el rey sin llevar vestido de bodas (vv. 11-13), y añade las siguientes palabras finales: «Porque muchos son los llamados, pero pocos los *escogidos*» (v. 14). Se rechaza así un malentendido predestinacionista de la fe en la elección, al igual que se rechaza un malentendido particularista y sectario de la misma. Los elegidos son aquellos que han hecho caso de la invitación al reino de Dios, trasmitida por Jesucristo, y han realizado su vocación mediante una vida de fe (cf. Ap 17, 14).

En Lucas ἐκλεκτός aparece como designación escatológica de los creyentes en la aplicación de la parábola del juez y la viuda (18, 1-8): «¿Y no hará Dios justicia a favor de sus *elegidos*, que claman a él día y noche?» (v. 7a). Es muy discutido el enjuiciamiento de los vv. 6-8 desde el punto de vista de la historia de las tradiciones (cf. Schneider; Zimmermann). La promesa de que Dios hará pronto justicia, es decir, de que pronto tendrá lugar la intervención histórico-salvífica de Dios en favor de sus elegidos (vv. 7a-8a) podría corresponder a la intención original de la parábola. Pero es característico de la manera en que Lucas hace frente a la demora de la parusía (cf. v. 7b) el hecho de que, en el v. 8, la mirada se aparte de la promesa de salvación hecha a los elegidos y se desvíe hacia la prueba por la que es necesario pasar antes de que llegue el Hijo del hombre.

Jesús mismo es descrito repetidas veces por Lucas como el Hijo «elegido» (9, 35) o el Mesías «elegido» de Dios (23, 35) (→ ἐκλέγομαι).

3. Aunque Pablo acentúa el carácter gracioso de la vocación a la fe (cf. Gál 1, 6; 4, 9; Rom 1, 6) y puede hablar también de la predestinación (Rom 8, 29s; 1 Cor 2, 7), sin embargo únicamente en Rom 8, 33 llama «*elegidos* de Dios» a los creyentes en Cristo, y lo hace en el contexto de la situación escatológica de juicio allí mencionada. Los elegidos no deben temer ni acusación ni condenación, más aún, en último término no deben tener nada, porque el amor de Dios se ha hecho manifiesto en Jesucristo, y éste es su intercesor a la derecha de Dios (8, 31-39). La situación de prueba en que se hallan los creyentes, no aparece en el horizonte de este cántico de alabanza entonado a la historia de la salvación experimentada en Jesucristo. – El fundamento cristológico de la fe paulina en la elección debe verse también en la expresión formularia «*el elegido* en el Señor», mediante la cual se aprecia y encomia la fe de un tal Rufo (Rom 16, 13).

La nueva situación escatológica de quienes han muerto y resucitado con Cristo (Col 3, 1-4; cf. Rom 6, 1-11), y que por realizar la nueva vida se hallan libres de la cólera de Dios (Col 3, 6), se presupone en la exhortación que leemos en Col 3, 12: «¡Como (ὡς) *escogidos* de Dios, como santos y amados, vestíos de tierna compasión...!». No se exhorta aquí a vivir una nueva vida «como los elegidos de Dios en el cielo» (así piensa Lohmeyer, *Der Brief an die Kolosser* [KEK], *sub loco*), sino *como* el pueblo elegido, santo y amado de Dios (cf. Ef 1, 4; 1 Pe 2, 9).

Las Pastorales no revelan una acentuación especial de la idea de la elección. En 1 Timoteo se habla únicamente de los «ángeles *elegidos*», quienes juntamente con Dios y con Cristo constituyen el tribunal celestial (5, 21; cf. Mc 8, 38), ante el cual el ministro de la

Iglesia tiene que dar cuenta de sus obras. ἐκλεκτός aparece en 2 Tim 2, 10, dentro del horizonte de la expectación escatológica, al hablarse del sentido del sufrimiento ejemplar del apóstol: «Por tanto, todo lo soporto por amor a *los elegidos*, para que también ellos obtengan la salvación que es en Cristo Jesús, y con ella la gloria eterna». Es incierto si aquí se hace alusión a la concepción apocalíptica de una cantidad determinada de sufrimiento (cf. Ap 6, 11; Col 1, 24). Lo cierto es que los vv. 11-13 realzan las condiciones para la obtención de la salvación escatológica. - ἐκλεκτός aparece también en el *praescriptum* de la Carta a Tito (1, 1) como una manera formularia de designar a los cristianos.

4. La Carta primera de Pedro quiere fortalecer en la fe a los cristianos que viven en un ambiente parcialmente hostil. Por eso, en esta carta surge la idea de la elección como en ninguna otra parte del NT. Al comienzo mismo de la carta, se aborda la situación especial de los creyentes, que viven en el campo de tensión entre dos mundos, y se les habla como a «extranjeros *elegidos* que viven en la diáspora» (1, 1). La condición de extranjero es el reverso de la idea de elección. Esta se funda en la predeterminación de Dios Padre, consiste «en la santificación del Espíritu» y tiene como fin la realización obediente de la salvación obrada por la muerte de Cristo (v. 2).

Hasta qué punto los enunciados acerca de la elección se hallan anclados cristológicamente, y están al servicio de la parenesis, lo vemos por 1 Pe 2, 4-10. La exhortación a acercarse a Cristo, que es «la piedra viva, rechazada por los hombres, pero *escogida* y preciosa delante de Dios» (v. 4), y a dejarse edificar «como piedras vivas para una casa espiritual» (cf. Hen [et] 53, 6), «para un sacerdocio santo» (v. 5), se corrobora con pruebas de la Escritura acerca de Jesús, la «piedra *escogida* que fue puesta en Sión» (Is 28, 18), que para los creyentes es piedra de salvación, y para los incrédulos, piedra de tropiezo (vv. 6-8; Sal 118, 22; Is 8, 14s); y se apoya igualmente en una descripción (orientada también bíblicamente) del pueblo de Dios del NT (vv. 9s). A la comunidad cristiana se le aplican los títulos relativos a la elección, que originalmente habían quedado reservados para Israel. Y, así, se dice en 2, 9s: «Pero vosotros sois 'linaje *escogido*' (Is 43, 20 LXX), 'sacerdocio regio, nación santa' (Ex 19, 6 LXX), un pueblo que ha llegado a ser propiedad suya, a fin de que anunciéis las hazañas de Aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable (cf. Is 43, 21); pues vosotros, que en otro tiempo erais no-pueblo, habéis llegado a ser ahora pueblo de Dios; no habíais recibido misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia (cf. Os 1, 9s; 2, 23; Rom 9, 25s)».

5. La «señora *elegida*», a la que se menciona como destinataria de la Carta segunda de Juan, debe interpretarse como una comunidad cristiana o como la comunidad cristiana (v. 1; cf. Tit 1, 1; 1 Clem 1, 1). «Los hijos de tu hermana *elegida*», de parte de los cuales el autor de la carta envía saludos al final (v. 13), son entonces los creyentes de la comunidad en la que el autor se encuentra (cf. 1 Pe 5, 13).

La fe en la elección, una idea que es recogida con muchas reservas por la comunidad cristiana, y que sólo aparece en contextos escatológicos y referida enteramente a Cristo, aparece una vez más en Ap 17, 14, cuando se dice de los seguidores del Cordero que ha vencido, es decir, del Rey de reyes: «Y los que están con él son los llamados y *escogidos* y fieles». Nuevamente se ve aquí que, según la manera de pensar del NT, el llamamiento no lleva consigo automáticamente la elección. Y se ve también que la fidelidad a la fe es elemento esencial del acontecimiento de la elección (cf. Mt 22, 14).

6. En siete pasajes del NT, la idea de la elección se expresa mediante el sustantivo **ἐκλογή**, elección*, que no se halla atestiguado en la LXX. Este sustantivo aparece cinco veces en Pablo, una vez en Hechos y otra vez en 2 Pedro.

En la Carta primera a los tesalonicences se hace patente que la fe cristiana en la elección

tiene una perspectiva universal y está referida a la historia. Al comienzo mismo de esta carta, al comprobar la fe de los tesalonicenses, que antes habían sido paganos, Pablo recuerda con agradecimiento la elección de que han sido objeto «los hermanos amados por Dios» (1, 4), una elección que se ha manifestado en la predicación apostólica acompañada por la acción del Espíritu (v. 5, cf. Gál 2, 8; 3, 2-5; 1 Cor 2, 4, etc.) y en la alegre aceptación de la palabra de Dios por parte de los tesalonicenses (vv. 6-10; vv. 2s).

Al dilucidar el problema de la elección de Israel, en vista de la incredulidad del pueblo escogido hacia Cristo, Pablo realza vigorosamente la soberanía de Dios, pero también su fidelidad a la elección (Rom 9-11). Pablo responde a la sospecha de que las promesas de Dios han quedado sin cumplirse, haciendo ver que no todos los de Israel son israelitas, y no todos los descendientes de Abrahán son sus hijos (9, 6s). La Escritura proporciona la prueba. Así como Isaac, y no Ismael, fue el portador de la promesa (vv. 7-9; cf. Gén 21), así también la preferencia de que fue objeto Jacob sobre el primogénito Esaú demuestra aún más lo libre que es Dios al proceder a su elección (vv. 10-13: cf. Gén 25, 23; Mal 1, 2s). «El decreto de la elección divina» (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ, v. 11) determinó ya antes del nacimiento de los hijos de Isaac, e independientemente de sus «obras», cuál habría de ser su respectiva función en la historia de la salvación. El texto no refleja cuál fue su salvación personal. La libertad de Dios para tener misericordia y para endurecer (→ σκληρύνω) se hace palpable también en la vocación de la nueva comunidad salvífica integrada por judíos y gentiles (9, 14-29). A pesar de la culpable incredulidad de Israel (9, 30 - 10, 21), Dios no ha rechazado a su pueblo «conocido de antes», es decir, a su pueblo elegido (11, 2). Como ocurrió ya en tiempo de Elías (1 Re 19, 10.14.18), «hay también en el presente un resto en virtud de la elección de la gracia» (λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος, Rom 11, 5). En los judíos que creen en Cristo, Pablo ve *la elección* (11, 7), que hace patente la fidelidad de Dios a Israel. Pero también el endurecimiento de parte de Israel tenía su sentido en la historia de la salvación: «A causa de su trasgresión, llegó la salvación a los gentiles, para causarles celos» (11, 11). La elección de Israel no quedó suprimida, porque el cristianismo gentílico está enraizado en el olivo que es Israel (11, 17-24) y llegará el día en que «todo Israel» sea salvo (11, 26). Así que, de momento, puede decirse de Israel: «En lo que respecta al evangelio, son enemigos por causa de vosotros; pero en lo que respecta a *la elección*, son amados por causa de los padres. Porque los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables» (11, 28s).

El libro de Hechos –en la visión de Ananías– designa a Pablo como «instrumento de la *elección* (σκεῦος ἐκλογῆς)», destinado a confesar el nombre del Señor «en presencia de los gentiles, los reyes y los hijos de Israel» (9, 15).

La Carta segunda de Pedro que, por ser el escrito más reciente del NT, puede describir la salvación en el lenguaje de la metafísica helenística, afirmando que dicha salvación es una participación en la «naturaleza divina» (1, 4), acentúa –por un lado– el esfuerzo moral de los que tienen que «consolidar» su «vocación y *elección*» (1, 10), pero conserva –por otro lado– la perspectiva escatológica en relación con el concepto de ἐκλογή, cuando considera la prueba de los elegidos como la condición preliminar para la entrada en el reino eterno de Cristo (vv. 10b.11).

J. Eckert

ἐκλογή, ῆς, ἡ *eklogē* elección, selección
→ ἐκλεκτός 6.

ἐκλύομαι *eklyomai* cansarse, desfallecer, desanimarse*

En Mc 8, 3 (ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ) par. Mt 15, 32 (μήποτε ἐκλυθῶσιν) dícese del *desfallecer* (de hambre) en el camino; Gál

6, 9: θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι, «cosecharemos, si no *nos cansamos* (antes)»; Heb 12, 3: ἐκλυόμενοι, *desmayando* (junto a κάμνω, «cansarse»); 12, 5: μηδὲ ἐκλύου, «no te desanimes»; Mt 9, 36 v.l.

ἐκμάσσω *ekmassō* secar, enjugar*
En la construcción ταῖς θριξὶν... ἐκμάσσω (... τοὺς πόδας), «*enjugar* (los pies) con sus cabellos», Lc 7, 38.44; Jn 11, 2.3: ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ, «*secar* (los pies de los discípulos) con la toalla» (Jn 13, 5).

ἐκμυκτηρίζω *ekmyktērizō* burlarse (de), hacer mofa*
Lc 16, 14: ἐξεμυκτήριζον αὐτόν, «*se burlaban* de él»; sin expresar el objeto de la acción verbal, en Lc 23, 35: ἐξεμυκτήριζον... λέγοντες, «*hacían mofa*... diciendo».

ἐκνεύω *ekneuō* desaparecer, alejarse sin ser visto*
En Jn 5, 13 se usa en sentido absoluto: Ἰησοῦς ἐξένευσεν, «Jesús *desapareció* de entre la muchedumbre».

ἐκνήφω *eknēphō* despertar, despejar la cabeza*
1 Cor 15, 34: ἐκνήψατε δικαίως, «¡*Despertaos de la modorra*, como es justo!».

ἑκούσιος, 3 *hekousios* voluntario*
Flm 14: κατὰ ἑκούσιον, «por *libre voluntad*» (opuesto a: κατὰ ἀνάγκην).

ἑκουσίως *hekousiōs* (adv.) deliberadamente, de buena gana*
Heb 10, 26: ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν, «porque si pecamos *deliberadamente*»; 1 Pe 5, 2: μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλὰ ἑκουσίως, «no a la fuerza, sino *de buen grado*».

ἔκπαλαι *ekpalai* hace mucho tiempo, desde hace mucho tiempo*
2 Pe 2, 3; 3, 5: ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι, «que los cielos existían *desde hacía mucho tiempo*».

ἐκπειράζω *ekpeirazō* poner a prueba, tentar
→ πειράζω.

ἐκπέμπω *ekpempō* enviar*
En voz pasiva en Hech 13, 4: ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος, «*siendo enviados* por el Espíritu Santo»; en voz activa en 17, 10.

ἐκπερισσῶς *ekperissōs* (adv.) insistentemente, una y otra vez*
Mc 14, 31: ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει, «pero él aseguraba *con insistencia*».

ἐκπετάννυμι *ekpetannymi* extender*
Rom 10, 21: ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου (cita de Is 65, 2 LXX), «*He extendido* mis manos».

ἐκπηδάω *ekpēdaō* lanzarse, dirigirse precipitadamente*
Hech 14, 14: ἐξεπήδησαν εἰς τὸν λαόν, «*irrumpieron* en medio de la multitud»; 10, 25 D.

ἐκπίπτω *ekpiptō* caer; impulsar; perder, perder validez*

Bibl.: W. Bauder, Caída, en DTNT I, 202-207, esp. 205s; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen [7]1977, 674-676; W. Michaelis, πίπτω κτλ., en ThWNT VI, 161-174, esp. 168s.

1. La mitad de los 10 testimonios de ἐκπίπτω que aparecen en el NT, se encuentran en Hechos (donde el verbo aparece 3 veces como tecnicismo de la navegación). La otra mitad de los testimonios se encuentra en las cartas (con un testimonio cada vez en Romanos, Gálatas, Santiago, 1 Pedro, 2 Pedro). El término tiene una amplia gama de significados en el NT, lo mismo que sucede en la LXX.

2. a) De la LXX procede el significado de *caer* en 1 Pe 1, 24 (cita de Is 40, 6s) y en Sant

1, 11 (no es una cita directa), donde se recoge una oración independiente, que es explicada en la oración siguiente, a fin de interpretar el v. 10. La flor es la hermosura de la hierba, una hermosura que pasa como pasa el hombre rico. El lenguaje de la Escritura apunta a un fin moral. En 1 Pe 1, 24 el término designa el carácter perecedero de lo terrenal, en contraste con la palabra de Dios, que permanece. Hech 12, 7 describe la liberación sobrenatural de Pedro, que ve cómo se sueltan sus cadenas; cf. Mc 13, 25 (v.l. en lugar de → πίπτω). En Hech 27, 32, el término tiene probablemente un sentido distinto (→ b).

b) En Hech 27, 17.26.29 ἐκπίπτω significa *encallar*, y en el v. 32, dejar que *se pierda*. El primer peligro consistía en *encallar* en los bancos de la Gran Sirte (v. 17), pero más tarde Pablo profetizó que *encallarían* en una isla (v. 26), donde –por el peligro de *ir a dar contra* los escollos (v. 29)– los marineros querían escapar en un bote salvavidas, que los soldados *dejaron que se perdiera* (v. 32). Esta traducción del v. 32 hace que se entienda mejor el sentido de → ἐάω.

c) En 2 Pe 3, 17 y en Gál 5, 4 el verbo *perder* tiene en cada uno de estos dos pasajes un sentido diferente. En el primero, el verbo significa *caer* del estado en que uno se encontraba antes, por dejarse seducir por los falsos maestros. En el segundo pasaje se trata de que la gracia se malogra, por desechársela en favor de las obras de la ley, por las que uno pretende ser justificado (cf. Rom 6, 19: 11, 5s; Gál 2, 21; → χάρις). La situación que de esta manera se malogra, se describe en Rom 5, 2 como un estado determinado por la gracia de Dios, pero no necesariamente como un ámbito del que pudiéramos caer. Es comparable con la fe. Ap 2, 5 (v.l. en lugar de → πίπτω) se refiere al abandono de la antigua fidelidad.

d) En Rom 9, 6 ἐκπίπτω tiene el sentido (no atestiguado en la LXX) de *perder validez* o *fallar*, y se refiere a la idea de Pablo de que la totalidad de las promesas hechas por Dios a Israel no han fallado porque parte del pueblo se haya negado a aceptar el evangelio. En Rom 9-11 se explica por qué no sucede tal cosa. – En 1 Cor 13, 8 v.l. (Koiné D G y otros) ἐκπίπτω tiene el sentido de *cesar*.

M. E. Glasswell

ἐκπλέω *ekpleō* zarpar, hacerse a la vela*
Con εἰς en Hech 15, 39; 18, 18: «con rumbo a...»; con ἀπό en 20, 6: «en (o desde) Filipos».

ἐκπληρόω *ekplēroō* cumplir*
En el NT el verbo aparece únicamente en sentido figurado en Hech 13, 33: ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις αὐτῶν ἡμῖν, «Dios *ha cumplido* (la promesa) en nosotros, sus hijos»; cf. también Herm (v) 3, 7, 6.

ἐκπλήρωσις, εως, ἡ *ekplērōsis* cumplimiento, terminación*
Hech 21, 26; τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγνισμοῦ, «la *terminación* de los días de la santificación»; Lucas quiere decirnos, seguramente, que se habían cumplido los días que duraba el voto del nazireato, → ἁγνός 3.

ἐκπλήσσομαι *ekplēssomai* quedar asombrado, quedar atónito (de temor o de admiración), maravillarse*
En el NT (como en los LXX) el verbo se usa únicamente en pasiva, y se refiere de ordinario a la reacción de los circunstantes, que se sienten asombrados o atónitos ante las palabras o los actos de Jesús (excepciones en Lc 2, 48; Hech 13, 12, pero aun en estos casos el verbo significa «maravillarse»: ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου, «*maravillado* de la doctrina del Señor»). En Mateo el verbo aparece siempre en asociación con las enseñanzas de Jesús: ἐξεπλήσσοντο... ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ 7, 28 par. Mc 1, 22 / Lc 4, 32; ἐδίδασκεν αὐτοὺς... ὥστε ἐκπλήσσεσθαι αὐτοὺς

καὶ λέγειν, Mt 13, 54 par. Mc 6, 2; ἀκούσαντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐξεπλήσσοντο σφόδρα, Mt 19, 25 par. Mc 10, 26 περισσῶς ἐξεπλήσσοντο, «*se quedaron* muy *atónitos*»; cf. además Mt 22, 33; Mc 11, 18 (en ambos casos con: ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ); ... ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ, «*estaban admirados* de la majestad de Dios», Lc 9, 43; en sentido absoluto: ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο, «*se quedaron* sumamente *atónitos*», Mc 7, 37.

ἐκπνέω *ekpneō* expirar, morir*

Dícese de la muerte de Jesús: ἐξέπνευσεν, «*expiró* (literalmente: «espiró su vida»), Mc 15, 37 par. Lc 23, 46; Mc 15, 39.

ἐκπορεύομαι *ekporeuomai* irse, salir, llegar a*

En el NT el verbo aparece 33 veces, especialmente en Marcos (11 veces) y en el Apocalipsis (8 veces). En el sentido propio de *salir* (de un lugar) se emplea con frecuencia en los evangelios: con ἀπό (Mt 20, 29; Mc 10, 46); con ἐκεῖθεν (Mc 6, 11); con ἔξω (11, 19); con ἐκ (13, 1); cf. ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύομαι, «*salir, brotar* del trono» (Ap 4, 5; 22, 1); con indicación de la meta por medio de πρός (Mc 1, 5 par. Mt 3, 5); por medio de εἰς (Mc 10, 17; Jn 5, 29); εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος εἰς Ἰερουσαλήμ, «*entrando y saliendo* de Jerusalén (Hech 9, 28); en sentido absoluto en Lc 3, 7; ἐν τάχει ἐκπορεύεσθαι, «en breve él mismo *partiría* (para allá)» (Hech 25, 4).

En sentido metafórico y figurado se usa con frecuencia en las construcciones: ἐκπορεύεσθαι ἐκ τοῦ στόματος, «*salir* de la boca» (Mt 15, 11.18; Lc 4, 22; Ef 4, 29; Ap 1, 16; 9, 17.18 [en plural]; 11, 5; 19, 15; 19, 21 v.l.); διὰ στόματος θεοῦ (Mt 4, 4); en general: ἐκ τοῦ ἀνθρώπου (Mc 7, 15.20); ἔσωθεν... ἐκ τῆς καρδίας (Mc 7, 21); ἔσωθεν (Mc 7, 23); con εἰς (Mc 7, 19); ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον, «su fama *se divulgaba* por todos los lugares» (Lc 4, 37; cf. Ap 16, 14); τὸ πνεῦμα... παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, «el Espíritu... que *procede* del Padre» (Jn 15, 26); sin indicación de dirección: ὥστε... τά τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι, «de tal manera que... los malos espíritus *se iban* (Hech 19, 12; cf. Mt 17, 21 C Koiné D pl lat.).

ἐκπορνεύω *ekporneuō* vivir muy inmoralmente*

Jds 7: ἐκπορνεύσασαι, dícese de Sodoma, de Gomorra y de las ciudades de alrededor, «que *se entregaron a una gran inmoralidad*».

ἐκπτύω *ekptyō* escupir*

En Gál 4, 14 se usa en el sentido figurado de rechazar con asco o con desprecio: τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε, «a la tentación que había para vosotros en mi carne, *no respondisteis* ni con desprecio *ni con asco*» (οὐδὲ ἐξεπτύσατε falta en el p[46]!).

ἐκριζόω *ekrizoō* arrancar de raíz, desarraigar*

Dícese de la cizaña juntamente con el trigo en Mt 13, 29; πᾶσα φυτεία... ἐκριζωθήσεται, «toda planta *será arrancada* (por Dios)» (15, 13); ἐκριζώθητι, «¡*arráncate de raíz*!», dícese en Lc 17, 6 refiriéndose a la higuera; δένδρα... ἄκαρπα δὶς ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα, «árboles... sin fruto, dos veces muertos y *desarraigados*» (Jds 12) como imagen para referirse a los impíos que se han infiltrado en la comunidad (cf. también el v. 5, τὸ δεύτερον).

ἔκστασις, εως, ἡ *ekstasis* el hecho de estar fuera de sí; «arrobamiento»*

1. Testimonios en el NT y definiciones en la historia de las religiones – 2. ἔκστασις (desde la perspectiva de la historia de las formas) como elemento de admiración en los relatos de milagros del cristianismo primitivo – 3. ἔκστασις como «arrobamiento» visionario.

Bibl.: H. R. Balz-G. Wanke, φοβέω κτλ., en ThWNT IX, 186-216; G. Bertram, θάμβος κτλ., en

ThWNT III, 3-7; Id., θαῦμα κτλ., en *ibid.*, 27-42; H. Dörrie, *Ekstasis*, en Pauly, *Lexikon* II, 226; G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México 1964; A. Müller, *Ekstase* I, en HWP II, 434; A. Oepke, ἔκστασις, ἐξίστημι, en ThWNT II, 447-457; Id., ὄναρ, en ThWNT V, 220-238; F. Pfister, *Ekstase*, en RAC IV, 944-987; E. Rohde, *Psyche* I/II, Darmstadt 1961 (=[2]1988); A. Schimmel, *Ekstase*, en RGG II, 410-412; G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974.

1. En el NT (y no sólo en él) el sustantivo ἔκστασις (Mc 5, 42; 16, 8; Lc 5, 26; Hech 3, 10; 10, 10; 11, 5; 22, 17) aparece con menos frecuencia que el verbo → ἐξίστημι, ἐξιστάνω. Además el verbo se encuentra solamente en las partes narrativas del NT (Sinópticos, Hechos); la única excepción, 2 Cor 5, 13, es interesante, porque el contraste que hay en este pasaje entre ἐκστῆναι y σωφρονεῖν (estar en sus cabales) realza el sentido del primero, aunque en forma negativa. El poco aprecio que se hace de ἔκστασις es más típico de Filón que del NT. Pero conviene subrayar que ἔκστασις no aparece en el NT en reflexiones de carácter teológico-ético. Del término «éxtasis», en el pleno sentido en que este término se entiende en la historia de las religiones (cf., además de Pfister y Schimmel, el índice analítico de van der Leeuw, *s.v.* éxtasis; Rohde II, *s.v.* ἔκστασις), apenas hay sino vestigios ligeros e inciertos, que deben considerarse más bien como concesiones de carácter apologético y edificante a los lectores helenistas. Por eso, a pesar de la experiencia entusiástica del Espíritu, en el NT no conviene en ningún caso traducir sencillamente ἔκστασις por «éxtasis»; la evidente traducción inadecuada del término conduce, sobre todo en nuestros idiomas modernos, a sobrecargadas asociaciones de ideas.

Lingüísticamente, es bastante probable que en la introducción del término influyó en parte la LXX. Pero hay que tener en cuenta principalmente a Filón, no tanto por su propia actitud ante los fenómenos, cuanto por los matices de significado de ἔκστασις que eran corrientes en su tiempo y que quedan reflejados en sus obras. Además de All II, 19.31 (sobre Gén 2, 21) y de las valoraciones sumamente negativas que se encuentran en Cher 69, 116; Plant 147; Ebr 15; Spec Leg III, 99; VitCont 40, vemos que la sección Her 249-265 (sobre Gén 15, 12) merece especial atención por los cuatro tipos que en ella se describen (cada uno con sus correspondientes ejemplos). Mientras que el primero de los cuatro podría clasificarse entre los enunciados desfavorables, el segundo es importante para el NT (→ 2): ἔκστασις como σφοδρὰ κατάπληξις (intensa consternación, por ejemplo, por la vivencia de algo extraordinario; cf. a propósito Περὶ ὕψους 1, 4; 38, 5). En lo que respecta al ἔκστασις visionario en Hechos, habrá que tener en cuenta los otros dos significados; ἠρεμία διανοίας/νοῦ (quietud de la mente) y ἔνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία (posesión y entusiasmo divinamente inspirados), que distinguen al sabio y justo, y en los cuales el Pneuma divino sustituye al νοῦς humano.

2. En Mc 5, 42 el verbo y el sustantivo se combinan como *figura etymologica* (Blaß-Debrunner § 153 y 198), en armonía con el lenguaje de la LXX (Gén 27, 33; Ez 26, 26; 27, 35; 32, 10). La adición de μεγάλη (cf. Dan 10, 7 Teod) al dativo refuerza aún más la expresión. El completo *estar fuera de sí* (la intensa consternación) describe el «efecto de la fascinación por la epifanía acaecida en el milagro» (R. Pesch, *Markusevangelium* [HThK], *sub loco*). Asimismo, la ἔκστασις como aspecto del elemento de admiración (Theißen, 78-81), asociado con la nota característica de la aclamación, hay que definirla como la reacción que se experimenta ante la curación y el perdón de los pecados en Lc 5, 26 (cf. el verbo en Mc 2, 12). Hech 3, 10, donde ἔκστασις está asociado con → θάμβος (asombro), muestra que sigue dejándose sentir la influencia de los tópicos de las historias de curaciones que leemos en los sinópticos.

ἔκστασις adquiere un colorido algo distinto, a saber, el de temor, en conexión con → τρόμος (temblor, asociado por lo demás con → φόβος) en el –tan discutido– final de Marcos (Mc 16, 8). No se sabe con seguridad qué es lo que motiva la reacción de las mujeres (¿la vista del sepulcro vacío?, ¿la manifestación del ángel?). No se sabe tampoco si en su *estupor* se reflejan experiencias históricas o

únicamente motivos literarios de carácter apocalíptico.

3. Con gran reserva y teniendo en cuenta los matices conceptuales indicados (→ 1), podemos hablar de «arrobamiento» visionario (Bauer, *Wörterbuch*, 485; «trance»: Liddell-Scott, 520), al referirnos a las experiencias de Pedro y de Pablo en Hech 10, 10 (dependiendo de él: 11, 5) y 22, 17. ἔκστασις está vinculado tan esquemáticamente con la oración y la visión, que se da poca importancia a la descripción del proceso como tal. Juntamente con el sueño (→ ὄναρ), vemos que ἔκστασις no es un fin en sí mismo, sino un medio apocalíptico de presentar revelaciones.

M. Lattke

ἐκστρέφω *ekstrephō* pervertir, confundir*
Tit 3, 11: ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος, «el tal (a saber, un hereje, v. 10) es *perverso*».

ἐκσῴζω *eksōzō* salvar
Hech 27, 39 B* C 88 cop[sa. bo] arm: ἐκσῶσαι en vez de ἐξῶσαι (→ ἐξωθέω).

ἐκταράσσω *ektarassō* agitar, alborotar*
Hech 16, 20: ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν, «*alborotan* nuestra ciudad».

ἐκτείνω *ekteinō* extender*
El verbo aparece 16 veces en el NT, seis de ellas en Mateo. Es especialmente frecuente en la construcción ἐκτείνειν τὴν χεῖρα (13 veces), «*extender* su mano» (Mt 8, 3; 12, 13 [bis]. 49; 14, 31; 26, 51; Mc 1, 41; 3, 5 [bis]; Lc 5, 13; 6, 10; Hech 4, 30; 26, 1; también en plural: Lc 22, 53; Jn 21, 18). Se expresa con ello la idea de coger de la mano a alguien (para curar a un enfermo), de curar la mano extendida o de curar a toda la persona. El gesto de extender las manos (¡en plural!) puede ser el gesto de un desvalido (ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτείνεις τὰς χεῖράς σου, «cuando seas viejo, *extenderás* tus manos - y otro te ceñirá y te conducirá...», Jn 21, 18), pero también puede ser un gesto de hostilidad (ἐπ' ἐμέ, «contra mí», Lc 22, 53). En Hech 26, 1, Pablo –a pesar de hallarse cautivo– adopta la actitud del orador antiguo: ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπελογεῖτο, «*extendió* la mano y se defendió», cf. Apuleyo, Met II, 21; Hech 27, 30, con un tecnicismo de la navegación: ἀγκύρας μελλόντων ἐκτείνειν, «como si quisieran *echar* las anclas», es decir, apartando un poco de la nave el bote salvavidas con el pretexto de echar las anclas (cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] [KEK], *sub loco*).

H. Balz

ἐκτελέω *ekteleō* terminar, acabar*
En sentido absoluto se emplea el verbo en Lc 14, 29.30 para referirse a una persona que echó los cimientos para construir una torre, pero luego «no pudo *terminarla*» (μὴ ἰσχύοντος ἐκτελέσαι, v. 29; οὐκ ἴσχυσεν ἐκτελέσαι, v. 30).

ἐκτένεια, ας, ἡ *ekteneia* perseverancia, ahínco*
Hech 26, 7: ἐν ἐκτενείᾳ, «con *perseverancia, perseverantemente*»; 12, 5 D.

ἐκτενής, 2 *ektenēs* perseverante, constante*
1 Pe 4, 8: τὴν... ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, «¡cultivad el amor *constante*!»; Hech 12, 5 v.l.

ἐκτενῶς *ektenōs* (adv.) constantemente, fervientemente*
Hech 12, 5: προσευχὴ δὲ ἦν ἐκτενῶς (v.l. ἐκτενής) γινομένη, «se oraba *con fervor*»; 1 Pe 1, 22: ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς, «¡amaos unos a otros *entrañablemente*!»; en Lc 22, 44 encontramos el adverbio en grado comparativo: ἐκτενέστερον προσηύχετο, «oraba todavía *con más fervor, más ardientemente*». M. Evang, Ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς. *«Zum Verständnis der Aufforderung und ihrer Begründung in 1 Petr 1, 22s*: ZNW 80 (1989) 111-123.

ἐκτίθημι *ektithēmi* explicar, exponer*
En el NT el verbo aparece únicamente en Hechos: con el significado de *explicar* en 11, 4 (ἐξετίθετο); 18, 26 (ἐξέθεντο); 28, 23 (ἐξετίθετο), siempre con dativo; con el significado de *ser expuesto o abandonado* en 7, 21: ἐκτεθέντος δὲ αὐτοῦ, «(Moisés) después de *ser abandonado* (cuando era un bebé de tres meses)».

ἐκτινάσσω *ektinassō* sacudir*
Mc 6, 11 (ἐκτινάξατε τὸν χοῦν, «¡*sacudid* el polvo!») par. Mt 10, 14 (ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ὑμῶν, «¡*sacudid* el polvo de vuestros pies [= que se ha quedado adherido a vuestros pies]!»); cf. Hech 13, 51. ἐκτιναξάμενος τὰ ἱμάτια, «él *sacudió* sus vestidos» (Hech 18, 6).

ἕκτος, 3 *hektos* sexto*
1. En el NT ἕκτος aparece 14 veces, con la mayor frecuencia en los evangelios (en Mateo 2 veces, en Marcos 1, en Lucas 3, en Juan 2). El vocablo aparece, además, 1 vez en Hechos y 5 veces en el Apocalipsis.

2. Se emplea 7 veces para designar la hora sexta del día: el *mediodía*. En la parábola de los trabajadores en la viña, se contratan trabajadores a intervalos regulares entre la primera y la última hora del horario de trabajo, y también al mediodía (Mt 20, 5). Pero todos los trabajadores, al final de la jornada laboral, reciben exactamente el mismo jornal.

Según Mt 27, 45; Mc 15, 33; Lc 23, 44, a la hora *sexta* cayó oscuridad sobre la tierra; según Marcos, esto sucedió precisamente a la mitad del tiempo que pasó Jesús colgado de la cruz. Según Jn 19, 14, Pilato hizo *al mediodía* un último intento por salvar a Jesús. Por tanto, Jesús murió por la tarde, en la hora en que se estaban sacrificando los corderos pascuales, y quizás fue considerado él mismo como cordero pascual y también como el verdadero pan ázimo, que probablemente se comía a aquella misma hora.

Jn 4, 6 puede relacionarse con ese momento del día, porque el hecho de que Jesús tuviera sed, y no la llegada de la mujer, tiene sentido precisamente a aquella hora (cf. la palabra de juicio en el v. 10).

Hech 10, 9 hace referencia a la oración al mediodía, con arreglo al Sal 55, 17s (cf. Dan 6, 10; Did 8, 3), lo cual, desde luego, no tenía su fundamento en la ley judía.

Lc 1, 26.36 –al referirse al *sexto* mes– pone en relación el nacimiento de Jesús con el de Juan, su precursor.

3. En el Apocalipsis se emplea la palabra para referirse a) al sexto sello (→ σφραγίς) que es abierto por el Cordero (6, 12); b) al sexto ángel (ἄγγελος) que toca la trompeta (→ σάλπιγξ) (9, 13s); c) al sexto ángel que vierte su copa (φιάλη) (16, 12); d) a la piedra preciosa (σάρδιον) que constituye el sexto de los doce pilares (→ θεμέλιος) sobre los que se asienta la Jerusalén celestial (21, 20). En los tres primeros pasajes, se trata del sexto objeto entre siete (el número perfecto); en el último pasaje, se trata del sexto objeto entre doce (el número que simboliza al nuevo Israel).

M. E. Glasswell

ἐκτός *ektos* (adv.) fuera*
Como preposición impropia que rige genitivo: *fuera de, aparte de*: Hech 26, 22 (ἐκτὸς... ὧν, «*nada más* que»); 1 Cor 15, 27 (cf. Blaß-Debrunner § 216 nota 7); *fuera de*: ἐκτὸς τοῦ σώματος, 1 Cor 6, 18; 2 Cor 12, 2; 13, 3 v.l. (cf. Blaß-Debrunner § 184 nota 2). En sentido adverbial: τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ (complétese: μέρος), «*lo de fuera* de él», en Mt 23, 26. Tres veces en la construcción ἐκτὸς εἰ μή, *a no ser que / a menos que*, con indicativo en 1 Cor 15, 2; con subjuntivo en 14, 5; sin verbo en 1 Tim 5, 19: ἐκτὸς εἰ μὴ ἐπί, «*a no ser a base de*» (cf. Blaß-Debrunner § 376 nota 4).

ἐκτρέπομαι *ektrepomai* apartarse, desviarse, dislocarse*
En el NT este verbo aparece sólo en voz pasiva con sentido de voz media: ἐξετράπησαν

εἰς ματαιολογίαν, «*se han desviado* hacia vana palabrería / *se han metido en* vanas discusiones» (1 Tim 1, 6); ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ, «*se han desviado* para seguir a Satanás» (5, 15); ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας, «*evitando* la vana palabrería de los impíos» (6, 20). Heb 12, 13: ἵνα μὴ τὸ χωλὸν ἐκτραπῇ, ἰαθῇ δὲ μᾶλλον, debe entenderse quizás como tecnicismo médico: «para que el pie cojo *no vuelva a dislocarse*, sino que pueda curarse»; lingüísticamente y según el contexto, es posible también traducir: «para que *no se aparte del camino*» (por ejemplo, Jenofonte, An IV, 5, 15; cf. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; O. Michel, *Hebräer* [KEK], *sub loco*).

ἐκτρέφω *ektrephō* alimentar, criar (hijos)*

Ef 5, 29: ἐκτρέφει καὶ θάλπει, «lo *alimenta* y lo cuida»; 6, 4: ἐκτρέφετε αὐτά, «*¡criadlos!*»

ἔκτρομος, 2 *ektromos* tembloroso

Heb 12, 21 Sin D* en vez de ἔντρομος.

ἔκτρωμα, ατος, τό *ektrōma* aborto*

Bibl.: J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, 185-197; Th. Boman, *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967, 236-240; E. Güttgemans, *Der leidende Apostel und sein Herr*, Göttingen 1966, 88-93; J. Munck, *Paulus tanquam abortivus 1 Cor 15:8*, en *NT Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester 1959, 180-193; P. von der Osten-Sacken, *Die Apologie des paulinischen Apostolats in 1 Kor 15, 1-11*: ZNW 64 (1973) 245-262 (250-257). Para la bibliografía hasta el año 1939, cf. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1072.

En el NT, ἔκτρωμα (el verbo correspondiente: ἐκτιτρώσκω, «abortar») aparece sólo en 1 Cor 15, 8. En los LXX aparece tres veces (Núm 12, 12; Job 3, 16; Ecl 6, 3) con el significado, atestiguado también en otras partes, de *aborto* o *mortinato*; fuera de la Biblia, el término aparece también con el significado de «parto prematuro» (Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Munck, 184ss).

En 1 Cor 15, 8 queda descartada la traducción «parto prematuro» (Güttgemans, 90 con la nota 196, etc.), por hallarse en contradicción con lo dicho anteriormente en el sentido de que Jesús se apareció a Pablo «como al último de todos». La otra traducción –*aborto* o *mortinato*– acentúa la insignificancia de la persona así designada. Como indica la razón dada en el v. 9, Pablo usa esta metáfora para referirse a sí mismo como perseguidor que fue de la comunidad de Jesús, en los tiempos que precedieron a su conversión. El recuerdo de todo ello –introducido por el juicio «el más insignificante de los apóstoles», que explica la metáfora del v. 8– permite a Pablo interpretar su propia vocación como un acto radical de la gracia de Dios, corroborado por el éxito de su labor misionera (v. 10; cf. Blank, 192ss). Pablo, al poner así fuera de toda duda la realidad de la aparición de Jesús experimentada por él y que fue el fundamento de su vocación, defiende la legitimidad de su apostolado tardío juntamente con la del apostolado de las autoridades mencionadas anteriormente (vv. 3ss).

Por tanto, el artículo que precede a ἔκτρωμα no exige que supongamos que Pablo recogió un insulto que le lanzaban sus adversarios (de acuerdo con Munck, 182, quien da una razón diferente; en contra de Boman, Güttgemans y otros). Sino que «el artículo da a la metáfora una relación con lo precedente y designa, por tanto, a Pablo como el ἔκτρωμα en comparación con los que fueron mencionados antes» (Ph. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* [KNT], 437). Podemos, pues parafrasear así la traducción: «(a mí), que soy –por decirlo así– el *aborto* (entre todos los apóstoles)» (cf. más extensamente la paráfrasis en Osten-Sacken, 252s).

Tiene un sentido parecido el uso de σκύβαλον en Flp 3, 8. IgnRom 9, 2 alude a 1 Cor 15, 8.

P. von der Osten-Sacken

ἐκφέρω *ekpherō* llevar fuera, sacar fuera, producir*

Literalmente: *sacar*, acompañado de acusativo como objeto de la acción verbal (Lc 15, 22; Hech 5, 6.9.10.15); ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης, «lo *llevó fuera* de la aldea» (Mc 8, 23); ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα, «así que tampoco podemos *sacar* nada (del mundo)» (1 Tim 6, 7); en sentido figurado dícese de la vegetación que la tierra *produce* (ἐκφέρουσα; Heb 6, 8).

ἐκφεύγω *ekpheugō* escapar, huir*

En sentido absoluto, *escapar* (Hech 16, 27); en sentido absoluto y figurado, *escapar* (del juicio de Dios): 1 Tes 5, 3 (οὐ μὴ ἐκφυγῶσιν); Heb 2, 3 (πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα); 12, 15 (εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον); con acusativo como objeto de la acción verbal: *escapar de*, *huir de*: Lc 21, 36 (ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα); Rom 2, 3 (ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ); 2 Cor 11, 33 (ἐξέφυγον τὰς χεῖρας αὐτοῦ); con ἐκ: Hech 19, 16.

ἐκφοβέω *ekphobeō* asustar, atemorizar*

2 Cor 10, 9: ὡς ἂν ἐκφοβεῖν ὑμᾶς διὰ τῶν ἐπιστολῶν, «como si *quisiera asustaros* con mis cartas».

ἔκφοβος, 2 *ekphobos* asustado, aterrado*

Mc 9, 6: ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο, «pues estaban *aterrados*»; Heb 12, 21: ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος (cf. Dt 9, 19), «Estoy *lleno de temor* y temblor».

ἐκφύω *ekphyō* producir (hojas), brotar*

Mc 13, 28 par. Mt 24, 34: ὅταν... ὁ κλάδος... ἐκφύῃ τὰ φύλλα, «cuando su rama... *echa las hojas*».

ἐκχέω, ἐκχύννω *ekcheō*, *ekchynnō* derramar, verter*

1. Aparición en el NT – 2. Significado fundamental – 3. Expresiones de especial significado.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; J. Behm, ἐκχέω, ἐκχύννω, en ThWNT II, 465s; Blaß-Debrunner § 73, 74, 101; B. Kedar-Kopfstein, *dām*, en ThWAT II, 248-266; R. Pesch, *Das Markusevangelium* II (HThK), Freiburg i. Br. 1977, 358-360.

1. Junto a la forma ἐκχέω, usual desde Homero, que en el NT aparece 16 veces, tanto en voz activa como en voz pasiva (Mt 9, 17; Jn 2, 15; Hech 2, 17.18.33; Rom 3, 15; Tit 3, 6; Ap 16, 1.2.3.4.6.8.10.12.17), encontramos 11 veces en voz pasiva la forma helenística ἐκχύννω (Mt 23, 35; 26, 28; Mc 14, 24; Lc 5, 37; 11, 50; 22, 20; Hech 1, 18; 10, 45; 22, 20; Rom 5, 5; Jds 11).

2. ἐκχέω/ἐκχύννω aparecen en su significado fundamental, cuando se dice que el vino (Mt 9, 17 par. Lc 5, 37), el dinero de los cambistas (Jn 2, 15) y el contenido (la cólera de Dios) de una copa (Ap 16, 1.2.3.4.8.10.12.17) se *derrama* o *se desparrama*. Es conocida ya por el AT (cf. 2 Sam 20, 10) aquella frase: «todas sus entrañas (de Judas) *se desparramaron*» (Hech 1, 18). Jds 11 asocia con ἐκχέω/ἐκχύννω la idea de que alguien se lance o se entregue a algo de una cosa o de una persona: «Por afán de lucro *se han lanzado* a la aberración de Balaán»

3. ἐκχέω/ἐκχύννω se usan en sentido formulístico en asociación con el objeto αἷμα, «sangre», la cual se considera como «el portador de la vida diferenciada personalmente», como «el elemento vital que hay en el individuo» (Kedar-Kopfstein, 255). La expresión αἷμα ἐκχεῖν/ἐκχύννειν significa «destruir una vida», «cometer un asesinato», «matar», como vemos ya en el AT (por ejemplo, Gén 9, 6; Ez 18, 10 y *passim*) y también como expresión corriente en el NT. Rom 3, 15 se lamenta, con palabras de Is 59, 7 (cf. Sal 13, 3 LXX), de la conducta asesina de los hombres. La fuente Q, en el marco de sus ayes contra los fariseos, recuerda los numerosos asesinatos, comenzando por el asesinato de Abel (Gén 4, 8-10) hasta el último asesinato de profetas mencionado en la Escritura (2 Crón 24, 20-22), y lanza la amenaza de que la «sangre inocente» (Mt 23, 35), «*derramada*» (Mt 23, 5 par. Lc

11, 50), será vengada en la generación presente. Según Ap 16, 6, también los hombres «*han derramado* la sangre de los santos y de los profetas». Este «derramamiento» de sangre suscita a su vez, como juicio y castigo, según Ap 16, 1.2.3.4.8.10.12.17, el «derramamiento» de la cólera de Dios.

La expresión αἷμα ἐκχεῖν/ἐκχύννειν adquiere significación teológica al combinarse con la preposición ὑπέρ en las palabras de la Cena del Señor: Mc 14, 24 par. Mt 26, 28 / Lc 22, 20 proclaman unánimemente (la omisión en D es secundaria) que «la sangre (de Jesús) *se derrama* por muchos» («por vosotros» en Lc 22, 20 es redaccional). En alusión a Ex 24, 8 («sangre del pacto») y «recogiendo de manera soberana y libre» (Pesch, 359) las palabras de Is 53, 12 (anticipación objetiva!), se interpreta la muerte de Jesús asociándola con la «sangre expiatoria del pacto» y con «la entrega vicaria de la propia vida: una entrega que surte un efecto expiatorio universal» (Pesch, 359).

Juntamente con ἐπί + acusativo, ἐκχέω/ἐκχύννω expresan metafóricamente el *derramamiento* de «dones o poderes divinos» (Behm, 466). Según Jl 3, 1s LXX, Dios –al fin de los tiempos– «*derramará*» como lluvia su Espíritu (cf. Jl 2, 23s; Is 32, 15) «sobre todos los hombres». Hech 2, 16 ve en el milagro de Pentecostés el cumplimiento de esta profecía de salvación anunciada en el AT, y acentúa en el v. 33 que Jesús «*ha derramado*» este Espíritu, «como vosotros veis y oís». Este derramamiento del Espíritu se actualiza, para el espectador cristiano primitivo, tanto en la repetición que se produce en la forma de la glosolalia de Pentecostés (Hech 10, 45) como también en el bautismo, en el que Dios «*derramó* abundantemente sobre nosotros» el Espíritu santo «por medio de Jesucristo, nuestro Salvador» (Tit 3, 6). Rom 5, 5 se refiere al misterio de estos derramamientos del Espíritu: «El amor de Dios *ha sido derramado* en nuestros corazones» (cf. Sal 44, 3 LXX; Eclo 18, 11).

F. G. Untergaßmair

ἐκχωρέω *ekchōreō* huir, retirarse*
Lc 21, 21: ἐκχωρείτωσαν, ¡*huyan*!

ἐκψύχω *ekpsychō* expirar, morir*
Hech 5, 5.10; 12, 23, en todos los casos ἐξέψυξεν, él (ella) *murió*.

ἑκών, 3 *hekōn* voluntariamente, por propia voluntad
Rom 8, 20: οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, «no *de su propia voluntad*, sino por causa de aquel que la sometió»; 1 Cor 9, 17: εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, «pues si hago esto *voluntariamente*».

ἐλαία, ας, ἡ *elaia* olivo, fruto del olivo: aceituna*
ἐλαιών, ῶνος, ὁ *elaiōn* olivar, el Monte de los Olivos*

Bibl.: G. Dalman, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh 1930, 21-56; H. Frehen, en BL, 1258-1262; Haag, *Diccionario* 16, 1299-1300, 1360-1361; V. Hamp-H. Haag, en LThK VII, 1138s; K. H. Rengstorff, *Das Ölbaum-Gleichnis in Röm 11, 16ss. Versuch einer weiterführenden Deutung*, en *FS Daube*, 127-164; E. Segelberg-G. Sauer, en BHH II, 1337-1340.

1. De los 15 testimonios que hay de ἐλαία en el NT, nueve aparecen en la expresión τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν (Mc 11, 1; 13, 3; 14, 26; Mt 21, 1; 24, 3; 26, 30; Lc 19, 37; 22, 39; Jn 8, 1), que se refiere al *Monte de los Olivos*, de unos 800 metros de altitud, que se alza al Norte, Nordeste y Este de Jerusalén, y «que para la Jerusalén antigua tenía importancia económica, sobre todo por su producción olivarera» (G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh [3]1924, 278). Según el testimonio de los evangelios, Jesús se dirigía con frecuencia a ese monte. Lc 19, 29 y 21, 37 entienden el absoluto 'Ἐλαιῶν como el nombre del monte al que nos referimos. ἐλαιών se halla atestiguado inequívocamente tan sólo en Hech 1, 12; por el contrario, en Lc 19, 29 y 21, 37, 'Ἐλαιῶν (en vez de ἐλαιών) es la variante textual que debe preferirse).

2. Rom 11, 17.24 recoge probablemente la imagen de Israel como un *olivo* (cf. Jer 11, 16). En él, según Romanos, han sido injertados los cristianos gentiles como ramas silvestres (cf. una imagen parecida en bYeb 63a en Billerbeck III, 292). El hecho de que Pablo, en todo esto, no se haya expresado como experto en la materia (no son las ramas de un olivo silvestre las que se injertan en un olivo noble, sino todo lo contrario) no depende tanto, seguramente, del desconocimiento paulino de la materia, cuanto de su deseo de aplicar y adaptar la metáfora al tema que él está exponiendo. El contexto es también importante para encuadrar la situación en que se escribió la Carta a los Romanos; cf. H.-J. van der Minde, *Schrift und Tradition bei Paulus*, München 1976, 194-197.

Sant 3, 12 emplea la imagen de la higuera que produce aceitunas y de la vid que produce higos, para fundamentar su afirmación formulada en el v. 10 acerca del abuso de la lengua; cf. Mt 7, 16. En la doctrina estoica, la higuera y la vid desempeñan una función parecida (lo expone de manera detallada M. Dibelius, *Jakobusbrief*[5] [KEK], 246s).

En Ap 11, 4, a los dos testigos proféticos se los llama ἐλαῖαι, *olivos*. El autor no entendió probablemente esta expresión como una simple referencia a Zac 4, 3, sino que al mencionar los olivos se refirió sin duda positivamente a la unción de que habían sido objeto esos dos profetas, y por tanto al carisma que habían recibido (cf. H. Kraft, *Offenbarung* [HNT], 157). Mientras que los intérpretes han identificado frecuentemente a los dos testigos con Moisés y Elías, Kraft piensa que tal identificación es imposible.

I. Broer

ἔλαιον, ου, τό *elaion* aceite de oliva, aceite, grasa líquida*

1. El aceite como remedio curativo – 2. Como elemento para ungir – 3. Como mercadería – 4. Como combustible para lámparas.

Bibl.: R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology III/1. Cosmetics and Perfumes in Antiquity*, Leiden 1965; O. Haas, *Das Öl und die ersten Indoeuropäer Griechenlands*: Lingua Posnaniensis 7 (1959) 54-76; E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im At und im Alten Orient* (BZAW 87), Berlin 1963; H. Schlier, ἔλαιον, en ThWNT II, 468-470.

Entre los numerosos contextos en que ἔλαιον se menciona en los escritos antiguos (cf. O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr* [BWANT 90], Stuttgart 1970, 216s, y Forbes, 2ss), son cuatro únicamente los que aparecen en el NT.

1. El aceite como remedio curativo: Mc 6, 13. La sorprendente noticia, que se da en Mc 6, 7, según la cual los discípulos curaban a los enfermos ungiéndolos con aceite, y que presupone que los judíos empleaban el aceite como remedio curativo (juntamente con el vino y el vinagre; así aparece también en Lc 10, 34; cf. Josefo, Ant XVII, 172; Bell I, 657; Billerbeck I, 426ss; II, 11s), se refiere probablemente –al hablarse de la unción de los enfermos– a algo más que a la simple aplicación de un remedio curativo ordinario, porque las expulsiones de demonios, que se mencionan también en el *parallelismus membrorum* se atribuyen a la autoridad conferida por Jesús. Seguramente, el hablar –como hace W. Grundmann, *Markus*[6] (HThK), 125– de un sentido sacramental, sería ir demasiado lejos.

En Sant 5, 14(s), está bien claro que el efecto curativo se atribuye más intensamente a la oración que a la unción misma. Pero tampoco aquí se puede entender el aceite como un remedio curativo natural, porque la unción se efectúa invocando el nombre de Jesús. Claro que no se puede hablar de una «instrucción» dada por el autor de la Carta de Santiago (así piensa F. Mußner, *Jakobusbrief* [HThK], 220); sino que la práctica de ungir a los enfermos bajo la invocación del nombre de Jesús, la presupone el autor como una práctica ya existente.

2. El aceite como elemento para ungir: Lc 7, 46. La unción de Jesús, omitida por el anfitrión que le había invitado, no debe considerarse como vulneración de los deberes de cor-

tesis, porque los argumentos que se aducen para defender esta tesis difícilmente podrán considerarse como pruebas suficientes para formular tal afirmación. Así que debemos seguir más bien a los autores que interpretan la unción de Jesús por la mujer como un servicio de amor que va más allá de las exigencias corrientes de la cortesía.

El uso en Heb 1, 9 del pasaje del Sal 45, 7s, que es difícil de interpretar, debe explicarse probablemente –según el testimonio de Heb 1, 13– como un texto que hace referencia al acto de exaltación como proclamación de la condición de Hijo. Con esta cita se proporciona la «prueba» de filiación divina de Jesús, que es afirmada en el exordio en 1, 1-4 (cf. E. Gräßer, en EKK V, 3, 71). El aceite se denomina aquí «óleo de alegría», porque hace referencia a la ocasión alegre en que se unge a una persona como rey, ocasión que el salmo recuerda con motivo de la boda del monarca. Ahora bien, la unción con aceite es también, en general, expresión de alegría (cf. Am 6, 6; Sal 23, 5; Prov 27, 9; Ecl 9, 8), como vemos por el hecho de que se omita dicha unción cuando se está de duelo o se ayuna.

3. El aceite como mercadería o como parte de los bienes de una persona: la cantidad de aceite que una persona debe, en Lc 16, 6, refleja las circunstancias existentes en Palestina, porque este país –según las indicaciones del AT y de Josefo– es una región rica en producción oleícola. En Ap 18, 13 se menciona también el aceite en el catálogo de las mercaderías ofrecidas por los mercaderes de Babilonia. Se discute el sentido de Ap 6, 6 (cf. Schlier); muy probablemente se refiere a la predicción de una crisis parcial (de manera más específica interpreta este pasaje H. Kraft, *Offenbarung* [HNT], 117, etc.).

4. El aceite como combustible para lámparas (o antorchas; → λαμπάς aparece en Mt 25, 3.4.8. El empleo del aceite con este fin se halla atestiguado en todo el mundo antiguo.

I. Broer

ἐλαιών, ῶνος, ὁ *elaiōn* olivar
→ ἐλαία.

Ἐλαμίτης, ου, ὁ *Elamitēs* (el) elamita*

Gentilicio de los habitantes de Elimaida, una región situada al Este del curso inferior del Tigris. La forma «bíblica» del nombre (como en Is 21, 2 LXX) aparece en Hech 2, 9 al comienzo de una lista de pueblos o países (vv. 9-11): «Partos, medos y *elamitas*»; cf. H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*[2] (HNT) 31s).

ἐλάσσων, 2 / ἐλάττων, 2 *elassōn / elattōn* más joven, menor*

Con el significado de *inferior* en Jn 2, 10 (opuesto a καλός); Heb 7, 7: τὸ ἔλαττον (opuesto a κρεῖττον); *más joven* (= menor en edad): Rom 9, 12 (opuesto a μείζων); 1 Tim 5, 9: μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα γεγονυῖα, «si no es *menor* de sesenta años».

ἐλαττονέω *elattoneō* estar falto, tener escasez*

2 Cor 8, 15: τὸ ὀλίγον οὐκ ἠλαττόνησεν (cita de Ex 16, 18), «el que recogió poco *no tuvo escasez*».

ἐλαττόω *elattoō* hacer inferior; en voz pasiva: disminuir*

Heb 2, 7, con παρά: «Le *has hecho* por breve tiempo *inferior* a los ángeles» (cita del Sal 8, 6 LXX), refiriéndose a Jesús en el v. 9; en voz pasiva en Jn 3, 30: ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι, «y que yo *disminuya*».

ἐλάττων, 2 *elattōn* más joven, menor
→ ἐλάσσων.

ἐλαύνω *elaunō* empujar, remar, avanzar hacia*

En sentido absoluto e intransitivo: *avanzar* (Mc 6, 48: ἐν τῷ ἐλαύνειν); en sentido transitivo: *viajar, remar* (Jn 6, 19); en voz pasiva: ἠλαύνετο ὑπὸ τοῦ δαιμονίου εἰς τὰς ἐρήμους, «*era empujado* por el demonio a los lugares desiertos» (Lc 8, 29); τὰ πλοῖα... ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν ἐλαυνόμενα, «las naves... *son impulsadas* por fuertes vientos» (Sant 3, 4); ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι, «brumas *empujadas* por una tormenta» (2 Pe 2, 17).

ἐλαφρία, ας, ἡ *elaphria* ligereza*

2 Cor 1, 17: μήτι ἄρα τῇ ἐλαφρίᾳ ἐχρησάμην; «¿acaso procedí con *ligereza*?»

ἐλαφρός, 3 *elaphros* ligero, fácil de llevar*

Mt 11, 30: φορτίον ἐλαφρόν, «una carga *ligera*»; 2 Cor 4, 17: τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν, «porque nuestra tribulación de ahora, *que es ligera*».

ἐλάχιστος, 3 *elachistos* el menor, el más insignificante*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, s.v.; Blaß-Debrunner § 60, 2; 61, 2; W. Brandt, *Die geringsten Brüder*: JThSB 8 (1937) 1-28, Dalman, *Worte*, 92-94; F. Dibelius, *Zwei Worte Jesu*: ZNW 11 (1910) 188-192.

1. En el NT ἐλάχιστος aparece 14 veces en 11 contextos diferentes. Se deriva de ἐλαχύς y se emplea como superlativo de μικρός. Su sentido –al hallarse gastado evidentemente por el uso– se refuerza mediante la forma de comparativo ἐλαχιστότερος (Ef 3, 8).

2. Pueden distinguirse cuatro usos diferentes de ἐλάχιστος:

a) En Mt 5, 19 se amenaza con asignar el puesto *más insignificante* en el reino de los cielos (cf. el material rabínico en Dalman, 93) a quien haya declarado inválido uno de los mandamientos más pequeños (es decir, *más insignificantes*) de la Torá (en contra de Dibelius, 188-189: «uno de estos mandamientos más breves» = el Decálogo). La totalidad del cumplimiento de la Torá y de los Profetas por Jesús (Mt 5, 17) incluye aun el mandamiento *más pequeño*, lo mismo que incluye toda iota y toda tilde (Mt 5, 18s). Estas palabras, dirigidas contra entusiastas antinomistas, instruyen a los maestros de la comunidad para que no sigan el camino de abolir la Torá sino de interpretar los enunciados de la Torá, es decir, sus mandamientos (cf. Mt 5, 21ss). Los principios de la Torá de Jesús (el amor a los enemigos, la preocupación por los pobres) se encarecen implícitamente, cuando en el juicio universal, a la hora de decidir quién pertenece al reino de los cielos, se considere decisivo lo que haya hecho cada uno con el *menor* de los hermanos de Jesús (concretamente: con el hermano que sufre; Brandt, 26) (Mt 25, 40. 45). Así que tanto Mt 5 como Mt 25 afirman que la conducta seguida con el más insignificante es lo que ha de decidir el puesto que cada uno ocupe en el reino de Dios o si ha de tener parte o no en dicho reino.

b) Como ocurría ya con los ejemplos citados del evangelio de Mateo, vemos que la estructura de los testimonios que ofrece el evangelio de Lucas están determinados por la deducción *a minore ad maius*. La experiencia de que a los hombres les resulta imposible *una pequeñez tal* como la de ampliar en un solo codo la duración de su vida, es una experiencia que debe moverlos en general a no angustiarse por su vida (Lc 12, 26). La regla de sabiduría, añadida en Lc 16, 10, de que el que es fiel o infiel *en lo relativamente más insignificante*, lo será también en las cosas grandes, encuentra en Lc 19, 11-27 una aplicación de carácter narrativo (v. 17).

c) En Mt 2, 6 se corrige el tenor literal de la cita bíblica de Miq 5, 1. En vez de hablarse de Belén como de la «más pequeña» entre los príncipes de Judá, se habla –con una modificación cualitativa– de *«la más insignificante»*. Y se niega que Belén lo sea, porque de ella procede el Mesías (οὐδαμῶς ἐλαχίστη). De manera parecida, Pablo en 1 Cor 15, 9 se designa a sí mismo –interpretando la metáfora del «aborto»– como *el más insignificante de los apóstoles*, por su anterior actividad como perseguidor de la Iglesia. Y lo hace así para que resalte más claramente, sobre este trasfondo, la subsiguiente obra de la gracia de Dios, que sobrepasa esa antigua condición suya. La finalidad retórica de esta argumenta-

ción aparece con más claridad todavía en Ef 3, 8, donde el autor se designa a sí mismo como *el más insignificante de todos los santos* (no sólo de los apóstoles). En todos estos pasajes, lo que se hace es negar o trasformar el juicio de insignificancia, por razón de lo nuevo que ha sucedido después.

d) El juicio que la comunidad se forme del apóstol significa *bien poca cosa* para Pablo (1 Cor 4, 3), porque la instancia que juzga legítimamente es el *Kyrios* que ha de venir (4, 4). Asimismo, basándose en la expectación de la participación futura de los santos en el juicio que se ha de pronunciar sobre el cosmos, el apóstol califica de κριτήρια ἐλάχιστα, *simples bagatelas* (Bauer), las acciones judiciales emprendidas por los corintios (6, 3). En ambos casos, lo mayor que ha de venir conduce a definir como insignificantes las cuestiones presentes.

e) Finalmente, el poder de lo pequeño para dirigir un conjunto mayor, del que lo pequeño mismo forma parte, se visualiza gráficamente en Sant 3, 4: así como el timón, que es *una parte mínima* o *pequeñísima* de la nave, la gobierna a toda ella, a pesar de los embates del viento o de las olas, así también el que refrena su propia lengua es capaz de dominar todo su cuerpo (3, 2).

P. von der Osten-Sacken

Ἐλεάζαρ *Eleazar* Eleazar*
Nombre de persona en Mt 1, 15 (bis).

ἐλεάω *eleaō* tener compasión, ejercitar la misericordia
→ ἔλεος.

ἐλεγμός, ου, ὁ *elegmos* reprensión, castigo*

El término tiene distintos significados en la LXX: convencer de su culpa (a un pecador), censura, reprensión, disciplina, castigo. En 2 Tim 3, 16, el término se halla entre διδασκαλία y ἐπανόρθωσις, lo cual aboga por el significado de *reprensión*. ThWNT II, 573s; DTNT I, 385-387. → ἐλέγχω 1.4.

ἔλεγξις, εως, ἡ *elegxis* corrección*
2 Pe 2, 16: «fue *reprendido* por su trasgresión». ThWNT II, 473s; DTNT I, 385-387. → ἐλέγχω 1.4.

ἔλεγχος, ου, ὁ *elegchos* prueba, crítica, reprensión
→ ἐλέγχω 1.4.

ἐλέγχω, *elegchō* censurar, reprender, castigar, refutar, descubrir, convencer (a alguien de su falta o error)*
ἐλεγμός, οῦ, ὁ *elegmos* reprensión, convencer (a alguien de su falta o error), refutación*
ἔλεγξις, εως, ἡ *elegxis* reprensión, censura*
ἔλεγχος, ου, ὁ *elegchos* prueba, demostración*

1. Aparición de los términos en el NT – 2. Contenido semántico – 3. El verbo en los escritos del NT – a) Sinópticos – b) Cartas – c) Juan – 4. Los sustantivos.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; F. Büchsel, ἐλέγχω, en ThWNT II, 470-474; G. Dautzenberg, *Der Glaube im Hebr*: BZ 17 (1973) 161-177; Id., *Urchristliche Prophetie* (BWANT 104), Stuttgart 1975, 246-252 (sobre 1 Cor 14); H. Dorrie, *Zu Hebr 11, 1*: ZNW 46 (1956) 196-202; T. Engeberg-Pedersen, *Eph 5, 12-13: ἐλέγχειν and Conversion in the NT*: ZNW 80 (1989) 89-110; H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi* (NTA NF 106), Münster i. W. 1974, 180ss, 226-247; J. Gnilka, *Der Epheserbrief* (HThK), Freiburg i. Br. 1971; Id., *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumran*: BZ 7 (1963) 43-63; E. Gräßer, *Der Glaube im Hebr* (MThSt 2), Marburg 1965; H.-G. Link, ἐλέγχω en DTNT I, 385-387; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK), Gottingen [7]1975, 372-379; W. Pesch, *Matthäus der Seelsorger* (SBS 2), Stuttgart 1966, 36ss; F. Porsch, *Pneuma und Wort* (FTS 16), Frankfurt a. M. 1974, 279-289; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* III, Barcelona 1980, 160-171; W. Trilling, *Das wahre Israel* (StANT 10), München [3]1964, 113-123.

1. Mientras que en el NT los tres sustantivos no aparecen más que una sola vez cada uno, el verbo aparece 17 veces, principalmente en la literatura epistolar (tardía) (11 veces).

2. El empleo de ἐλέγχω muestra casi toda la gama de significados antes indicada. En varios lugares se observa la influencia de la literatura sapiencial del AT, en la cual el verbo –juntamente con παιδεύω– designa la reprensión paterna o divina, encaminada a conseguir la mejora de la conducta (cf. Eclo 18, 13; Prov 9, 7s; 3, 11s, citados en Heb 12, 5 y Ap 3, 19; cf. además: 1 Tim 5, 20; 2 Tim 4, 2; Tit 1, 13; 2, 15; Jds 15). El aspecto intelectual de la refutación aparece en Tit 1, 9; cf. διακατελέγχομαι en Hech 18, 28. (Sobre el uso filosófico en la literatura griega, cf. Büchsel, 472s). Por otra parte, la actividad del Paráclito en Jn 16, 8ss (cf. Os 5, 9; Jer 2, 19) para convencer de culpa o error recuerda la actividad de los profetas al proclamar el juicio divino.

3. a) Además de usarse en Lc 3, 19 (Herodes *es censurado* por el Bautista), el verbo se usa únicamente en Mt 18, «la enseñanza sobre la conducta práctica que deben observar los hijos de la *basileia*» (v. 15; cf. Frankenmölle, 226s). Según un procedimiento en tres etapas, se reglamenta en este pasaje la manera de proceder en la corrección fraterna (cf. Lc 17, 3). Es afín en el fondo, pero diferente en su intención, la práctica seguida en Qumrán (1QS 5, 26 – 6, 1; CD 9, 2-4). El fundamento de ambas prácticas en el AT lo constituye Lev 19, 17 (cf. Gnilka, *Kirche*, 54ss).

b) Pablo emplea el verbo ἐλέγχω únicamente en 1 Cor 14, 24, donde –juntamente con ἀνακρίνω– caracteriza la actividad de los profetas de descubrir las culpas y convencer de ellas a la gente (cf. 1 Cor 4, 5c; Dautzenberg, *Prophetie*, 48s). - Ef 5, 11 exhorta a los cristianos a *poner de manifiesto* «las obras estériles de las tinieblas», de manera que se vea con claridad cuál es su verdadero carácter (tenebroso) (cf. v. 13). Sant 2, 9 atribuye también a la ley una función de convencer del pecado.

c) En Jn 8, 46 se hace referencia a la demostración objetiva, mientras que 3, 20 menciona la consecuencia que entraña el negarse a creer: el hecho de permanecer en las tinieblas o el endurecimiento impiden que la maldad de las acciones «se manifieste claramente» (ante la conciencia moral del autor de esas acciones). 16, 8ss describe la acción del Paráclito con arreglo a la manera en que actúan un abogado y un acusador en un proceso judicial. Después de la muerte de Jesús, el Paráclito demuestra (ante la conciencia de los creyentes) que Jesús tiene razón frente al mundo. Y lo hace descubriendo lo que es la esencia del pecado, lo que es la justicia y lo que es el juicio. Mediante esta acción de descubrir, *el Paráclito convence* al mismo tiempo al mundo de sus errores y pecados (cf. Porsch, 279ss).

4. Los tres sustantivos no se diferencian en cuanto a su significado (compárese en 2 Tim 3, 16 ἐλεγμός con la v.l. ἔλεγχος). Ἔλεγξις significa en 2 Pe 2, 16 la *reprensión* divina. ἐλεγμός en 2 Tim 3, 16 puede entenderse en el sentido de *convicción*, *refutación*, *descubrimiento* (de la verdad), para lo cual es provechosa la Escritura inspirada por el Espíritu de Dios.

La interpretación de ἔλεγχος en la «definición de la fe» en Heb 11, 1 oscila entre una comprensión puramente subjetiva (*no dudar*) y una comprensión objetiva (*prueba*); cf. Gräßer, 46ss. Puesto que al autor lo que aquí le interesa es el mantenimiento de la fidelidad perseverante en un tiempo de prueba, y es probable que 11, 1 trate de fundamentar la actitud de fe descrita en 10, 38s (de la que luego se ofrecen ejemplos presentando modelos de fe en el AT), ἔλεγχος (y ὑπόστασις) deberá considerarse como lo opuesto a la actitud de retroceso y embotamiento. La firmeza y la estabilidad se encuentran únicamente en el mundo invisible, que es el objeto de la esperanza, y que constituye la única realidad para la fe. En este contexto, el autor puede «definir» la fe como «el fundamento de la realidad de lo que uno espera» y como «la *prueba* de las cosas que uno no puede ver» (con arreglo a la traducción alemana de U. Wilckens). Por tanto, en esta definición –que desde luego no es completa– se asocia el pensamiento de la filosofía griega y la actitud de la fe bíblica.

F. Porsch

ἐλεεινός, 3 *eleeinos* digno de lástima, desdichado*

1 Cor 15, 19: entonces somos «*los más dignos de lástima* de todos los (demás) hombres». Ap 3, 17 en la carta dirigida a Laodicea: «no sabes que eres un desventurado (ταλαίπωρος) y *digno de lástima*».

ἐλεέω *eleeō* tener compasión, ejercitar la misericordia

→ ἔλεος.

ἐλεημοσύνη, ης, ἡ *eleēmosynē* compasión, beneficencia, limosna*

1. Aparición del término en el NT y contenido semántico – 2. Campo referencial y predicación del término – 3. ἐλεήμων.

Bibl.: V. Balogh, «*Selig die Barmherzigen*». *Die christliche Barmherzigkeit bei Mt im allgemeinen und in der 5.Seligpreisung im besonderes im Lichte des AT*, Rom 1959; H. D. Betz, *Die Makarismen der Bergpredigt (Mt 5, 3-12)*: ZThK 75 (1978) 3-19; Billerbeck IV, 536-558; H. Bolkenstein-W. Schwer, *Almosen*, en RAC I, 301-307; A. van den Born-Haag, *Diccionario*, 1108; R. Bultmann, ἐλεήμων, ἐλεημοσύνη, en ThWNT II, 482s; Dalman, *Worte*, 169-171; A. Descamps, en DBS IV, 1443s; G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen-Vluyn 1965, 45s, 107-109; H. H. Eßer, en DTNT III, 99-103; J. Gamberoni, *Almosen*, en BThW I, 34-39; V. Hamp-A. Vögtle, *Almosen (I-II)*, en LThK I, 359s; R. Heiligenthal, *Werke der Barmherzigkeit odel Almosen? Zur Bedeutung von* ἐλεημοσύνη: NovT 25 (1983) 289-301; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 129-138; M. Mees, *Die Hohepriestertheologie des Hebr im Vergleich mit 1 Clem*: BZ 22 (1978) 115-124; E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf 1962, 141-185; W. Pesch, *Zur Exegese von Mt 6, 19-21 und Lk 12, 33-34*: Bib 41 (1960) 356-378; H. Peucker, *Almosen*, en BHH I, 61s; Schnackenburg, *Mensaje* I, 87-89, 104-107; G. Schneider, *Botschaft der Bergpredigt*, Leipzig 1973, 45s, 93-96; Schulz, *Q*, 94-114, 142-145; G. Strecker, *Ziele und Ergebnisse einer neutestamentlichen Ethik*: NTS 25 (1978-1979) 1-15; H.-D. Wendland, *Ethik des NT*, Göttingen 1970, 16-22; H.-T. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, Tübingen 1968, 25, 94-97; H. Zimmermann, *Die Hohepriester-Christologie des Hebr*, Paderborn 1964.

1. De las 13 veces que el término se encuentra en el NT, 3 corresponden a Mateo, 2 a Lucas y 8 a Hechos. En Mt 6, 1 el Textus Receptus, por influencia del AT, lee ἐλεημοσύνη en vez de δικαιοσύνη.

El griego clásico no conoce el vocablo. Los griegos y los romanos no acuñaron ningún término para la acción de «socorrer a los pobres», aunque de hecho se daban limosnas. Pero el darlas no se consideraba una acción meritoria. En la literatura profana el término se halla atestiguado por vez primera en Diógenes Laercio V, 17. En Calímaco, Hymn IV, 152 aparece por vez primera ἐλεημοσύνη con el sentido de «compasión». La restricción del significado de ἔλεος/ἐλεημοσύνη = compasión para significar ahora la «misericordia con los pobres», la acción de «socorrer a los pobres», la «limosna», se produce por primera vez en la LXX: Prov 21, 26; Dan 4, 27; cf. Sib II 79-82. La LXX emplea generalmente ἐλεημοσύνη para traducir el término hebreo *ṣᵉdāqâ* (justicia), principalmente cuando el AT habla de la clemencia de Dios hacia su pueblo o hacia los piadosos (Is 1, 27; 59, 16; 28, 17; Sal 32, 5; 23, 5; 102, 6, etc.). El término ἐλεημοσύνη no aparece ni en Josefo ni en Filón.

El nuevo testamento asume la reducida importancia del amor a los pobres como virtud y de la limosna a los pobres como acción. En ἐλημοσύνην ποιεῖν «dar limosna» (Mt 6, 2.3; Hech 9, 36; 10, 2; 24, 17; cf. Tob 1, 3; 16, 4.7s; Eclo 7, 10) y en ἐλεημοσύνην διδόναι (Lc 11, 41; 12, 33) resuena aún el significado primitivo más amplio. El plural de ἐλημοσύνη sólo aparece en el NT en Hech (9, 36; 10, 2.4.31; 24, 17. Did 1, 6; 15, 4 y 2Clem 16, 4 utilizan ἐλημοσύνη en conexión con el NT.

2. ἐλεημοσύνη, en todos los testimonios del NT, no designa o apenas designa un sentimiento de compasión, sino la *acción de beneficencia*. Después del principio que sirve de introducción (Mt 6, 1), Jesús pasa a hablar en Mt 6, 2-4 acerca del dar limosna: una acción que caracteriza la verdadera piedad del discípulo. Lo decisivo es la pureza de la intención, que se manifiesta en la espontaneidad del acto de beneficencia, no en una escenificación efectista (cf. 25, 37-39). El dar limosna se consideraba como un acto meritorio en el AT y en la teología del judaísmo; la limosna obra el perdón de los pecados (Prov 11, 4; Dan 4, 24, etc.), es considerada como condición para la salvación (Is 58, 6-12) y es equiparada con el sacrificio (Tob 4, 11; Eclo 32, 5). Por contraste con bSan 92a, se afirma en bŠab 151b: «A aquel que tiene misericordia con sus semejantes se se le muestra también misericordia desde el cielo».

En el discurso contra los fariseos y los escribas (Lc 11, 37-54), plasmado redaccionalmente por Lucas, se afirma que lo que a Dios le importa no son las purificaciones rituales (vv. 38-41), sino que lo que Dios exige del hombre, según el v. 41 (tomado de la fuente Q), es el corazón puro que da limosna. Lc 12, 33 (tomado de la fuente Q) desarrolla el anterior v. 21 («rico ante Dios»). La imagen, a diferencia de la que se halla en Mt 6, 19ss, se refiere a una relación cuidadosa y responsable con el dinero (capital en el cielo) y, en conexión con el v. 34, tiene presente la muerte del individuo (Pesch, 374).

En la naciente Iglesia se realiza de manera ejemplar lo que Jesús exige: al paralítico que mendiga junto a la «Puerta Hermosa» no se le dan sólo limosnas (Hech 3, 2.3.10), sino que por medio de Pedro, y «en el nombre de Jesucristo» (v. 6), se le trasmite la salvación pascual. El dar limosna, juntamente con la práctica de la oración, se cuenta entre los especiales ejercicios de piedad de la discípula Tabita de Jope (Hech 9, 36) y de Cornelio de Cesarea (10, 2.4.31). Dios se acuerda de ellos. Pablo se defiende ante Félix refiriéndose a su colecta en favor de Jerusalén (24, 17).

3. ἐλεήμων *misericordioso, compasivo** aparece en el NT únicamente en Mt 5, 7 y Heb 2, 17. En la quinta bienaventuranza (sin paralelo en Lucas; pero cf. Lc 6, 36) se habla del discípulo que obra con rectitud. A los *misericordiosos* se les concede misericordia divina inmerecida (cf. 2 Clem 4, 3; Did 3, 8; Polic 6, 1). Mt 9, 13 y 12, 7 recogen la idea de Os 6, 6; la parábola de Mt 18, 23-25 dilucida el tema de la misericordia.

En la frase final y de transición de Heb 2, 17s (en la sección sobre la solidaridad redentora de Cristo, 2, 10-18), se designa primeramente –en esta palabra de exhortación (13, 22)– a Jesús como Sumo Sacerdote (cf. 3, 1; 4, 14 – 5, 10; 6, 20; 7, 1-10.18). En 2, 17 se da una interpretación de lo que precede: el sentido de la acción salvífica de Cristo y su conexión con la anterior historia de la salvación esboza el sacerdocio de Jesús como un acto de misericordia (ἐλεήμων) hacia los hombres y como un acto de fidelidad (πιστός) en cumplimiento del ministerio encargado por el Padre. El ministerio de Jesús pretende especialmente suprimir los efectos mortales del pecado.

F. Staudinger

ἐλεήμων, 2 *eleēmōn* misericordioso, compasivo

→ ἐλεημοσύνη 3.

Ἐλεισάβετ *Eleisabet* Isabel, Elisabet

Forma alternativa del nombre de persona → Ἐλισάβετ, empleada en la edición de Westcott-Hort (1881).

ἔλεος, ους, τό *eleos* compasión, misericordia*

ἐλεάω *eleaō* tener compasión, compadecerse*

ἐλεέω *eleeō* tener compasión, ayudar compasivamente, compadecerse*

1. Aparición de los términos en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Campos referenciales – a) La misericordia de un ser humano hacia otro ser humano – b) La misericordia de Jesús en los relatos de milagros – c) La misericordia de Dios en Lc 1 – d) El Corpus paulinum – e) Hebreos – f) La Carta primera de Pedro y la de Judas.

Bibl.: Cf. ἐλεημοσύνη, además: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Mt* (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn [6]1970, 155-287; R. Bultmann, ἔλεος κτλ., en ThWNT II, 474-482; Id., *Teología*, 335-342; H. Frankemölle, *In Gleichnissen Gott erfahren*, Stuttgart 1977, 103-107; Frisk, *Wörterbuch* I, 489s; Ch. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Röm 9-11* (FRLANT 86), Göttingen 1964;

Pape, *Wörterbuch* I, 795; Ch. Plag, *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Röm 9-11*, Stuttgart 1969; Th. Schlatter, *Barmherzigkeit, barmherzig*, en CBL[5], 126s; H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg i. Br. 1978, esp. 48-54.77-97.158-173; R. Schnackenburg, *Mitmenschlichkeit im Horizont des NT*, en *FS Schlier*, 70-72; W. Thüsing, *Die Botschaft des NT – Hemmnis oder Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung?*: GuL 43 (1970) 136-148; W. Vogels, *Le Magnificat, Marie et Israel*: EeT 6 (1975) 279-296; H.-J. Zobel, *Haesaed*, en ThWNT III, 48-71. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1072s.

1. El sustantivo ἔλεος aparece en 27 pasajes del NT (hay que excluir Tit 1, 4, porque la variante textual χάρις, ἔλεος [καὶ] εἰρήνη se halla atestiguada únicamente por A C² K minúsculos y padres). Con arreglo al griego profano, el Textus Receptus lee ὁ ἔλεος en Mt 9, 13; 12, 7; 23, 23; Tit 3, 5 y Heb 4, 16 (cf. Diodoro Sículo XII, 18, 4; Josefo, Bell I, 560; Ant IV, 239); GNT lee siempre τὸ ἔλεος en los pasajes antes mencionados. Marcos, Juan y Hechos no conocen el término ἔλεος. En la concordancia de Hatch-Redpath, los testimonios de ἔλεος en la LXX ocupan más de cuatro columnas, en muchos casos como traducción de *ḥesed* (por ejemplo, Sal 6, 4).

El verbo ἐλεάω aparece 3 veces: Rom 9, 16 (cf. Prov 21, 26; 4 Mac 9, 3; 1 Clem 13, 2; Polic 2, 3; Bern 20, 2) y Jds 22.23. Jds 22 lee (en vez de ἐλεᾶτε) una v.l. ἐλέγχετε (A C* 33 y otros minúsculos); 1505 tiene la forma más común del verbo: ἐλεεῖτε διακρινομένῳ. En Jds 23 ἐλεᾶτε no aparece en el Textus Receptus; los minúsculos 436, 629 y 1241 leen ἐλεεῖτε; en vez de ἐλεᾶτε, los minúsculos 88, 104, 945 y otros testimonios tienen ἐλέγχετε. Hatch-Redpath enumera 10 pasajes con ἐλεᾶν, cuatro de ellos en Eclesiastés.

Del verbo ἐλεέω hay 29 testimonios en el NT; Juan y Hechos no lo conocen. La concordancia de Hatch-Redpath dedica unas dos columnas al verbo en cuestión, muchas veces como traducción del qal de *ḥānan* en la LXX.

2. El sustantivo y el verbo, conocidos desde Homero, significan el sentimiento que se experimenta ante el infortunio que aflige a otra persona, y la acción que brota de ese sentimiento (Eßer, DTNT III, 99s). Los LXX, los textos de Qumrán (KQT: dos columnas de testimonios de *ḥesed*) y el NT presuponen principalmente el uso religioso hebreo de los términos; cf., a propósito, Zobel, 59-71; Bultmann, 475-479. Hay que partir de que, en consonancia con el AT, los vocablos ἔλεος/ἐλεεῖν penetraron del ámbito profano en el lenguaje religioso de la Biblia.

El verbo ἐλεεῖν (ἐλεᾶν), en el sentido de *tener compasión, compadecerse, ayudar compasivamente, apiadarse*, aparece en los sinópticos en los relatos sobre hechos en los que se pone de relieve la irrupción de la misericordia divina en los infortunios humanos: Mc 5, 19; especialmente en el imperativo ἐλέησον: Mc 10, 47.48 par. Mt 20, 30.31 / Lc 18, 38.39; Mt 9, 27 (duplicado mateico de Mc 10, 47); Mt 15, 22 (a diferencia de Mc 7, 25); Mt 17, 15 (a diferencia de Mc 9, 17). El verbo se emplea en voz pasiva en Mt 5, 7; Rom 11, 30.31; 2 Cor 4, 1; 1 Tim 1, 13.16; 1 Pe 2, 10 (bis). El participio de perfecto pasivo (ἠλεημένος) se encuentra en 1 Cor 7, 25 y 1 Pe 2, 10; señala la duración de la misericordia hallada: el ministerio de Pablo (1 Cor 7, 25) se funda en la misericordia del *Kyrios*; por eso, en la cuestión del celibato, Pablo da un consejo; la comunidad a la que se dirige 1 Pe 2, 10 es y sigue siendo «pueblo de Dios», pero únicamente por la misericordia divina (cf. 1, 6.9).

En la tradición sinóptica, el sustantivo ἔλεος se limita a los discursos (himnos), con excepción de Lc 1, 58 (material narrativo). Con el significado de «practicar la *misericordia*, hacer *el bien*», ἔλεος se usa en Lc 1, 72; 10, 37; Sant 2, 13 en asociación con ποιεῖν, y en 2 Tim 1, 16, en asociación con διδόναι. Las introducciones epistolares de 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; 2 Jn 3 imploran y desean para los lectores ἔλεος juntamente con χάρις. En Mt 23, 23 y Sant 2, 13 ἔλεος se halla en asociación con κρίσις.

ἔλεος y ἐλεεῖν encuentran en Pablo y en la literatura epistolar del NT un uso abundantemente diferenciado.

3. a) ἔλεος / ἐλεέω designan, en consonancia con el sentido original de *ḥesed* (bondad) en el AT, el comportamiento que Dios exige que una persona observe con otra. Con Os 6, 6, Jesús –en Mt 9, 9-13 con ocasión de la vocación de Leví y en el conflicto acerca del sábado (12, 1-8)– no hace más que interpretar la voluntad de Dios: «*Misericordia* quiero, y no sacrificio» (9, 13; 12, 7). En el discurso contra los fariseos en Mt 23, 23 (ἔλεος no se halla en el lugar paralelo de Lc 11, 42) Jesús enuncia con mayor precisión la obligación de pagar el diezmo (cf. Núm 18, 12; Dt 14, 23): hay que obrar justamente en las relaciones con otras personas, ejercitar la misericordia con los demás y practicar la fe. La narración ejemplar de Lc 10, 25-37 caracteriza la conducta misericordiosa del samaritano (10, 37) como demostración concreta de amor.

En el material de discursos de Mateo, el verbo ἐλεέω aparece en 5, 7; 18, 33 para expresar la misericordia que una persona debe sentir hacia otra, y aparece también en la súplica que el rico –condenado– dirige al patriarca Abrahán, que vive en la comunión con Dios (Lc 16, 24). En la parábola del deudor que no tuvo misericordia (Mt 18, 23-35), y que dilucida el problema suscitado acerca del perdón (18, 21s), el v. 33 enuncia la conclusión apremiante (ἔδει) que se deduce de haber experimentado con anterioridad la misericordia (de Dios): «¿No debías tú también *haber tenido misericordia* (ἐλεῆσαι) de tu compañero, como *yo tuve misericordia* de ti (ἠλέησα)?». La propia felicidad consiste en la aceptación con que se acoja a los demás (Frankemölle 107). También en el judaísmo, la exigencia de misericordia estaba motivada por el recuerdo de la misericordia de Dios (bŠab 151b; TestZab 5, 3).

Sant 2, 13 y 3, 17 (catálogo de virtudes) encarecen a la indolente comunidad que la misericordia (bondad) conservará su validez en el juicio final. El conocimiento de la misericordia de Dios en Cristo fundamenta lo nuevo que hay en la argumentación cristiana, que se sirve de motivos tradicionales. De manera parecida a como lo hace Sant 3, 17, vemos que también Rom 12, 8 exhorta a los lectores, aunque lo hace en un sentido más general de lo que es la «bondad»: ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι; cf. Did 5, 2; Bern 20, 2. Los mencionados textos hablan de la compasión y la misericordia prácticas, que entran en acción cuando se encuentran con una calamidad terrena. Los versículos –de trasmisión incierta– de Jds 22s hablan más bien, como lo hace Justino, Apol 25, 3; 57, 1, de la preocupación por la salvación eterna de los demás (K. H. Schelkle, *Judasbrief* [HThK], 170-172).

b) En los relatos sinópticos de milagros, el imperativo ἐλέησον se halla en labios de los que se acercan a Jesús pidiéndole salvación e invocando su mesianidad. La petición tiene especialmente en Mateo la forma de un clamor de oración. En Mc 10, 47s par. Lc 18, 38, el ciego (Mt 20, 30s [redaccional] dos ciegos; Jesús sale de Jericó), a la vera del camino que conduce a Jericó, clama de la siguiente manera: «¡Hijo de David, Jesús (en el v. 48 no se repite), *ten misericordia* de mí!». El Hijo de David le devuelve misericordiosamente la luz de los ojos y le convierte así en testigo de la Pasión en Jerusalén (cf. el acento que pone Lucas). En Mt 9, 27 (cf. la estructura del ciclo de milagros en Mt 8, 1 - 9, 34), los dos ciegos piden también a Jesús, el Hijo de David, que tenga misericordia. En Mt 15, 22 (a diferencia de Mc 7, 25), la mujer cananea clama así a Jesús: «¡Ten misericordia de mí, oh Señor, tú que eres el Hijo de David!». El esperado descendiente de David demuestra ser el *Kyrios*, al acceder a la fe de la mujer pagana y expulsar al demonio que se había apoderado de su hija. El padre del muchacho epiléptico (Mt 17, 15 a diferencia de Mc 9, 17 / Lc 9, 38) suplica ardientemente: «¡Señor, *ten misericordia* de mi hijo!». El «Señor» –según Mateo– demuestra el poder de su palabra ante su comunidad. Los leprosos de Samaría claman a gritos pidiendo la misericordia del «Maestro» que es Jesús (Lc 17, 13), a fin de ser admitidos de nuevo en la comunidad de culto y en el

vecindario. El geraseno que había estado poseído por demonios es enviado por Jesús, según Mc 5, 19, como mensajero de la misericordia de Dios para que proclame entre sus familiares y luego en la Decápolis los hechos de Jesús.

c) Lc 1 recoge el concepto veterotestamentario *ḥesed* en su sentido original como fidelidad de Dios clemente y creador. Y lo recoge principalmente en los himnos, que abundan en citas del AT: Lc 1, 50 (cf. Sal 102, 17); 1, 54 (cf. Sal 97, 3); 1, 72 (cf. Sal 105, 8; 106, 45); 1, 78 (cf. Is 60, 1s). La gente se regocija, según 1, 58 (hebraísmo), por la *misericordia* (gracia) mostrada por Dios a Isabel. Esa misericordia es señal de la omnipotencia creadora de Dios. El motivo dominante de Lucas se escucha en el evangelio de la infancia: la misericordia (*ḥesed*) clemente de Dios, prometida en el AT, experimentada en la historia de la salvación de Israel, alcanza su plenitud en la clemente entrega que Dios hizo de sí mismo ante los insignificantes y los pobres en la encarnación de su Hijo.

d) Pablo interpreta el ἔλεος / ἐλεεῖν de Dios en Rom 9; 11; 15 como la acción histórico-salvífica y escatológica de Dios en Jesucristo. En 9, 14-18 Pablo refuta la objeción de que Dios sea injusto. Para ello utiliza Ex 33, 19 (Rom 9, 15) y Ex 9, 16 (Rom 9, 17), acomodando muy libremente el texto del Exodo al curso de sus propias ideas. Lo interpreta como una declaración directa de Yahvé y saca la siguiente conclusión: el Dios misericordioso (9, 16) reclama para sí el derecho a tener misericordia. «Dios hace que la oposición del faraón... contribuya a la realización de sus planes. El faraón es instrumento de la glorificación de Dios» (F. W. Maier, citado por O. Kuss, *Carta a los romanos*, Barcelona 1976, 128). El punto de partida del curso de los pensamientos paulinos es el hecho de que Dios no se encuentra a disposición absolutamente de nadie. En 9, 23, en una imagen profética (la imagen del alfarero), Pablo contrapone los «vasos de *misericordia*» a los «vasos de ira» (9, 22), con el fin de explicar el llamamiento universal de Dios (que incluye a judíos y gentiles) para que todos reciban la manifestación de las riquezas de su gloria. En 11, 25-32 Pablo ofrece su solución al difícil problema («misterio», 11, 25) de cómo se explica que, a pesar de la Escritura, los pactos y la revelación de los planes divinos de salvación, la gran mayoría del pueblo judío haya rechazado el mensaje de la fe en Jesucristo (9, 1-11, 36). Lo que Pablo expone como una realidad en 11, 28s (enemigos de Dios, fidelidad de Dios a la elección, carácter irrevocable del llamamiento y de la gracia) y en el v. 25 (endurecimiento parcial, vocación del número completo de los gentiles), lo fundamenta Pablo a su manera (ὥσπερ - γάρ, v. 30; οὕτως - ἵνα, v. 31; γάρ - ἵνα, v.32): «Porque así como vosotros en otro tiempo fuisteis desobedientes a Dios, pero ahora *habéis encontrado misericordia* (ἠλεήθητε) por razón de la desobediencia de ellos (v. 30), así también éstos han sido desobedientes a *la misericordia* (ἐλέει) mostrada a vosotros, para que también *ellos alcancen ahora misericordia* (ἐλεηθῶσιν, v. 31). Porque Dios ha encerrado a todos en desobediencia para *mostrar misericordia* a todos (ἐλεήσῃ, v. 32)». Pablo conoce y reconoce que la *misericordia* salvífica de Dios es el único medio posible por el que todos puedan ser hechos partícipes de la salvación (Kuss, *Carta a los romanos*, 143). Esto se realiza única y exclusivamente en Cristo Jesús (3, 21-31; Gál 2, 16, etc.), ahora en favor de los gentiles (Rom 9, 23; 11, 30; 15, 9), luego también en favor de los judíos (11, 31). La misericordia libre y gratuita de Dios no está en contradicción con su fidelidad al pacto. Los gentiles pueden alabar a Dios por la misericordia que él les ha mostrado en Cristo (Rom 15, 9).

Al final de la Carta a los gálatas (Gál 6, 16), Pablo desea a todos los que son «nueva criatura» «la paz y la misericordia». Claro que esta bendición se aplica únicamente a los cristianos que hacen de su nuevo ser el principio fundamental de su vida y de su conducta (cf. Bern 15, 2; Herm [v] 3, 9, 8; 1 Clem 22, 8). La misericordia de Dios cura de su enfermedad a Epafrodito, en atención a Pablo (Flp 2, 27). El y sus hermanos cristianos están convencidos de que han de trasmitir a otros la misericordia de Dios que ellos mismos han experimentado (2 Cor 4, 1; cf. Rom 12, 1: οἰκτιρμῶν), mediante un celoso ministerio y con alegría (Rom 12, 8). No en las propias obras, sino en la misericordia de Dios se funda la salvación de los que han sido despertados a la fe y renovados por el Espíritu (Ef 2, 4). Dios salva a los hombres, y lo hace precisamente por su misericordia (Tit 3, 5, en un paréntesis).

Los *praescripta* cristianizados de 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; 2 Jn 3; Jds 2 (cf. IgnFil inscr.; MartPol inscr.) imploran sobre los destinatarios esta misericordia de Dios y de Jesucristo, juntamente con la χάρις y la εἰρήνη. 2 Tim 1, 16 implora para la comunidad de la casa de Onesíforo la misericordia del Señor resucitado como un don salvífico presente. Y en 2 Tim 1, 18 se implora esa misma misericordia como un don salvífico definitivo y futuro. La anámnesis de Pablo en 1 Tim 1, 12-17 ve que en el apóstol y en su conversión ha actuado la paciencia de Cristo; por eso, aun siendo él perseguidor, encontró misericordia (vv. 13 y 16).

e) Heb 4, 16 desarrolla lo que se había anunciado ya en 2, 17. La cristología del Sumo Sacerdote en la Carta a los hebreos (5, 1-10; 8, 1-9, 28) se orienta tipológicamente por la idea veterotestamentaria del sumo sacerdote y de su función en el Día de la Expiación (Lev 16). El Sumo Sacerdote Cristo, que es totalmente solidario con los hombres, pero que por su condición de Hijo de Dios es esencialmente superior, garantiza su comprensión misericordiosa e ilimitada de la situación humana (Heb 2, 17; 4, 15). A la comunidad, que ha llegado a ser débil, Cristo le concede la confianza para llegar al trono de la gracia a fin de encontrar misericordia (4, 16).

f) Se han mencionado ya la Carta primera de Pedro y la Carta de Judas. Con una alabanza de la misericordia de Dios comienza 1 Pe 1, 3. A los cristianos se les ha concedido graciosamente un nuevo nacimiento a una esperanza viva por medio de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (cf. Ef 2, 4; 1 Cor 15, 19). Vemos que, con una referencia a Os 2, 25, la Carta primera de Pedro (2, 10) asegura a los gentiles convertidos («no-pueblo») que ellos, desde su conversión y su bautismo, han encontrado misericordia y son ahora «pueblo de Dios». Su nueva manera de ser es, a un mismo tiempo, vocación y misión.

En el comienzo de la carta, Jds 2 desea a los destinatarios misericordia, paz y amor en plenitud. El v. 21 exhorta con las palabras corrientes a la comunidad expuesta a los peligros de de la herejía: «¡Conservaos en el amor de Dios, esperando ansiosamente *la misericordia* de nuestro Señor Jesucristo para vida eterna!». De ahí nace la misericordia crítica que los miembros de la comunidad deben tener unos con otros (vv. 22s).

F. Staudinger

ἐλευθερία, ας, ἡ *eleutheria* libertad
→ ἐλεύθερος.

ἐλεύθερος, 3 *eleutheros* libre, persona libre*
ἐλευθερόω *eleutheroō* liberar*
ἐλευθερία, ας, ἡ *eleutheria* libertad*
ἀπελεύθερος, ου, ὁ *apeleutheros* liberto*

1. Aparición de los términos en el NT - 2. Contenidos semánticos - 3. Pablo - 4. Mateo - 5. Juan - 6. Santiago - 7. 1-2 Pedro.

Bibl.: H. R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Röm 8, 18-39*, München 1971; H.-W. Bartsch y otros, *Freiheit* (I-IV), en TRE XI, 497-511; S. S. Bartchy, Μᾶλλον χρῆσαι. *First Century Slavery and the Interpretation of 1 Cor. 7, 21*, Missoula 1973; G. Bornkamm, *La libertad cristiana (Meditación sobre Gál 5, 13-15)*, en *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983, 81-86; G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen-Vluyn [4]1965, *passim* (sobre Mt 17, 24ss); W. Brandt, *Freiheit im NT*, München 1932; F. F. Bruce, *«Called to Freedom». A Study in Galatians*, en *The NT Age. FS B. Reicke* I, Macon GA 1984, 61-71; R. Bultmann, *Gnade und Freiheit*, en Bult-

mann, *Glauben* II, 149-161; Id., *Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur*, en *ibidem* II, 274-293; Id., *Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis*, en *ibidem* IV, 42-51; Bultmann, *Teología*, 391-415; J. Cambier, *La liberté chrétienne selon Saint Paul*, en StEv II (TU 87), Berlin 1964, 315-353; K. Deißner, *Autorität und Freiheit im ältesten Christentum*, Greifswald 1931; G. Delling, τέλος κτλ., en ThWNT VIII, 50-88; M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* (KEK), Göttingen [5]1964, 148ss, 183; C. H. Dodd, *Das Gesetz der Freiheit. Glaube und Gehorsam nach dem Zeugnis des NT*, München 1960; E. Esking, *Fri och Frigjord*, Stockholm 1956; H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster i. W. 1974, 174ss; G. Friedrich, *Freiheit und Liebe in ersten Korintherbrief*: ThZ 26 (1970) 81-98; E. Fuchs, en RGG II, 1101-1104; B. Gerhardsson, *Eleutheria («freedom») in the Bible*, en *Scripture: Meaning and Method. FS A. T. Hanson*, Hull 1987, 3-23; E. Gräßer, *Freiheit und apostolisches Wirken bei Paulus*: EvTh 15 (1955) 333-342; E. G. Gulin, *Die Freiheit in der Verkündigung des Paulus*: ZSTh 18 (1941) 458-481; B. Häring, *Paulinische Freiheitslehre, Gesetzethik und Situationsethik*, en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* I (AnBib 17-18), Roma 1963, 165-173; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Mt*, München [2]1966, 103ss (sobre Mt 17, 24ss); W. Joest, *Paulus und das Lutherische* Simul Iustus et peccator: KuD 1 (1955) 269-320; H. Jonas, *Augustin und das paulinisches Freiheitsproblem*, Gottingen [2]1965; F. S. Jones, *«Freiheit» in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie* (GTA 34), Göttingen 1987; E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen [5]1972; R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, New York 1964; J. A. Martí, *La libertad de los escritos del NT*: Est. Franciscanos 80 (1980) 427-433; Ch. Maurer, *Grund und Grenze apostolischer Freiheit. Exegetisch-theologische Studie zu 1.Kor. 9*, en *Antwort. FS K. Barth*, Zürich 1956, 630-641; M. Müller, *Freiheit. Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien*: ZNW 25 (1926) 177-236; F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (HThK), Freiburg i. Br. [3]1975, 107ss, 126; Id., *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Freiburg i. Br. 1976; W. Nauck, *Lex insculpta* (hwq hrwt) *in der Sektenschrift*: ZNW 46 (1955) 138-140; D. Nestle, *Eleutheria I: Die Griechen*, Tübingen 1967; Id., en RAC VIII, 269; K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im NT*, Berlin 1966; F. Nötscher, *«Gesetz der Freiheit» im NT und in der Mönchsgemeinde am Toten Meer*: Bib 34 (1953) 193-194; S. A. Panimolle, *La libertà cristiana*, Roma 1988; F. Pastor Ramos, *La libertad en la Carta a los gálatas. Estudio exegético-teológico*, Madrid 1977; M. Pohlenz, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideal*, Heidelberg 1955; A. Sand, *Gesetz und Freiheit*: ThGl 61 (1971) 1-14; H. Schlier, ἐλεύθερος κτλ., en ThWNT II, 484-500; Id., *Über das vollkommene Gesetz der Freiheit*, en Schlier I, 193-265; Id., *Zur Freiheit gerufen. Das paulinisches Freiheitsverständnis*, en Schlier III, 216-233; O. Schmitz, *Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus*, Gutersloh 1923; R. Schnackenburg, *Christliche Freiheit nach Paulus*, en Schnackenburg II, 33-49; H. Schürmann, *Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums?*, en *Orientierungen am NT. Exegetische Aufsätze* III, Düsseldorf 1978, 13-49 (bibl.); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen [3]1971, 200s y *passim* (sobre Mt 17, 24ss); P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1975; W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, München [3]1964; S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147), Göttingen 1989. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1073-1076.

1. De las 23 veces que ἐλεύθερος aparece en el NT, 14 se encuentran en Pablo, 2 en los «discípulos» de Pablo (Efesios, Colosenses); el término aparece 1 vez en Mateo, 2 veces en Juan, 1 vez en 1 Pedro, 3 veces en Apocalipsis. – ἐλευθερόω se encuentra en 7 pasajes, 5 de ellos en Pablo (2 veces en Juan). ἐλευθερία aparece en 11 pasajes, 7 de ellos en Pablo (se encuentra 2 veces en Santiago, y 1 vez en cada una de las dos cartas de Pedro). – ἀπελεύθερος aparece únicamente en 1 Cor 7, 22. – El grupo de palabras, considerado en general, aparece con especial frecuencia en las principales cartas paulinas: en ellas se plantea varias veces el problema acerca de la libertad cristiana. Sin embargo, los testimonios del grupo de palabras en el NT permiten reconocer tan sólo una parte de aquella historia de la liberación que tuvo ya su origen en la actividad del Jesús terreno, y principalmente en la experiencia de Pascua y en la experiencia del Espíritu.

2. ἐλεύθερος designa originalmente a aquel que, gozando de todos los derechos, pertenece como miembro y conciudadano al grupo de que se trate (en contraste con el extranjero, con el que no es ciudadano, con la población sometida, con el esclavo). El grupo de palabras se desarrolló a través de una larga y complicada historia, en cuyo trascurso se van añadiendo al significado original nuevos

significados: la libertad de la *polis*, la libertad de Grecia (¡las guerras médicas!), finalmente la libertad como concepto y problema de la filosofía (la libertad interna del individuo, la libertad del cínico frente a los convencionalismos, la libertad del sabio estoico que llega a disponer libremente de sí mismo por someterse al *logos* del cosmos, etc.). Detalles más precisos y extensos sobre todo ello pueden verse en: Niederwimmer, 1ss; Nestle, *passim*.

El término aparece varias veces en el NT con su tradicional sentido jurídico y social (el hombre libre en contraste con el esclavo): 1 Cor 7, 21; 12, 13; Gál 3, 28; 4, 22 (παιδίσκη – ἐλευθέρα); Ef 6, 8; Col 3, 11; Ap 6, 15; 13, 16; 19, 18. – En 1 Cor 7, 22 se juega con los significados: el esclavo que fue llamado a ser de Cristo, es un *liberto* de Cristo (en sentido escatológico). A su vez, el *hombre libre* (en sentido jurídico y social) se convierte, por su vocación a la condición de cristiano, en el esclavo de Cristo (en sentido escatológico).

Singular en Rom 7, 3; 1 Cor 7, 39: la esposa, según el derecho judío, queda *libre* –por la muerte del marido– de su sujeción a él y adquiere el derecho de contraer nuevas nupcias. Ahora bien, este principio jurídico lo utiliza Pablo en Rom 7, 1ss como imagen de la «libertad de la sujeción a la ley» (→ 3).

El uso predominante que se hace de estos términos en el NT, da al grupo de palabras un sentido *escatológico*: se piensa en la insuperable libertad que Cristo concede graciosamente al creyente, al ciudadano del mundo escatológico.

3. Esto aparece clarísimamente en Pablo. La *libertad* es el don de Cristo (Gál 5, 1); el cristiano la posee ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gál 2, 4). «Donde está el Espíritu del Señor, allí reina *la libertad*» (2 Cor 3, 17). «La ley del Espíritu de vida» *ha liberado* al cristiano (Rom 8, 2). A esta *libertad* inaugurada por Cristo han sido llamados los cristianos (Gál 5, 13). Como creyentes y bautizados, los cristianos pertenecen al grupo de las personas libres, a los ciudadanos del mundo futuro; son hijos de Dios (Rom 8, 21; cf. Gál 4, 30s; → τέκνον, → υἱός). La libertad es el don del futuro (Rom 8, 18ss), pero –en el Espíritu– es al mismo tiempo don anticipado en el presente. La libertad ha sido concedida ya al cristiano; por eso, el cristiano puede decir: «mi *libertad*» (1 Cor 10, 29), «nuestra *libertad*» (Gál 2, 4), «¿acaso no soy *libre*?» (1 Cor 9, 1). Como don escatológico de la salvación, la libertad es universal e insuperable (ἐλεύθερος... ὢν ἐκ πάντων, 1 Cor 9, 19; cf. 3, 21ss; 6, 12; 10, 23) – pero precisamente por eso se presta a malentendidos y corre peligros (cf. *infra*).

¿Cómo se concreta la libertad? Se concreta primeramente como libertad que libera del *pecado*, es decir, del pecado como poder que conduce a la existencia humana hasta la alienación moral de sí misma (→ ἁμαρτία). Cristo, a quien el creyente pertenece ahora, ha efectuado la liberación del poder del pecado. La libertad se concede al cristiano mediante la muerte bautismal, en la que el hombre viejo, el cuerpo de pecado, fue muerto y desposeído de su poder (cf. Rom 6, 6.11). Esto significa que el cristiano no busca ya su identidad en la autoafirmación de la libertad finita, sino que la encuentra en la entrega al amor incondicional de Dios. Y la consecuencia de esto es que el creyente está liberado no sólo de la tiranía del poder del pecado (cf. Rom 6, 12ss; 8, 2), sino también del hecho de verse secretamente yecto y alienado de sí mismo, como sucede en toda piedad que se funda en las obras.

Porque, según la concepción paulina, la *ley* no era capaz de suprimir la autoalienación humana; fracasó en ese intento por la → σάρξ (cf. Rom 8, 3). El pecado abusó de la ley, con el resultado de que la ley –en contra de su intención– no condujo a la vida, sino únicamente a la manifestación de la propia alienación (cf. Rom 3, 20b; 5, 20a; 7, 7ss.13ss; → ἁμαρτία, → θάνατος). La ley revela que el hombre, cuando se halla *extra Christum*, está alienado en sus acciones y se halla en contra de sí mismo. Pero una vez que Cristo nos ha liberado del poder del pecado, entonces nos libera

también de la piedad que consiste en obras (Rom 7, 5s). La verdadera justicia no se busca ya por el camino de la «ley de las obras» (Rom 3, 27), sino que se acepta en la fe como justicia concedida graciosamente. Los creyentes –y sólo ellos– son las personas libres (Gál 4, 21-31, especialmente los vv. 23 y 26).

Claro que la liberación que hace libres de la piedad consistente en obras no significa que el hombre quede suelto para practicar una huera arbitrariedad. Es verdad que, para Pablo, los mandamientos de la tradición veterotestamentaria y judía (la circuncisión, los mandamientos relativos a las comidas, etc.) han sido abrogados; pero, en cambio, se mantiene la sujeción a los mandamientos morales de la Torá, por cuanto en ellos se escucha siempre lo que Dios exige al hombre, una exigencia que, desde luego, queda radicalizada por el mandamiento del amor y queda protegida así contra todo «legalismo». El que ama de veras hace en libertad lo que la ley exige, cumple la ley como ella quiere ser cumplida realmente (Rom 13, 8-10; Gál 5, 14). Ἐν πνεύματι el hombre cumple, desde el centro de su persona, es decir, libremente, la voluntad de Dios. La ley no está contra quien produce el fruto del Espíritu (Gál 5, 22s). Y, así, Pablo puede hablar de la «ley del Espíritu» (Rom 8, 2), de la «ley de la fe» (Rom 3, 27), de la «ley de Cristo» (Gál 6, 2; cf. 1 Cor 9, 21), es decir –como quizás podemos parafrasear–, de la ley sin legalismos.

En consonancia con esto, la libertad adquirida hay que protegerla tanto contra el peligro de reincidir en el legalismo (Gál 2, 4; 5, 1) como contra el peligro del antinomismo (Gál 5, 13). Pablo afirma refiriéndose a este último: los que han sido *liberados* del pecado se han convertido en esclavos de la justicia (Rom 6, 18; lo opuesto se enuncia en el juego de palabras del v. 20) o en esclavos de Dios (Rom 6, 22). La verdadera libertad se demuestra precisamente en la capacidad para servir al prójimo (1 Cor 1, 19; Gál 5, 13) y, si las circunstancias lo exigen, en la disposición para renunciar al ejercicio de la libertad, por consideración con el prójimo (→ εἴδωλον 4.b, → γινώσκω 3.f).

Véanse también las correcciones paulinas a las afirmaciones corrientes en 1 Cor 6, 12; 10, 23. - A propósito de 1 Cor 7, 21 → δουλεύω 5, → χράομαι. Sobre 1 Cor 10, 29 → συνείδησις.

La libertad, por ser libertad escatológica, es un bien salvífico *universal*. Incluye no sólo la liberación de la caída moral en sí mismo, sino también la liberación de todos los *poderes*, incluido el de la muerte. (Claro que estas ideas se trasmiten sólo ocasionalmente a través de nuestro grupo de palabras). Rom 8, 2 proclama la liberación –ya acontecida– del pecado y de la *muerte*. La liberación definitiva y todavía pendiente (es decir, la revelación de la gloria oculta de los hijos), la proclama Rom 8, 19.21. Pablo revela en esta sección (8, 19ss) que en la liberación de los hijos se incluirá también la liberación de la creación (→ κτίζω), que ahora está sometida aún a la caducidad y al absurdo. El día en que se revele la gloria de los elegidos, traerá consigo al mismo tiempo la redención y la liberación de toda la creación.

4. En la tradición sinóptica, el grupo de palabras aparece únicamente en Mt 17, 26. La perícopa de 17, 24ss (en el núcleo es pre-mateica, pero fue reelaborada por el evangelista) responde a la pregunta de si los seguidores judeocristianos de Jesús están obligados a pagar el tributo al templo judío (δίδραχμον). La pregunta demuestra que la tradición tuvo un origen muy antiguo y judeocristiano (¿antes del año 70, en Siria?). La respuesta argumenta basándose en el estado escatológico de salvación en que se hallan los «hijos». Los hijos, por principio, están exentos. Así como los reyes terrenos no exigen el pago de aranceles y tributos a sus hijos (a sus hijos físicos o a sus propios conciudadanos) sino únicamente a los extraños, así también el Rey del cielo no exige a sus hijos, los cristianos, el pago de tributos. Pero, a fin de evitar todo escándalo innecesario, habrá que seguir pagando el tributo al templo. Para el grupo que aquí habla, el culto del templo y el tributo del templo se han convertido ya en *adiaphoron* (= cosa indiferente). Por eso, la libertad escatológica puede demostrarse precisamente en la renuncia a querer imponerla directamente. (No se sabe con seguridad la interpretación que el evangelista quiere dar a la perícopa).

5. El empleo joánico del grupo de palabras (que aparece únicamente en 8, 32-36) se inserta en la oposición –característica de Juan– entre la realidad divina (→ ἀλήθεια 4.b) y el engaño «de este mundo». El Revelador promete a quienes permanecen en su palabra el conocimiento de la verdad, que *hace libres* (v. 32). Los judíos –como representantes del «mundo»– entienden erróneamente la palabra de la revelación; por ser descendientes de Abrahán, pretenden ser ya libres (v. 33). Pero el Revelador hace patente el carácter engañoso de su supuesta libertad: no son hijos libres, sino esclavos, a saber, del pecado (v. 34). Tan sólo El, que es el Hijo por excelencia, es capaz de convertir a los siervos en hijos libres. Tan sólo El, tan sólo su palabra, hace verdaderamente *libres* (v. 36).

6. Es difícil de entender Sant 1, 25 (νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας) y 2, 12 (νόμος ἐλευθερίας). Ambas expresiones surgen de repente, como fórmulas ya acuñadas con anterioridad.

Las fórmulas delatan quizás el conocimiento de motivos estoicos o de filosofía popular («el sabio que se somete a la ley del universo, es rey y libre»); pero tales motivos se trasmiten aquí y se reinterpretan, como es lógico, a través de cauces judíos o judeocristianos.

En todo caso, se piensa en la ley divina como norma para la conducta (1, 25) o para el juicio futuro (2, 12), pero en la ley divina (no, claro está, en el λόγος τῆς φύσεως del estoicismo) tal como es conocida y vivida –por medio de Jesús– en la comunidad cristiana. Se dice de ella (1, 25) que es ley «perfecta», por contraste con otras leyes; o (quizás mejor) por ser ley «completa, total» (cf., a propósito, Delling, 75), ya que exige la entrega indivisa del hombre. Lo que quiere no es una obediencia parcial a instrucciones parciales, sino que el «corazón» esté acorde con la voluntad de Dios. Como tal, esta ley no se halla en oposición a la libertad, sino que crea libertad, es decir, hace libre al hombre para que practique el amor (cf. el νόμος βασιλικός en 2, 8).

7. Por el contrario, 1 Pe 2, 16 (cf. Gál 5, 13; Rom 6, 18.22) nos recuerda de nuevo ideas paulinas. - 2 Pe 2, 19 combate a los falsos maestros, que se atribuyen a sí mismos de manera especial la posesión de la libertad. Podría tratarse ya de antinomistas específicamente «gnósticos», a los que el autor (recogiendo la antigua paradoja) desenmascara precisamente como esclavos de la corrupción.

K. Niederwimmer

ἐλευθερόω *eleutheroō* liberar
→ ἐλεύθερος.

ἔλευσις, εως, ἡ *eleusis* venida, llegada*
Hech 7, 52: «la *llegada* del Justo, refiriéndose precisamente a la (primera) venida de Cristo; así también entienden el término Polic 6, 3 y 1 Clem 17, 1. El término se emplea para referirse a la (segunda) parusía en las variantes D de Lc 21, 7; 23, 42 (así también en HechTom 28). ThWNT II, 673; G. D. Kilpatrick: JThS 46 (1944-1945) 136-145.

ἐλεφάντινος, 3 *elephantinos* de marfil*
Ap 18, 12: «objeto *de marfil*» en la enumeración de las riquezas de Babilonia. BRL 67-72.

ἐλήλυθα *elēlytha* haber llegado
Perfecto de → ἔρχομαι.

Ἐλιακίμ *Eliakim* Eliaquín*
Nombre de persona en Mt 1, 13 (bis); Lc 3, 30. Cf. 2 Re 18, 18; 23, 34.

ἕλιγμα, ατος, τό *heligma* rollo

Jn 19, 39 B Sin* W: «*un rollo* con mirra y áloe», lectura errónea en vez de «una mezcla (μίγμα) de ...».

Ἐλιέζερ *Eliezer* Eliezer*

Nombre de persona en Lc 3, 29; cf. Gén 15, 2; Ex 18, 4 LXX.

Ἐλιούδ *Elioud* Eliúd*

Nombre de persona en Mt 1, 14.15.

Ἐλισάβετ *Elisabet* Isabel, Elisabet*

1. Ἐλισάβετ es la forma helenizada de *'elîšeba'* (Ex 6, 23) y puede significar etimológicamente «Dios ha jurado» (*šāba'* I) o bien «Dios es plenitud, perfección» (*šāba'* II, cf. KBL³ *s.v.*); LXX: Ἐλισάβε (A*) o Ἐλισάβετ (A¹ F). Sobre la τ final cf. en 2 Re 11, 2 el nombre análogo *Yehôšeba'*, que en 2 Crón 11, 2 adquiere ya la forma hebrea *Yehôšabat*.

2. En el NT, el nombre aparece únicamente en Lc 1 y se refiere en todos los lugares a la misma persona: a la mujer de Zacarías. Fuera de la Biblia no se habla de ella. En caso de que el nombre se haya escogido por razones teológicas, podría sospecharse (en virtud de su etimología: «Dios ha jurado») que existe una relación con Lc 1, 73, lo cual –desde luego– es poco probable. Más obvia sería una relación con la mujer de Aarón (Ex 6, 23), que se llamaba también de esta manera, y que además estaba emparentada con Miryam (= María), la hermana de Aarón (cf. sobre todo Lc 1, 36).

Como Isabel/Elisabet desciende de círculos sacerdotales (Lc 1, 5), se acentúa la noble alcurnia del Bautista. A pesar de la esterilidad de Isabel/Elisabet y de la edad avanzada de ambos (1, 7), Zacarías recibe la promesa de que va a tener un hijo varón (1, 13). La doble razón de la esterilidad sirve para subrayar el prodigio obrado por Dios en este tiempo de salvación (la edad avanzada como en el caso de Abrahán y Sara en Gén 17, 17; la esterilidad como en el caso de Rebeca en Gén 25, 21 o de Sara en Gén 11, 30; en cuanto al tiempo escatológico, cf. Is 54, 1). Isabel/Elisabet concibió y se mantuvo oculta durante cinco meses (1, 24). De esta manera se crea la condición previa para que el embarazo sirva de «señal» a María (1, 36). En el v. 36 se designa a Isabel/Elisabet como parienta de María. Puesto que συγγενίς debe entenderse en el sentido de que las dos mujeres pertenecían a la misma tribu (Leví), resulta que en Lc 1, 36 tendremos el pasaje, completamente aislado en el NT y en el cristianismo primitivo, que habla de que Jesús procedía de la tribu de Leví (no como en los demás casos, en los que se habla de la tribu de Judá). En tiempos del cristianismo primitivo, esta idea se encuentra también únicamente en la reelaboración cristiana de los TestXII (cf. TestJos 19; TestSim 7). Cuando María visitó a Isabel/Elisabet (Lc 1, 40), el niño de ésta dio saltos en el seno materno (1, 41). Así que el testimonio de Juan en favor de Jesús se traslada aquí ya al seno materno. Isabel/Elisabet, llena del Espíritu santo, está en condiciones de interpretar la señal (1, 42-45). Finalmente 1, 57 menciona el nacimiento del Bautista y ofrece de esta manera el cumplimiento de la promesa hecha por el ángel.

H. Weder

Ἐλισαῖος, ου *Elisaios* Eliseo*

Lc 4, 27 menciona al profeta israelita Eliseo y recuerda la curación del sirio Naamán (2 Re 5, 1-14). Ἐλισαιέ es la forma en que el nombre aparece en los LXX. Josefo (Ant VIII, 352-354; IX 28) y Arist (47s.50.184) ofrecen la forma Ἐλισσαῖος. H. Seebaß, *Elisa*, en TRE IX, 506-509.

ἑλίσσω *helissō* enrollar*

En el NT el término aparece 2 veces y se emplea como imagen para referirse al fin del mundo. Heb 1, 12: «Como un manto los *enrollarás* ([a la tierra y] a los cielos)», cf. Sal 101, 27 LXX v.l.; Ap 6, 14: el cielo desapareció «como un libro *que se enrolla*», cf. Is 34, 4 (ἑλιγήσεται).

ἕλκος, ους, τό *helkos* llaga*

En Lc 16, 21 dícese de las *llagas* de Lázaro. Ap 16, 2: «Entonces se produjo una *llaga* repugnante y maligna en los hombres...»; 16, 11: «... blasfemaron contra el Dios del cielo... por causa de sus *llagas*»; cf. la plaga de Egipto (Ex 9, 10s; cf. también Dt 28, 35).

ἑλκόω *helkoō* causar llagas*

En Lc 16, 20 hallamos el participio de perfecto pasivo εἱλκωμένος: Lázaro estaba *cubierto de llagas*. → ἕλκος.

ἕλκω *helkō* traer, sacar, arrastrar*

En el NT, el verbo aparece únicamente en sentido transitivo. En sentido *propio*: Jn 18, 10 (Simón *sacó* la espada); 21, 6.11 (dícese de la acción de sacar la red de pescar); Hech 16, 19 (*arrastraron* a Pablo y a Silas para llevarlos ante los arcontes); 21, 30 (llevaron a Pablo *arrastrándolo* fuera del templo); Sant 2, 6 (los ricos os *arrastran* a los tribunales). En sentido *figurado*: Jn 6, 44: «...si el Padre no le *trae*»; 12, 32: «Si soy levantado de la tierra, *atraeré* a todos hacia mí». ThWNT II, 500s; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, 55s.485-487.

Ἑλλάς, άδος, ἡ *Hellas* Grecia*

Bibl.: Liddell-Scott, *s.v.*; G. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* (2 vols.), München 1967, 1969, principalmente I, 158-977 (el ámbito de la cultura helenística. Reinos, países, ciudades) (bibl.).

Ἑλλάς, que en Homero (Il 2, 684) es todavía el nombre de una región de la Ftiótida, en el Sur de Tesalia, se va convirtiendo paulatinamente, desde el siglo V a.C., en el nombre que designa a toda Grecia, de la que forman parte también Tesalia, el Epiro, el Peloponeso y la costa Sudoccidental de Asia Menor (Jonia), juntamente con las islas del Mar Egeo. Según 1 Mac 1, 1 Ἑλλάς se identifica con el imperio de Alejandro. En 1 Mac 1, 10 (y *passim*) se designa a los Seléucidas como soberanos de los «helenos». Por el contrario, parece que 1 Mac 8, 9 entiende Ἑλλάς en sentido más estricto, cuando el autor se refiere a la suerte corrida por la Liga Aquea (en el año 146 a.C., cuando Corinto fue destruida).

En el NT Ἑλλάς aparece únicamente en Hech 20, 2. Aquí el nombre de Grecia se usa como expresión popular que sustituye al nombre oficial de la provincia de Acaya (cf. → Ἀχαΐα) (algo parecido hace Pausanias VII, 16), que es el que se usa en los demás lugares del NT (donde aparece 10 veces). Acaya comprendía la parte central y la parte meridional de Grecia. En el año 146 fue sometida definitivamente por los romanos y puesta al principio bajo el mando del gobernador de Macedonia. Pero en el año 27 a.C. se convirtió en provincia (senatorial) independiente con residencia de un procónsul en Corinto (→ Γαλλίων).

J. Wanke

Ἕλλην, ηνος, ὁ *Hellēn* griego

Ἑλληνίς, ίδος, ἡ *Hellēnis* mujer griega*

Bibl.: C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1935; J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren*, Leipzig 1923; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen ¹1973; Id., *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlichen Zeit* (SBS 76), Stuttgart 1976; C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* (2 vols.), München 1967-1969 (bibl.); P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (HNT I/2), Tübingen ²·³1912; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols (1926-1932), Berlin ²1955; U. Wilckens, *Hellenen und Barbaren*: NJKA 17 (1906) 457-471; H. Windisch, Ἕλλην κτλ., en ThWNT II (1935) 501-514. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1076.

1. El nombre de «helenos» une desde aproximadamente el año 700 a.C. a las tribus y ciudades-estados griegas que tenían una lengua, una cultura y una religión común. En la época hele-

nística se observa la tendencia a designar también como «helenos» a los no griegos con lengua y cultura griega (textos en Windisch, 502 nota 6). La LXX emplea Ἕλλην para traducir el hebreo *yāwān* o *yᵉwānîm* («jonio», cf. Zac 9, 13; Dan 8, 21; 10, 20; 11, 2). En 1 Mac 1, 10 y *passim* se denomina «helenos» a los Seléucidas. Los griegos y los «bárbaros» seguían estando separados social y políticamente (cf. Hengel, *Juden*, 77-93). Los griegos, como clase superior dominante, evitaban en lo posible mezclarse con los despreciados «bárbaros» (entre los que se contaban también los judíos, desde el punto de vista griego). Algunos pueblos «bárbaros» trataban de conseguir un aprecio cultural superior, afirmando que tenían un origen común con los griegos (cf. 1 Mac 7, 21; cf., a propósito, Hengel, *Juden*, 81 y 161s). Sobre el encuentro, lleno de tensiones e importante para el evangelio, entre el cristianismo y la cultura helenística en la Palestina precristiana, cf. Hengel.

2. En el NT, el significado fundamental de Ἕλλην es *griego*. En algunos pasajes se escucha el significado de «gentil» (así aparece ya, sin ambigüedad alguna, en la época posterior al NT, cf. Jüthner, 146), especialmente cuando «judíos y helenos», como dos agrupaciones relevantes desde el punto de vista de la historia de la salvación, designan a la totalidad de los hombres (Hech 19, 10; 20, 21; Rom 1, 16; 2, 9s; 3, 9; 10, 12; 1 Cor 1, 24 y *passim*). El «heleno» es (principalmente para Lucas y Pablo) el representante más importante del mundo gentil (compárese Rom 3, 9 con 3, 29; y 9, 24 con 10, 12). Sin embargo, se puede hacer distinción también entre griegos y «bárbaros» (cf. Rom 1, 14; Col 3, 11).

Lucas presenta a Pablo dirigiendo la palabra a «judíos y *griegos*», refiriéndose así a la totalidad de los habitantes de las ciudades helenísticas (también de Siria y de Asia Menor) (cf. Hech 11, 19.20 v.l. [→ Ἑλληνιστής]; 14, 1; 18, 4; 19, 17). En Mc 7, 26, a la mujer que pide ayuda se la llama *griega*. La adición «sirofenicia de nacimiento» afirma su origen pagano (cf. Hech 17, 12). Según Jn 12, 20, «unos *griegos* que se encontraban entre los peregrinos que habían acudido para adorar en la fiesta», quieren ver a Jesús. Se trata de los llamados «temerosos de Dios» (cf. Hech 17, 4), es decir, de gentiles que simpatizan con el judaísmo, pero sin convertirse a él (cf., a propósito, K. G. Kuhn, en ThWNT VI, 730-745). También Jn 7, 35 («¿Será acaso que quiere irse a la Diáspora entre *los griegos* y enseñarles a *los griegos*?»), se refiere al mundo gentil de lengua griega. La construcción de genitivo «Diáspora de *los helenos*» indica el área geográfica (A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1948, 198). No se piensa, por tanto, en los judíos de la Diáspora. El evangelista hace que los desconcertados judíos, sin sospecharlo, expresen lo que ha de ser más tarde la realidad: el evangelio se proclama a los gentiles.

Pablo, como «apóstol de los gentiles» (cf. Gál 1, 16), «se debe por igual a *griegos* y a bárbaros» (Rom 1, 14), pero, al referirse a los judíos y a los griegos, mantiene la precedencia del pueblo elegido en la historia de la salvación (cf. Rom 1, 16; 2, 9, pero en Col 3, 11 no se mantiene tal precedencia). Pablo atribuye a los griegos «la búsqueda de la sabiduría» (1 Cor 1, 22; cf. Rom 1, 14) y el conocimiento de Dios (cf. Rom 1, 21). Sin embargo, como «pueblo de la sabiduría caída» (Windisch, 511) se hallan, lo mismo que los judíos, bajo el juicio de Dios (cf. Rom 3, 9). En Cristo, las antiguas características de los judíos y de los griegos han quedado suprimidas en el nuevo *genus* que es la Iglesia (cf. 1 Cor 12, 13; Gál 3, 28). Por eso, Pablo puede escribir a los corintios: «No seáis ocasión de tropiezo ni para los judíos ni *para los griegos* ni para la comunidad de Dios» (1 Cor 10, 32). Aquí se abre camino la división tripartita, que más tarde será corriente, entre griegos (= paganos), judíos y cristianos (cf. Harnack, *Mission* I, 262ss).

J. Wanke

Ἑλληνικός, 3 *Hellēnikos* griego*

En Ap 9, 11 se habla del «ángel del abismo», que ἐν τῇ Ἑλληνικῇ (complétese: γλώσσῃ), *en griego*, se llama Ἀπολλύων (destructor).

El adjetivo aparece además en Lc 23, 38 v.l. en una inserción secundaria acerca de las tres lenguas en que se había escrito el letrero fijado en lo alto de la cruz de Jesús (cf. Jn 19, 20).

Ἑλληνίς, ίδος, ἡ *Hellēnis* mujer griega, mujer gentil
→ Ἕλλην.

Ἑλληνιστής, οῦ, ὁ *Hellēnistēs* helenista*

Bibl.: E. C. Blackman, *The Hellenists of Acts VI, 1*: ET 48 (1936-37) 524s; H. J. Cadbury, *The Hellenists*, en *Beginnings* V, 59-74; O. Cullmann, *Der johanneische Kreis*, Tübingen 1975, esp. 41-60; E. Gräßer, *Acta-Forschung seit 1960* (tercera parte): ThR 42 (1977) 1-68; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im NT* (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn ²1965; M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*: NTS 18 (1971-1972) 15-38; Id., *Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus*, en ZThK 72 (1975) 151-206; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (BEvTh 55), München 1969, esp. 100-105; E. Larsson, *Die Hellenisten und die Urgemeinde*: NTS 33 (1987) 205-225; C. F. D. Moule, *Once more, who are the Hellenists?*: ET 70 (1958-1959) 100-102; G. Schneider, *Stephanus, die Hellenisten und Samaria*, en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres* (BEThL 48), Gembloux 1979, 215-240; M. Simon, *St. Stephen and the Hellenist in the Primitive Church*, London-New York 1958; N. Walter, *Apostelgeschichte 6, 1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem*: NTS 29 (1983) 370-393; H. Windisch, Ἕλλην κτλ., en ThWNT II (1935) 501-504, esp. 508s. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1076.

1. El término Ἑλληνιστής, que no se halla atestiguado en el griego profano de la época, no aparece en el NT sino en Hech 6, 1; 9, 29. En Hech 11, 20 debe preferirse la variante textual Ἕλληνας (p⁷⁴ A D Sin^c) a la lectura Ἑλληνιστάς (B D^b E Koiné), porque sólo así se logra el contraste intencionado con los Ἰουδαῖοι (que también hablaban griego) del v. 19. La v.l. se explica por la asimilación posterior del significado de Ἑλληνιστής a → Ἕλλην (= gentil) (textos en: Hengel, *Jesus*, 165). Según Hech 6, 1 los *helenistas* murmuraron contra los «hebreos» (→ Ἑβραῖος), porque sus viudas eran desatendidas en la distribución diaria de alimentos. En 9, 29 se dice que Pablo, en Jerusalén, «hablaba y disputaba con *los helenistas*, pero ellos intentaban matarle».

Lucas, en Hech 9, 29, entiende probablemente por «helenistas» a los judíos de Jerusalén que hablaban (únicamente) griego y que se diferenciaban de los judíos que hablaban arameo como lengua materna. Según 6, 9 (cf. 24, 12) estaban organizados en distintas sinagogas según su país de origen. Así que los «helenistas» que murmuran en Hech 6, 1 son los cristianos de la comunidad primitiva de Jerusalén que proceden de esos círculos judíos. El neologismo Ἑλληνιστής podría derivarse de ἑλληνίζειν: «hablar en griego». Tan sólo más tarde el verbo adquirió un matiz peyorativo: «adoptar un estilo de vida griego (= pagano)» (cf. Hengel, *Jesus*, 166s).

Se ha creído frecuentemente que era demasiado simplista la interpretación basada en las diferencias lingüísticas (aunque propugnada ya por Crisóstomo, Hom 21 sobre Hech 9, 29 [PG 60, 164]). Se sospechó, pues, que los «helenistas» eran cristianos gentiles (así piensa, por ejemplo, Cadbury), prosélitos helenistas (así, por ejemplo, Blackman) o judíos palestinenses de procedencia heterodoxa (por ejemplo, esenios o samaritanos), que se hallaban abiertos a influencias sincretistas (así piensa Cullmann, quien cree ver una relación con el «círculo joánico»; Simon, 13 cree que tenían tendencias «paganizantes»). Sobre la historia de la interpretación, cf. Hengel, *Jesus*, 160-169; Gräßer, 17-23.

2. En Jerusalén vivían antiguos judíos de la Diáspora, que por motivos religiosos habían regresado a la ciudad «santa» (cf. la inscripción griega de Teodoto de Ofel: CIJ II n.° 1404; cf., a propósito, Hengel, *Jesus*, 184s). Estos judíos conservaban su lengua materna griega. Los partidarios de Jesús procedentes de sus filas se unieron formando algo así como una sinagoga (que celebraba el culto divino en su propia lengua griega). El Grupo de los Siete (Hech 6, 1-6), con Esteban al frente, podría considerarse tal vez como el gremio dirigente de esos cristianos helenistas. La

acusación contra Esteban (cf. Hech 6, 11.13s) permite reconocer que los «helenistas», por su actitud crítica ante la Torá de Moisés y ante el templo, entraron en conflicto con sus antiguos hermanos en la fe. Sospechamos que en su predicación entroncaban con tendencias de la predicación de Jesús y las trasmitían entusiásticamente.

Por eso, la persecución atestiguada en Hech 8, 1.4; 11, 19 iba dirigida principalmente contra esos «helenistas» cristianos, no contra los «hebreos» de Jerusalén (que perseveraban más en la observancia de la ley y en la asistencia a los actos de culto del templo). El oscuro círculo de los «helenistas» es el «eslabón más importante, desde el punto de vista de la 'influencia histórica', entre la predicación de Jesús y la época pre-cristiana de Pablo» (J. Blank, *Paulus und Jesus* [StANT 18], München 1968, 247). De él brotaron los primeros impulsos para la misión entre los samaritanos (cf. Hech 8, 5ss) y entre los gentiles (cf. Hech 11, 19s). Además, a ese círculo debe atribuirse en parte considerable la versión al griego de la tradición aramea acerca de Jesús.

J. Wanke

ʽΕλληνιστί *Hellēnisti* (adverbio) en lengua griega*

El adverbio, en los dos pasajes del NT en que aparece, se refiere a la lengua griega. En Jn 19, 20 dícese de la inscripción puesta en la cruz de Jesús (τίτλος), que «estaba escrita en hebreo, latín y *griego*». En Hech 21, 37, el tribuno pregunta asombrado a Pablo: «¿Sabes (γινώσκεις) *griego*?».

ἐλλογέω (ἐλλογάω) *ellogeō (ellogaō)* cargar en cuenta, tomar en cuenta*

El verbo es contracción de ἐν λόγῳ (τίθημι), «poner en cuenta», y es un tecnicismo del lenguaje mercantil. La forma en -άω surgió en la Koiné por la fusión de los tipos de conjugación en -εῖν y en -ᾶν (Blaß-Debrunner § 90). Rom 5, 13: ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται, «el pecado *no se imputa*», cuando no hay ley; cf., a propósito, G. Friedrich: ThLZ 77 (1952) 523-528; H. Schlier, *Römerbrief* (HThK), *sub loco*, donde se hace referencia como trasfondo a la idea judía de «contabilizar» los méritos y las trasgresiones «asentándolos en libros de contabilidad celestiales». Flm 18: si Onésimo ha perjudicado en algo a Filemón, éste *debe cargárselo a Pablo en su cuenta* (ἐλλόγα). ThWNT II, 514s.

Ἐλμαδάμ *Elmadam* Elmadán*

Nombre de persona en Lc 3, 28.

ἐλπίζω *elpizō* esperar

→ ἐλπίς.

ἐλπίς, ίδος, ἡ *elpis* esperanza, objeto de la esperanza*
ἀπελπίζω *apelpizō* aguardar*
ἐλπίζω *elpizō* esperar*
προελπίζω *proelpizō* esperar anticipadamente*

1. Aparición del grupo de palabras en el NT – 2. Contenido semántico y campo referencial – 3. Uso en los distintos escritos del NT.

Bibl.: H. R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Röm 8, 18-39* (BEvTh 59), München 1971; G. Bornkamm, *Die Hoffnung im Kol*, en Bornkamm, *Aufsätze* IV, 206-213; R. Bultmann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, en Bultmann, *Glauben* III, 81-90; Id., ἐλπίς κτλ., en ThWNT II, 515-520.525-531; Bultmann, *Teología*, 378s; F. de la Calle Flores, *La esperanza de la creación según el apóstol Pablo (Rom 8, 18-22)*, en *La esperanza en la Biblia. XXX Semana Bíblica Española*, Madrid 1972, 169-186; Conzelmann, *Theologie*, 207-214; H. Conzelmann, *Hoffnung*, en RGG III, 415-418; W. J. Dalton, *«So that your Faith may also be your Hope in God» (1 Peter 1, 21)*, en *Reconciliation and Hope. FS L. L. Morris*, Grand Rapids 1974, 272-274; E. Gaugler, *Der Epheserbrief* (Auslegung neutestamentlicher Schriften 6), Zürich 1966, 65-71; E. Gräßer, *Der Glaube im Hebr* (Marburger Theologische Studien 2), Marburg 1965; A. Jankowski, *L'espérance messianique d'Israël selon la pensée paulinienne, en partant de Proelpizein (Ep 1, 12)*, en *De la Tôrah au Messie. FS H. Cazelles*, Paris 1981, 475-481; F. Kerstiens, *Esperanza*, en SM II, 792-803; B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebr* (TEH 156), München 1969; O. Kuss, *Carta a los romanos*, Barcelona 1976, 116-119; A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Eph* (StNT 12), Gütersloh 1975; J. L. Morales, *La esperanza como objeto y virtud en las dos cartas más antiguas de san Pablo (1.2 Tesalonicenses)*, en *La esperanza en la Biblia. XXX Semana Bíblica Española*, Madrid 1972, 131-167; G. Nebe *'Hoffnung' bei Paulus*, Göttingen 1983; E. Nauhäusler, *Hoffnung*, en LThK V, 416-418; M. Nicolau, *La esperanza en la Carta de los hebreos*, en *La esperanza en la Biblia, XXX Semana Bíblica Española*, Madrid 1972, 187-202; J. Piper, *Hope as the Motivation of Love: I Peter 3:9-12*: NTS 26 (1979-1980) 212-231; K. H. Rengstorff, ἐλπίς κτλ., en ThWNT II, 520-525; H. Schlier, *Über die Hoffnung*, en Schlier II, 135-145; Id., *Nun aber bleiben diese Drei*, Einsiedeln 1971; G. Segalla, *Gli Orizonti della Speranza in S. Paolo*: Studia Patavia 21 (1974) 5-27; Spicq, *Notes*, Suppl 259-272; F. J. Steinmetz, *Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kol und Eph* (FTS 2), Frankfurt a. M. 1969; A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970; H. Weder, *Hoffnung* (II), en TRE XV, 484-491; K. M. Woschitz, *Elpis – Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien-Freiburg i. Br. 1979; H. Zimmermann, *Das Bekenntnis der Hoffnung*, (BBB 47), Köln 1977. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1076-1078.

1. El sustantivo ἐλπίς no aparece en los evangelios. Fuera de las Cartas paulinas, donde aparece con mayor frecuencia es en Hechos (8 veces). Vienen después Hebreos (5 veces); Efesios, Colosenses, Tito, 1 Pedro (3 veces en cada una de las cartas); 2 Tesalonicenses, 1 Timoteo y 1 Juan (1 vez en cada una). En las cartas paulinas (donde aparece 25 veces) se halla Romanos en primer lugar (13 veces). Vienen luego 1 Tesalonicenses (4); 1 y 2 Corintios (3 veces en cada una); Gálatas, Filipenses (1 vez en cada una).

El verbo ἐλπίζω aparece esporádicamente en los evangelios y en Hechos: Mateo (1 vez); Lucas (3); Juan (1); Hechos (2). Donde aparece con mayor frecuencia es en Pablo (15 veces), limitándose a Romanos (4); 1 Corintios (3); 2 Corintios (5); Filipenses (2); Flm (1). Aparece, además, en 1 Timoteo (4); Hebreos (1); 1 Pedro (2); 2 Juan (1); 3 Juan (1).

La frecuencia de la aparición no refleja en absoluto la importancia del término en los correspondientes escritos. El compuesto ἀπελπίζω (Lc 6, 35) y προελπίζω (Ef 1, 12) son *hapax legomena*. El grupo de palabras falta por completo en Marcos, 2 Timoteo, Santiago, 2 Pedro, Judas y Apocalipsis.

2. El contenido semántico de los cuatro términos se comprende suficientemente, si los traducimos por *esperanza*, *objeto de la esperanza*, o por *esperar*. Las preposiciones ἀπό y πρό, que hacen de prefijos, pretenden determinar más concretamente cuál es la esperanza.

ἐλπίς y ἐλπίζω, juntamente con los compuestos, que sólo aparecen –cada uno de ellos– en un lugar, ἀπελπίζω (Lc 6, 35) y προελπίζω (Ef 1, 12), deben definirse principalmente como el acto o la actitud de la esperanza. En Efesios, Colosenses, Hebreos y 1 Pedro, ἐλπίς se emplea varias veces en el sentido de *objeto de la esperanza* (en Pablo, este sentido aparece únicamente en Gál 5, 5; posiblemente también en Rom 8, 24b). Sujeto de la esperanza son principalmente la comunidad cristiana o los cristianos en particular y Pablo en su actividad misionera. Los que esperan son además: Cristo (Hech 2, 26), el pueblo de las doce tribus (Hech 26, 7), los judíos (Jn 5, 45; Hech 24, 15), los gentiles (Mt 12, 21; Rom 15, 12), Abrahán (Rom 4, 18), los discípulos de Emaús (Lc 24, 21), «las santas mujeres» (1 Pe 3, 5), toda la creación (Rom 8, 20). Mientras que la esperanza de todos éstos se dirige hacia objetos relevantes para la salvación, vemos que los fines de los oyentes del «discurso del llano» (Lc 6, 34s), de los dueños de la muchacha esclava (Hech 16, 19), de los que iban en la nave (Hech 27, 20), de Herodes (Lc 23, 8), de Félix (Hech 24, 26) y del que ara y trilla (1 Cor 9, 10) son de naturaleza muy diversa. La esperanza se encamina hacia la devolución de lo prestado (Lc 6, 34s), hacia la ganancia de dinero (Hech 16, 19; 24, 26), hacia la salvación del peligro de naufragar (Hech 27, 20), hacia una señal de Jesús

(Lc 23, 8) y hacia la obtención de cosecha después de arar y trillar (1 Cor 9, 10). Hay que mencionar aquí también la esperanza de un pronto encuentro (1 Tim 3, 14; 2 Jn 12; 3 Jn 14). En dos pasajes se dice que los gentiles están excluidos de la esperanza de salvación (Ef 2, 12; 1 Tes 4, 13). En un solo pasaje (1 Cor 13, 7) se menciona una abstracción (el amor) como sujeto de la acción de esperar.

En la gran mayoría de los pasajes la esperanza se relaciona con la salvación. Incluso en ese contexto, la esperanza se contempla desde diversas perspectivas. Hay enunciados que definen lo que la esperanza es por su esencia (Rom 8, 24s; cf. Heb 11, 1). Los contenidos de la esperanza escatológica se exponen con mucha amplitud y en gran variedad. Se habla también incesantemente del fundamento de la esperanza de salvación, de sus notas características más destacadas, de las reacciones que suscita en los que tienen esperanza, y de cómo debe uno esforzarse en conseguirla. En las cartas paulinas la esperanza determina, además, la relación del apóstol con la comunidad.

3. Los *Hechos* emplean de manera teológicamente importante los términos ἐλπίς y ἐλπίζω. Y, por cierto, lo hacen únicamente en discursos con matiz apologético. La esperanza se dirige hacia la resurrección de los muertos y la promesa hecha a Israel en relación con el Mesías. David habla ya en el Sal 15 LXX de que la carne reposa «en virtud de la *esperanza*», y atestigua de esta manera que Jesús no puede ser retenido por la muerte (Hech 2, 26). La afirmación de Pablo de que él comparece ante el tribunal a causa de la esperanza en la resurrección de los muertos origina una división entre fariseos y saduceos (23, 6s). En las palabras de defensa que Pablo pronuncia ante Félix, afirma que la esperanza en la resurrección de los justos y de los injustos es motivo importante para su vida irreprochable (24, 15s). La esperanza en la promesa hecha a los padres, la expectación mesiánica, es la razón de que Pablo comparezca ante el tribunal. A su vez, la fe en la resurrección debería conducir a sus adversarios hasta Jesús, el Resucitado, para que le reconozcan como el Mesías (26, 6-8). Pablo declara a los dirigentes de los judíos en Roma que él está encarcelado «a causa de *la esperanza* de Israel» (28, 20). El autor de Hechos hace resaltar en casi todos los pasajes que esa esperanza no es específicamente cristiana, sino que pertenece por igual a parte de Israel (23, 8) o a todo Israel (24, 15; 26, 7; 28, 20).

Según *Pablo*, Abrahán da ejemplo de verdadera esperanza. Esta se fundamenta en la promesa divina y deja, por tanto, muy detrás de sí toda incertidumbre, atreviéndose a esperar contra toda esperanza (Rom 4, 18). La esperanza, por su misma naturaleza, se asocia con el no ver. «Pero la *esperanza* que ve (o: «que es vista») no es *esperanza*» (Rom 8, 24; βλεπομένη puede interpretarse en sentido activo o en sentido pasivo). Por eso, el vivir en esperanza exige aguardar pacientemente (Rom 8, 25; 1 Tes 1, 3) lo que no pertenece al mundo visible. Según 1 Tes 1, 3; 5, 8, la esperanza juntamente con la fe y el amor es característica del ser de cristianos, y se enumera como parte de la armadura cristiana. Cuando Pablo, en 1 Cor 13, 13, afirma que la tríada fe-esperanza-amor permanecen, no quiere decir que la esperanza siga existiendo también en la consumación escatológica. Tal cosa difícilmente sería posible para la fe y la esperanza. No, sino que lo que se dice, se aplica al presente: la tríada determina la existencia cristiana en el presente.

La esperanza es propia del justificado. El que se halla en la gracia, posee la esperanza de la gloria de Dios (Rom 5, 1s; cf. también 2 Tes 2, 16), que no defrauda porque se basa en el amor que Dios nos ha mostrado ya (Rom 5, 5), en la justificación y la reconciliación efectuadas por Dios por medio de Cristo (Rom 5, 9s). Finalmente, la esperanza está sustentada por la predestinación divina de los creyentes a la salvación, y adquiere con ello la máxima seguridad posible (1 Tes 5, 9). El que no se cuenta entre ellos, no tiene esperanza (4, 13). Tal esperanza en la salvación venidera (5, 9)

está henchida de contenido en múltiples maneras. Su objeto es la parusía de Jesucristo el Señor (1, 3.10), Cristo como la garantía del futuro de los cristianos (1 Cor 15, 19), la preservación o la salvación del juicio de la cólera escatológica (1 Tes 5, 9; Rom 5, 9s), la condición de hijos, «la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8, 23). Los cristianos aguardan también la «justicia» (→ δικαιοσύνη 3) como el objeto de la esperanza (Gál 5, 5); una afirmación sorprendente, porque la justicia aparece en otros pasajes paulinos como un don salvífico del presente (cf. Rom 5, 1.9; 8, 30; Gál 2, 16-21). Habrá que entenderla como justicia definitiva y consumada o sencillamente como salvación final. La salvación esperada consiste en la comunión de vida con Cristo (1 Tes 5, 10).

En esta condición de la existencia cristiana, el cristiano puede gloriarse incluso a causa de las tribulaciones que le afectan, porque, en las personas que están determinadas por la esperanza, las tribulaciones producen paciencia, y ésta produce a su vez carácter probado, del cual brota nueva esperanza (Rom 5, 3s). Así como uno se gloría en virtud de la esperanza, así también uno debe gozarse en ella (12, 12). Más aún, Pablo pide a Dios, que es un «Dios de *la esperanza*», que llene a la comunidad de todo gozo y de toda paz en la fe (15, 13). Pablo quiere que la promesa de Dios produzca la plenitud de gozo y de paz por medio de la fe, y que ese gozo y paz produzcan a su vez abundancia de gracia por el poder del Espíritu Santo (de otra manera piensa E. Käsemann, *An die Römer*[1] [HNT], 371, según el cual ἐλπίς en 15, 12 no permite olvidar «el objetivo cósmico de la redención». A los creyentes se les ha dado el ejemplo de Cristo y el consuelo de la Escritura para que mantengan la esperanza en el tiempo de la tentación (Rom 15, 4; de otra manera piensa Käsemann, *An die Römer*, 367, según el cual la esperanza «señala anticipadamente hacia lo que se dice en los vv. 7-13, a saber, hacia la unión escatológica de la Iglesia integrada por judíos y gentiles»). Por otro lado, Pablo acentúa que se ha de producir aún la parusía. Y lo hace quizás en contra de la seguridad que los pneumáticos tenían en sí mismos y por la conciencia que posee de las tribulaciones del tiempo actual (8, 23ss). Sin embargo, no por tener la mirada dirigida hacia el futuro, pierde por eso de vista la salvación presente: «Porque *en esperanza* (τῇ γὰρ ἐλπίδι) hemos sido salvados» (8, 24a).

Lo que se dice de los cristianos, a saber, que viven en esperanza, se aplica también a la creación. Si fue sometida a lo perecedero, lo fue «en orden a la esperanza». La creación aguarda «la revelación de los hijos de Dios» (8, 19), pero aguarda también su propia liberación «de la servidumbre de lo perecedero a la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (8, 21). Claro que la interpretación que se refiere al futuro de toda la creación es una interpretación rechazada de diversas maneras. Lo que se dice de que la creación gime, serviría únicamente para cerciorar a los elegidos de que han comenzado los dolores escatológicos de parto y de que se ha aproximado ya su consumación (entendida en sentido exclusivo). En Rom 5, 12 Cristo es «objeto de esperanza para toda la creación» (Käsemann, *An die Römer*, 370; en sentido más restrictivo O. Michel, *Römerbrief*[4] [KEK], 360: esperanza de los gentiles; en sentido presente hace su interpretación H. Schlier, *Römerbrief* [HThK], 425: «Cristo ha colmado la esperanza de todos los hombres»).

Además de la orientación específicamente soteriológica de los términos de la esperanza, Pablo usa ἐλπίς y ἐλπίζω de muy diversas maneras. Principalmente la esperanza de Pablo se centra en las comunidades. La esperanza es la actitud determinante de Pablo, cuando se trata de ser aceptado como apóstol por la comunidad de Corinto y de salir airoso ante ella. El espera que los corintios van a entenderle plenamente (2 Cor 1, 13); que él esté manifiesto ante los ojos de ellos como manifiesto se halla ante Dios (5, 11); que ellos reconozcan que él no ha sido descalificado (13, 6). Pablo espera ser engrandecido aún más ante ellos y poder predicar el evangelio más allá de Corinto (10, 15s). Pero espera también

que los corintios entiendan los padecimientos de ellos como padecimientos de Cristo y que de esta manera experimenten consuelo, como lo experimentó él mismo (1, 7). Su esperanza se siente sorprendida por la buena disposición de las comunidades de Macedonia (8, 5). La comunidad de Tesalónica será su esperanza, juntamente con otras comunidades, cuando se produzca el retorno de Cristo (1 Tes 2, 19).

La esperanza en Dios llena al apóstol en relación con su ministerio apostólico. El espera que Dios, que le salvó de la muerte, le siga salvando en adelante (2 Cor 1, 10); él espera, finalmente, que su ministerio del Espíritu (3, 8) y de la justicia (3, 9) ha de producir *doxa* en abundancia (3, 11s). Según Flp 1, 20, el apóstol espera que él no ha de verse avergonzado en nada. Tal cosa queda excluida por el hecho de que Cristo, con toda notoriedad, es glorificado también ahora en la suerte que corra el cuerpo de Pablo, bien sea por su vida o bien sea por su muerte.

La esperanza se extiende, finalmente, a la realización de los planes de viaje (1 Cor 16, 7; Flp 2, 19.23; Flm 22), de tal manera que el hacer planes no significa tan sólo una actividad humana, sino que es algo que se realiza también «en la conciencia de su unión viva con Jesús el Señor» (J. Gnilka, *Philipperbrief* [HThK], 157).

En contraste con las cartas paulinas auténticas, *Colosenses* habla únicamente de la *spes quae speratur*, del objeto de la esperanza. Se guarda en el cielo, aparece como contenido del evangelio y determina a la comunidad para la fe y para el amor activo (Col 1, 4s). La condición para la salvación es que la comunidad no se deje apartar de la esperanza del evangelio (1, 23). En concreto, la Carta a los colosenses entiende al Cristo predicado como la esperanza de la gloria (1, 27), como aquel que, según 3, 1-4, está sentado en lo alto a la derecha de Dios. En su revelación, los que creen en él se manifestarán también en gloria juntamente con él. «El concepto de ἐλπίς se ha trasladado así de una comprensión temporal y escatológica a una concepción determinada por una manera espacial de pensar» (E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* [KEK], 48).

También *Efesios*, cuando habla extensamente de la esperanza, la entiende como el objeto que se espera (Ef 1, 18). Cuando se designa a la esperanza como ἐλπίς τῆς κλήσεως (1, 18; 4, 4), quiere ello decir que la esperanza se halla unida de manera sumamente íntima con la aceptación del evangelio y con el ingreso en la comunidad. Tan sólo en el ámbito de la comunidad es posible la esperanza. Esta esperanza se precisa más concretamente de dos maneras. Por su contenido, es «la riqueza de la gloria de su herencia entre los santos» (1, 18): la *doxa* consumada en la comunión con los ángeles, una gloria que todavía se espera (¿o «se refiere aquí la Carta a los efesios a la pertenencia a la comunidad cristiana concreta»? Entonces, la comunidad «está absolutamente segura de la consumación, y por eso puede hablar palabras de tanta confianza», J. Ernst, *Epheserbrief* [RNT], 288s). Esta esperanza tiene su razón de ser en la extraordinaria grandeza del poder de Dios, que se muestra a los creyentes (1, 19), lo mismo que se ha mostrado en Cristo (1, 20-23). Para el autor de Efesios, esta situación de ser llamados a esta esperanza única de su vocación es un motivo apropiado para exhortar a la conservación de la unidad en la comunidad (4, 4).

Según las *Pastorales*, Cristo Jesús es el contenido de la esperanza de los cristianos (1 Tim 1, 1). La esperanza de los cristianos se orienta hacia la parusía de Cristo; ellos aguardan «la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo» (Tit 2, 13; cf. 2 Tim 4, 8). Su conducta actual está determinada también por este hecho. Para el futuro esperan la herencia de la vida eterna, porque, justificados por gracia en virtud del baño de la regeneración y de la renovación por el Espíritu, que Dios ha derramado abundantemente por medio de Jesucristo, son «herederos según *la esperanza* de la vida eterna» (Tit 3, 5-7). La actividad misma del apóstol está determinada por esta esperanza de la vida

eterna prometida por Dios (Tit 1, 2). Algunas veces la esperanza se dirige hacia Dios mismo. Y, así, el esfuerzo y la lucha de los cristianos se basa en la esperanza en el Dios vivo, cuya voluntad de salvar es universal y se aplica especialmente a los que creen (1 Tim 4, 10). Se reconoce precisamente a una auténtica viuda por el hecho de que, en su situación, deposita su confianza en Dios (1 Tim 5, 5). Y, finalmente, Timoteo debe advertir a los ricos que no pongan su esperanza en las inseguras riquezas; en vez de eso, deben dirigir su esperanza hacia Dios, el cual nos da abundantemente todas las cosas para que las disfrutemos (1 Tim 6, 17).

Hebreos da mucho realce a la ἐλπίς. La condición para que la comunidad pueda ser la casa de Cristo (o de Dios) es que se mantenga firme en la confianza y en la gloria de la esperanza (Heb 3, 6). Si se compara a la esperanza con el antiguo orden de la ley, entonces se ve que la ley es débil e inútil, mientras que el nuevo orden proporciona la esperanza mejor, porque concede acceso a Dios (7, 18s). Por este motivo, además del servicio vigoroso y activo en favor de los demás, debemos estar solícitos para completar la esperanza hasta el fin (6, 11). Esto puede significar que hay que mantenerse aferrado a la plena convicción de la esperanza hasta el fin (A. Strobel, *Hebräerbrief* [NTD], 140), o bien que hay que esforzarse hasta conseguir la plenitud de lo que es objeto y meta final de la esperanza (O. Kuss, *Carta a los hebreos*, Barcelona 1977, 120).

En virtud de la promesa de Dios y del juramento que la confirma –dos cosas que son inmutables– los cristianos tienen firme confianza para aferrarse a la esperanza que se ha puesto delante de ellos (Heb 6, 18). Como ancla del alma, ancla firme y segura, la esperanza les confiere estabilidad. Cuando se dice que el ancla penetra hasta dentro del velo (6, 19), esto quiere decir que llega hasta la morada misma de Dios, y que se ha asido firmemente al mundo de la eternidad. Así como Jesús nos precedió ya y entró en ese lugar, en calidad de Precursor y de Sacerdote según el orden de Melquisedec, así también la comunidad alcanzará esa misma meta (6, 20). En 10, 23, la esperanza se define expresamente por medio de la institución de Jesús como Sumo Sacerdote. La confesión de fe en Jesús, el Sumo Sacerdote, es «al mismo tiempo la confesión de fe en nuestra esperanza» (Zimmermann, 208). Esta confesión «se denomina precisamente 'confesión de fe en la esperanza', porque la confesión de fe en Jesús, el Sumo Sacerdote, incluye en sí la promesa garantizada por Dios de recorrer juntamente con Jesús el camino seguido por su sumo sacerdocio» (Zimmermann, 216).

En la *Carta primera de Pedro* la esperanza se halla también en el centro de la existencia cristiana. Cuando se dice que los cristianos deben estar siempre dispuestos «a dar respuesta a todo el que os pida razón de *la esperanza* que lleváis en vosotros» o «que hay entre vosotros» (1 Pe 3, 15), entonces vemos que la ἐλπίς es el factor decisivo del ser de los cristianos. También las «santas mujeres» (3, 5) son caracterizadas concretamente como «*las que esperan* en Dios».

En la eulogia del capítulo primero se hace una extensa descripción del objeto de la esperanza que aguarda a los cristianos (1, 3-9). Ellos han nacido de nuevo a una esperanza viva, que está garantizada y que no engaña, porque se funda en la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (v. 3). Se concreta más, diciendo que esa esperanza es una herencia imperecedera, incontaminada e inmarchitable, que está reservada en el cielo (v. 4). Dios mismo protege con su poder a los cristianos –aunque lo hace por medio de la fe– para la salvación (otra definición de la esperanza), que está preparada y que se revelará en los últimos tiempos (v. 5). Ante tal esperanza, los cristianos prorrumpirán algún día en júbilo escatológico, aunque todavía se hallen afligidos por algunas tentaciones (v. 6). Si confiesan en la fe que Dios resucitó a Cristo de entre los muertos y lo glorificó, entonces esa fe se convierte en la esperanza de que a ellos se les ha de conceder también lo mismo (1, 21).

Pero se los exhorta al mismo tiempo para que se ciñan los lomos (de sus mentes) y sean sobrios a fin de aguardar con toda esperanza la salvación que se describe en 1, 13 como «gracia» que ha de serles dada en la revelación de Jesucristo.

En la *Carta primera de Juan* 3, 3 la *esperanza* se dirige hacia Jesús, que ha de venir de nuevo. Así como él se ha de manifestar como el Resucitado, así también los cristianos han de participar de su gloria. El fundamento de todo ello se ha puesto ya en su condición de hijos de Dios.

Los dos compuestos ἀπελπίζω y προελπίζω introducen variaciones ligeras en el significado del verbo simple. La renuncia a esperar la devolución de lo que se ha prestado (ἀπελπίζω, Lc 6, 35) contiene en sí la promesa escatológica de ser hijos de Dios. La definición del sentido de προελπίζω (Ef 1, 12) dependerá de que el «nosotros» se entienda como referido a los judeocristianos o a los cristianos en general. En el primer caso, en el prefijo προ- se halla implícita la idea de «antes de los gentiles» o incluso «antes ya de la manifestación de Cristo» (cf. Bauer, *Wörterbuch*, 1398); en el segundo caso, «el προ- se refiere al presente en relación con la consumación escatológica» (Bultmann, ἐλπίς, 531).

B. Mayer

Ἐλύμας, α *Elymas* Elimas*

Nombre del mago judío de Chipre que se menciona en Hech 13, 8, y que según 13, 6 se llamaba también Barjesús. El libro de Hechos (13, 8b) da la impresión de que ambos nombres significan lo mismo (Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*). Pero no debe excluirse que Lucas entienda ὁ μάγος como la interpretación del nombre de Elimas (E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] [KEK], 383s). Esta última opinión encuentra un posible apoyo en la explicación de L. Yaure: JBL 79 (1960) 297-314 de que Elimas se deriva del arameo *ḥlm'*, «intérprete de sueños, mago». Sobre la forma del nombre en D (Ἑτοιμᾶς) cf. GNTCom 402s. El nombre Αἰλύμας, que casi coincide con Elimas, se halla atestiguado en Diodoro Sículo XX 17, 1; 18, 3 como nombre de un rey libio.

ελωι *elōi* ¡Dios mío!*
λεμα *lema* ¿por qué?*
σαβαχθανι *sabachthani* me has abandonado*

1. Aparición de los términos y variantes de los mismos - 2. Forma original y cuestión de la autenticidad - 3. Significación teológica.

Bibl.: J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg [4]1969; Th. Boman, *Das letzte Wort Jesu*: StTh 17 (1963) 103-119; H. Gese, *Psalm 22 und das NT*: ZThK 65 (1968) 1-22; J. Gnilka, *«Mein Gott, mein Gott, warum has du mich verlassen» (Mk 15, 34 par.)*: BZ 3 (1959) 294-297; A. Guillaume, *Mt 27, 46 in the Light of the Dead See Scrolls*: PEQ 83 (1951) 78-81; R. H. Gundry, *The Use of the OT in St. Matthew's Gospel* (NovTS 18), Leiden 1967, 63-66; Jeremias, *Teología*, 17; R. Pesch, *Das Markusevangelium* II (HThK), Freiburg i. Br. 1977, 494-496; M. Rehm, *Eli, Eli, lamma sabatchani*: BZ 2 (1958) 275-278; H. Schützeichel, *Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes*: TThZ 83 (1974) 1-16; D. P. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew. A Redactional Study* (BEThL 39), Louvain 1975, 295-297.

1. Ελωι, ελωι, λεμα σαβαχθανι («¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?») se halla en Mc 15, 34 como una exclamación lanzada por Jesús inmediatamente antes de su muerte. Es la traducción aramea (transcrita) del hemistiquio del Sal 22, 2a. El paralelo de Mt 27, 46, dependiente de Mc 15, 34, ofrece la forma mixta hebraico-aramea: Ηλι, ηλι, λεμα σαβαχθανι. El testimonio textual D muestra en Mc 15, 34 par. Mt 27, 46 la variante Ηλι, ηλι, λαμα ζαφθανι, que se conforma al texto hebreo (sobre esta corrección erudita cf. Dalman, *Worte*, 42s). Los dos sinópticos hacen que la cita del salmo vaya seguida inmediatamente por la traducción griega, cuyas variantes difieren ligeramente de la versión de la LXX. Fuera del canon bíblico es digna de tenerse en cuenta la variante ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς (μου), κατέλειψάς με, «¡Fuerza mía, fuerza mía, tú me has abandonado!» (EvPe 19).

2. En la cuestión acerca de cuál es la forma original de esta oración en forma de exclamación, las opiniones son divergentes (cf. Gnilka, 295s). La respuesta dependerá de lo independiente que sea Mc 15, 35s (confusión con el nombre de Elías). Frente a Mc 15, 34, la variante de Mateo acentúa la confusión con el nombre de Elías, por la forma ηλι, que es más parecida al nombre de Elías. La versión de Mateo y la variante textual de D pueden entenderse como aclaración o como adaptación al TM. Por eso, la cuestión no consiste tanto en saber si Mateo o Marcos o ambos –en el testimonio de D– son más originales, sino si la versión de Marcos, que probablemente es la primaria en la tradición textual de que disponemos, no sólo representa la traducción aramea del clamor de Jesús en la cruz, sino si es además la auténtica. Puesto que se trata de una palabra de la Escritura, es concebible que Jesús pronunciara la versión hebrea. En este caso, se explica mejor que los circunstantes confundan el nombre de Dios con el nombre del profeta (Pesch, 495 piensa en una «distorsión malintencionada»). Ahora bien, la versión aramea es, por lo menos, pre-marquina. No es posible afirmar con seguridad suprema cuál es la forma original ni decidir sobre la autenticidad de las palabras.

3. La exclamación de Jesús puede entenderse como respuesta a la blasfemia escuchada precedentemente. Parece confirmar lo que piensan los escarnecedores que se hallan cerca de la cruz: el Dios de Jesús le ha abandonado. No podemos negar que esas palabras expresan una profunda carga de abandono humano y de padecimientos. Pero en el hecho de que, en su abandono, Jesús «recurra a Aquel de quien se siente abandonado» (Schützeichel, 8), revela a Dios como el interlocutor del hombre, siempre dispuesto a escucharle. Por eso, como eco de ese «¡Dios *mío*!», pronunciado en la hora más oscura, brota luego en perfecta consonancia la confesión del centurión: «¡Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios!» (Mc 15, 39).

F. G. Untergaßmair

ἐμαυτοῦ, ῆς *emautou* de mí mismo*

1. Aparición y frecuencia en el NT – 2. ἐμαυτοῦ como complemento directo con verbos – 3. Con preposiciones – 4. ἐμαυτοῦ como genitivo posesivo con sustantivos – 5. Como pronombre que se refiere al sujeto de la oración principal.

Bibl.: Blaß-Debrunner § 64, 1; 283; 284, 2; Kühner, *Grammatik* I/1 § 168; Mayser, *Grammatik* II/1, 65-72 (§ 15).

1. El pronombre reflexivo de primera persona (junto a la forma de genitivo se estudian también aquí las formas de dativo y de acusativo) aparece en el NT un total de 37 veces, sorprendentemente de manera casi exclusiva en el evangelio de Juan (16 veces) y en Pablo (14 veces en las cartas indiscutidas); aparece también en Lucas/Hechos (6 veces) y en Mt 8, 9 (par. Lc 7, 8). Dado el uso frecuente de los pronombres en el griego helenístico, es notable el poco uso que se hace del pronombre reflexivo en el NT. El pronombre reflexivo se emplea casi exclusivamente como objeto que sigue inmediatamente al verbo (→ 2), y en todos los demás casos –exceptuadas las frases preposicionales (→ 3)– su uso se abandona casi por completo.

2. ἐμαυτοῦ sigue inmediatamente al verbo: Jn 8, 54; 14, 21; 17, 19; Hech 20, 24; 26, 2.9; Rom 11, 4; 2 Cor 2, 1; 11, 7; ἐμαυτοῦ se halla en otro lugar delante del verbo: Lc 7, 7; 1 Cor 4, 3.4; 9, 19; 2 Cor 11, 9; Gál 2, 18; Flp 3, 13.

3. Tan sólo en el cuarto evangelio encontramos las frases preposicionales ἀπ' ἐμαυτοῦ, *por mí mismo*: Jn 5, 30; 7, 17.28; 8, 28. 42; 10, 18 (*por mí mismo, voluntariamente*); 14, 10, y ἐξ ἐμαυτοῦ, *de mí mismo*: 12, 49. En estas expresiones el Jesús joánico habla de sí mismo, sobre todo en enunciados negativos (5, 30; 7, 28; 8, 28.42; 12, 49; 14, 10); cf. J. Blank, *Krisis*, Freiburg 1964, 112-114. «Lo de οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ designa... el ser y la esencia de Jesús en el sentido más amplio... Por medio de Jesús y en Jesús es Dios quien actúa» (*ibid.* 113).

Otras frases preposicionales son: εἰς ἐμαυτόν, 1 Cor 4, 6 (en lugar de εἰς ἐμέ, *a mí*), περὶ ἐμαυτοῦ, *acerca de mí*, Jn 5, 31; 8, 14.18; Hech 24, 10 (τὰ περὶ ἐμαυτοῦ), πρὸς ἐμαυτόν, *hacia mí*, Jn 12, 32; 14, 3; Flm 13 (*conmigo*), ὑπ' ἐμαυτόν, *bajo mi mando*, Mt 8, 9 par. Lc 7, 8, ὑπὲρ ἐμαυτοῦ (en lugar de περὶ ἐμαυτοῦ; Blaß-Debrunner § 231, 1), 2 Cor 12, 5.

4. ἐμαυτοῦ aparece como genitivo posesivo con un sustantivo en 1 Cor 10, 33: μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον, «no buscando *mi propio* beneficio», a diferencia de τὸ τῶν πολλῶν («el [beneficio] de muchos»); Blaß-Debrunner § 283, 4.

5. En 1 Cor 7, 7 Pablo desea que todas las personas fueran ὡς καὶ ἐμαυτόν, *como yo (soy)*, a saber, como personas que viven célibes (ἄγαμος, v. 8). Aparece aquí el reflexivo, porque se hace referencia al sujeto de la oración principal (el sujeto de θέλω). ἐμαυτόν se halla en acusativo al ser atraído por πάντας (H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*).

G. Schneider

ἐμβαίνω *embainō* subir (a)*

El verbo aparece únicamente en los evangelios (en Mateo 5 veces, en Marcos 5, en Lucas 3, en Juan 3). Dícese de la acción de subir a bordo de una nave (πλοῖον): Mc 4, 1; 5, 18; 6, 45; 8, 10.13; Mt 8, 23; 9, 1; 13, 2; 14, 22; 15, 39; Lc 5, 3; 8, 22.37; Jn 6, 17; 21, 3; o de barcas (πλοιάρια): Jn 6, 24. El verbo ἐμβαίνω aparece también en las variantes textuales especiales: Mt 14, 32 (C Koiné etc., πλοῖον); Jn 5, 4 (A C³ K etc., dícese de la acción de meterse en el agua); 6, 22 (Sin* K Θ etc., πλοιάριον); Hech 21, 6 (B E pc, πλοῖον).

ἐμβάλλω *emballō* arrojar*

Lc 12, 5: «aquel que tiene poder para *arrojar* al infierno» (ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν); cf. Schulz, *Q*, 158, quien cree que Mt 10, 28 es la lectura original («...destruir el alma y el cuerpo en el infierno»).

ἐμβάπτω *embaptō* meter, mojar, sumergir*

En Mc 14, 20 par. Mt 26, 23 (par. Jn 13, 26 p⁶⁶ Koiné A D W etc.) dícese de la acción de meter (la mano, así Mateo) en el plato (τρύβλιον). Mc 14, 20 tiene la forma de voz media ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ, «el que conmigo *moja (para sí)*»; quiere decirse: el que moja lo que tiene en la mano. En el marco del anuncio que Jesús hace de la traición, Mc 14, 20c introduce una variación en la alusión al Sal 40, 10 (hecha en el anterior v. 18) «al tener en cuenta la situación de la cena pascual, cuando se come el primer plato, momento en que los que participan mojan en la fuente las hierbas verdes que se han servido ante ellos» (R. Pesch, *Markus* [HThk], 350); cf. Billerbeck IV, 63-67.

ἐμβατεύω *embateuō* entrar*

Col 2, 18: ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων debe traducirse por *lo que él vio al entrar*; E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 139s. Aquí no se piensa seguramente en una iniciación mistérica (cf. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* 4; ThWNT II, 531-533), sino más bien en una experiencia visionaria, en la que los colosenses experimentaron la entrada en el santuario celestial. ThWNT X, 1078 (bibliografía). S. Eitrem, ΕΜΒΑΤΕΥΩ. *Note sur Col. 2, 18*: STh 2 (1948, aparecido en 1949-1950), 90-94.

ἐμβιβάζω *embibazō* hacer subir a bordo*

Hech 27, 6: ἐνεβίβασεν ἡμᾶς, *él* (el centurión) *nos hizo subir a bordo*, literalmente: «nos hizo subir (a la nave)» (aoristo primero).

ἐμβλέπω *emblepō* mirar, dirigir la mirada*

El verbo aparece 12 veces en el NT, todas ellas en los evangelios y en Hechos, y todas ellas en sentido literal, no en sentido figurado

(como en 1 Clem 19, 3). Tan sólo en Mt 6, 26 («¡*mirad* las aves del cielo!») podría hablarse de sentido figurado. En Mt 6, 26 y Hech 1, 11 (sobre la crítica textual de estos pasajes cf. GNTCom), ἐμβλέπω se construye con εἰς; en Mt 19, 26 y Hech 22, 11 el verbo aparece en sentido absoluto. Marcos muestra una relativa predilección por el verbo: 8, 25; 10, 21.27; 14, 67. En Mt 6, 26 aparece el verbo ἐμβλέπω a diferencia de Lc 19, 26 par. Mc 10, 27. Otros testimonios del verbo: Lc 20, 17 a diferencia de Mc; 22, 61 a diferencia de Mc; Jn 1, 36.42; Hech 1, 11 (A C Koiné D); 22, 11.

ἐμβριμάομαι (ἐμβριμόομαι) *embrimaomai (embrimoomai)* estar furioso, increpar, reñir*

El verbo se halla atestiguado en el sentido de *estar furioso* o, en general, como manifestación de disgusto; Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* Sobre las dos formas en que aparece el verbo cf. Blaß-Debrunner § 90. Con dativo de persona significa *reñir*: Mt 9, 30; Mc 1, 43; 14, 5. En Jn 11, 38: ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ, *disgustarse profundamente*, *irritarse*; en el mismo sentido (de una excitación «interior» de Jesús) en 11, 33: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι; cf. J. Beutler: NTS 25 (1978-1979) 40-44. C. I. K. Story, *The Mental Attitude of Jesus at Bethany: John 11, 33.38*: NTS 37 (1991) 51-66.

ἐμέω *emeō* vomitar*

Ap 3, 16, en sentido figurado: «Te *vomitaré* de mi boca». Cf. TestAs 7, 2 (despreciado como el agua mala).

ἐμμαίνομαι *emmainomai* enfurecerse*

En Hech 26, 11 (como en Josefo, Ant XVII, 174 con dativo) Pablo habla de su pasado como perseguidor: «locamente *enfurecido* contra ellos».

Ἐμμανουήλ *Emmanouēl* Enmanuel*

Bibl.: L. Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Ev. nach Mt* (FzB 11), Würzburg 1973, esp 329s, 344s, 348, 492-495; W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangelium* (BWANT 88), Stuttgart 1969, especialmente 33s, 57-60.

1. Ἐμμανουήλ, en Is 7, 14 LXX, es la transcripción de las palabras hebreas *'immānû 'ēl*, «Dios (es/sea) con nosotros». Se trata ante todo de una exclamación de confianza (cf. Sal 46, 8.12), que posiblemente formaba parte de la liturgia del templo de Jerusalén (H. Wildberger, *Jesaja* I [BK], 293 y 332s; cf., por lo demás, H. D. Preuß, en DTAT I 484-498; D. Vetter, *Jahwes Mit-Sein – ein Ausdruck des Segens*, Stuttgart 1971). El profeta Isaías cita esa exclamación en 8, 10; y en una determinada situación histórica (la guerra siro-efraimita ¿734/733?) la emplea como «nombre con un significado» en un mensaje dirigido a Ajaz (7, 14). Dentro de poco una mujer joven (¿la mujer misma del rey?; así piensa Wildberger, 290s, donde se discuten también otras identificaciones) dará a luz un hijo y le llamará «Dios-con-nosotros»: una señal del juicio sobre Ajaz, falto de confianza, y al mismo tiempo una señal de la permanente fidelidad de Dios a la «casa de David» (Wildberger, 288-300; opina, en parte, de manera distinta Preuß, 498-501). – No se sabe si Is 7, 14 fue entendido en sentido mesiánico por el judaísmo (Billerbeck I, 75; Braun, *Qumran* I, 8).

2. Mateo (1, 23) insertó en 1, 23 la «cita de cumplimiento» (Rothfuchs), tomada de Is 7, 14, en el relato que se le había trasmitido acerca de la generación divina del Hijo de Dios (1, 18-21.24-25; → παρθένος). De esta manera, Mateo no pretende convencer a los judíos de que el que ha nacido es el Mesías (tal cosa difícilmente habría podido probarla el pasaje de Isaías, → 1), sino que lo que pretende es hacer que su comunidad vea claramente que la historia de Jesús está anclada en el plan de Dios para la salvación, y que fue anunciada anticipadamente por los profetas del AT; con esto, el AT –como libro «cristiano»– interpreta la historia de Jesús.

En vez de «ella (la madre del niño) le llamará...» (Is 7, 14 TM; la LXX traduce: «le llamarás...»), Mateo escribe: «le llamarán (= se le llamará)...». No es una manera encubierta de decir que Dios es quien impone el nombre (como piensan algunos exegetas). Parece, más bien, que Mateo tiene en cuenta la circunstancia de que el Hi-

jo no recibe en absoluto el nombre de Enmanuel, sino que –de acuerdo con las instrucciones del ángel (1, 21)– es llamado Jesús.

Enmanuel sigue siendo un «nombre con significado», como nos lo da a conocer expresamente la traducción del v. 23c: «entenderán» (es decir, la comunidad cristiana entenderá) a Jesús como el «Salvador» (v. 21b), como Aquel en quien Dios se ha mostrado como el «Dios-con-nosotros». Esto lo recordará el lector al final del libro (Mt 28, 20b): entonces el Hijo resucitado dice, a su vez, a la comunidad: «Yo estoy con vosotros...». De esta manera, la confesión de fe «él es el Dios-con-nosotros» y la promesa «Yo estoy con vosotros...» son algo así como un abrir y cerrar paréntesis (una *inclusio*; Lange) que encierra la totalidad de la historia y de la actividad de Jesús según Mateo.

N. Walter

Ἐμμαοῦς *Emmaous* Emaús*

Bibl.: Abel, *Géographie* II, (³1967), 314-316; H. D. Betz, *Ursprung und Wesen christlichen Glaubens nach der Emmauslegende (Lk 24, 13-32)*: ZThK 66 (1969) 7-21; Billerbeck II, 269-271; J. Dupont, *Les pèlerins d'Emmaüs*, en *Miscelanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, 349-374; H. Haag, en LThK III, 848ss; Kopp, *Stätten*, 445-450; L. Pirot, en DBS II (1934) 1049-1063; J. Wanke, *Die Emmauserzählung* (EThSt 31), Leipzig 1973 (bibl.).

1. Ἐμμαοῦς, que se menciona en Lc 24, 13 y que se designa allí como una aldea (κώμη), se identifica según la tradición eclesiástica antigua (atestiguada por vez primera en Eusebio, *Onomasticon*, ed. E. Klostermann, p. 90) con el Emaús conocido por 1 Mac 3, 40; 4, 3.

El lugar se hallaba situado a unos 28 km (de 160 a 170 estadios) al Noroeste de Jerusalén, al borde del declive de la serranía judea que va descendiendo hacia la llanura costera. En tiempo del NT, Emaús era el arrabal de la sede administrativa de una toparquía judía (cf. Josefo, Bell III, 55). A instancias del prefecto Julio Africano, que tenía amistad con Orígenes, la ciudad recibió hacia el año 223 p.C. el nombre de Nicópolis (los testimonios en Kopp, 446 nota 120). En tiempo de los árabes, el lugar se llamó *'Amwâs*. Los dominicos de la Ecole Biblique de Jerusalén excavaron en *'Amwâs*, durante los años 1924 a 1930, una basílica de tres naves que se alzaba sobre los cimientos de una *villa* de la época romana tardía (cf. L.-H. Vincent-F.-M. Abel, *Emmaüs, sa basilique et son histoire*, Paris 1932). Los hallazgos arqueológicos confirman únicamente la temprana existencia de una comunidad cristiana en Nicópolis.

Por su mayor cercanía a Jerusalén, el lugar denominado *el-Qubeibeh* (a 11 km al Oeste de Jerusalén, a unos 60 estadios) fue considerado desde fines de la edad media como el Emaús de Lc 24, 13 (cf. Kopp, 449s). También un lugar que se menciona con el nombre de Ἀμμαοῦς en Josefo, Bell VII, 217 (poco más o menos en el emplazamiento de la aldea llamada *Qalôniyeh*, a unos 6 km al Oeste de Jerusalén) se identifica algunas veces con Emaús (así Billerbeck). Pero en la tradición no hay apoyo en favor de este lugar.

2. La distancia señalada en Lc 24, 13 entre Emaús y Jerusalén contribuye no poco a la confusión. La mayoría de los manuscritos leen «60 estadios»; tan sólo unos cuantos (entre ellos Sin) añaden ἑκατόν (cien) y leen «160 estadios». Posiblemente la adición se hizo por influencia de la tradición local de Emaús = Nicópolis. Es menos probable, por otro lado, que una cifra original de 160 se redujera a 60 sin el apoyo de una tradición concreta. La tensión entre la variante mejor «60 estadios» y la tradición que relaciona este lugar con la ciudad, más alejada, de Nicópolis, debe resolverse mediante la historia de las tradiciones. Lucas no está muy bien informado sobre el emplazamiento del lugar de Emaús (cf. H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974, 137s). El evangelista conecta una tradición de aparición (Jesús se aparece como un desconocido y es reconocido en la cena), que le había sido trasmitida, con su capítulo de Pascua, que se concentra en Jerusalén. Esta ciudad tiene significado teológico para Lucas como el lugar donde se completa el camino de Jesús y donde se inicia la misión cristiana. El motivo de la partida o del regreso de los «discípulos de Emaús» subordina una antigua historia pascual a la intención del evangelista, que quiere vincular con Jerusalén el *kerygma* de Pascua (cf. Lc 24, 34; cf. Wanke, 116-122).

J. Wanke

ἐμμένω *emmenō* quedarse (en), perseverar (en)*

Pablo *se quedó* dos años ἐν ἰδίῳ μισθώματι (Hech 28, 30). Las demás veces que aparece el verbo, debe traducirse por *permanecer, perseverar*: Hech 14, 22: ἐμμένειν τῇ πίστει; Gál 3, 10: ἐμμένειν πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις (cf. Dt 27, 26 LXX; acerca de la modificación del texto bíblico por Pablo, cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*); Heb 8, 9: ἐμμένειν ἐν τῇ διαθήκῃ μου. ThWNT IV, 581.

Ἑμμώρ *Hemmōr* Jamor [Hamor]*

Nombre de persona en Hech 7, 16. Jamor, según TestLev 5, 4; 6, 3, es el antepasado de los υἱοὶ Ἑμμώρ. Los hijos de Jamor habitaban en la región de Siquén. A ellos les compró Abrahán un lugar para un sepulcro (Gén 33, 19; 34, 2; Jos 24, 32).

ἐμός, 3 *emos* mío, mi

1. Sobre la historia lingüística – 2. Aparición del término en el NT – 3. Uso del mismo – 4. ἐμός en Juan.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Blaß-Debrunner § 285; G. D. Kilpatrick, *The Possessive Pronouns in the NT*: JThS 42 (1941) 184-186; Liddell-Scott, *s.v.*; Mayser, *Grammatik* II/2, 64-74; Moulton, *Grammar* III, 189-192; Moulton-Milligan, 206s; Preisigke, *Wörterbuch* I, 474; IV, 777; F. Rostalski, *Sprachliches zu den apokryphen Apostelgeschichten* I: *Programm Myslowitz*, 1909-1910, 5-10; Schwyzer, *Grammatik* II, 200-205; G. B. Winer-P. W. Schmiedel, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, Göttingen ⁸1894-1903, 207-209.

1. El pronombre posesivo de primera persona del singular se cuenta, juntamente con σός, ἡμέτερος, ὑμέτερος, σφέτερος, entre los elementos más antiguos de la lengua griega. Hasta el comienzo de la época helenística sirve –juntamente con los posesivos mencionados– «para la expresión pronominal ordinaria de la relación de posesión» (Schwyzer, 200). Pero, con el trascurso del tiempo, junto a los pronombres propiamente posesivos, se va empleando cada vez más el genitivo de los pronombres personales (μου, σου, etc.). Encontramos, además, circunlocuciones con προσήκων, ὑπάρχων y otros. Luego en la Koiné, y con ello también en el NT, fue ésta la manera corriente de expresar la relación de posesión –como lo había sido ya en los LXX–, pero sin que por ello quedaran desplazados por completo los adjetivos posesivos.

2. A diferencia de los demás pronombres posesivos, ἐμός aparece todavía con relativa frecuencia en el NT; claro que de las 76 veces que el posesivo aparece en el NT, 41 de ellas corresponden a Juan, y 9 a la Carta primera a los Corintios.

3. Con arreglo a su uso en la Koiné (cf. Bauer, Mayser, Preisigke), ἐμός se emplea en el NT como adjetivo y como sustantivo. En cuanto a su uso como adjetivo, hay que distinguir entre el empleo atributivo y el predicativo. ἐμός, usado atributivamente, desempeña a veces la función de genitivo objetivo (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24s: εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, «en memoria *de mí*»), pero con muchísima más frecuencia desempeña la función de genitivo posesivo, por ejemplo, en Jn 12, 26: ὁ διάκονος ὁ ἐμός; 1 Cor 9, 3: ἡ ἐμὴ ἀπολογία (en ambos lugares, como ocurre también con frecuencia, ἐμός sustituye a un μου poco acentuado) así como también en Gál 6, 11; Flm 19 y en otros finales de cartas: τῇ ἐμῇ χειρί, «con *mi propia* mano»; aquí se acentúa el posesivo. El uso predicativo de ἐμός aparece en Mt 20, 23 par. Mc 10, 40: οὐκ ἔστιν ἐμὸν (τοῦτο) δοῦναι, «no es *cosa mía* dar (esto)», y (en combinación con un sustantivo que es predicado nominal) en Jn 13, 35: ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε. Sustantivada-

mente encontramos ἐμός en τὸ ἐμόν o τὰ ἐμά, *lo que es mío* (Mt 20, 15; 25, 27; Lc 15, 31; Jn 16, 14s); οἱ ἐμοί, *los míos*, expresión frecuente en los papiros, pero que en el NT aparece únicamente en Ap 13, 14 v.l.

4. No tiene explicación la frecuencia nada usual de ἐμός en *Juan*. Si en otras ocasiones el empleo de adjetivos posesivos indica quizás «cierto nivel literario y alguna maestría estilística» (Mayser, 67), tal cosa difícilmente podrá afirmarse del autor de Juan. El extraño fenómeno difícilmente podrá interpretarse como indicio de que Juan era oriundo de Asia Menor, por haber conservado en el uso relativamente frecuente de ἐμός una peculiaridad del dialecto hablado en el Ponto y en Capadocia (A. Thumb: ThLZ 28 [1903] 421). Y la razón es que esa peculiaridad no desempeña ningún papel en otros escritos de la época procedentes de Asia Menor (Apocalipsis, Hechos de Pablo) (Moulton, *Einleitung*, 59s; Rostalski).

E. Plümacher

ἐμπαιγμονή, ῆς, ἡ *empaigmonē* burla*

El *hapax legomenon* aparece únicamente en 2 Pe 3, 3: En los últimos días vendrán burlones (ἐμπαῖκται) con (su) *burla* (ἐν ἐμπαιγμονῇ)». ThWNT V, 635.

ἐμπαιγμός, οῦ, ὁ *empaigmos* burla, escarnio*

Se usa junto a μάστιγες para describir una experiencia de los mártires, en Heb 11, 36: «Otros experimentaron *burlas* y azotes». Cf. ThWNT V, 635.

ἐμπαίζω *empaizō* burlarse, hacer escarnio*

1. Aparición del término en el NT - 2. Jesús como objeto de burla.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; G. Bertram, ἐμπαίζω, en ThWNT V, 629-632; J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg [4]1969; R. Delbrueck, *Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu*: ZNW 41 (1942) 124-145; D. L. Miller, ΕΜΠΑΙΖΕΙΝ: *Playing the Mock Game (Luke 22:63-64)*: JBL 90 (1971) 309-313; G. Schneider, *Verleugnung, Verspottung un Verhör Jesu nach Lukas 22, 54-71*, München 1969, esp. 96-104.

1. En el NT, el verbo ἐμπαίζω aparece únicamente en los Sinópticos (13 veces). Se construye con dativo (Mc 15, 20a par. Mt 27, 31a; Mt 27, 29; Mc 10, 34; Lc 14, 29; 22, 63; 23, 36), en sentido absoluto (Mc 15, 31 par. Mt 27, 41; Mt 20, 19; Lc 23, 11) y en voz pasiva (Mt 2, 16; Lc 18, 32). Prescindiendo de Mt 2, 16 (*ser burlado por*), el verbo se usa siempre con el sentido fundamental de *escarnecer* (como sucede frecuentemente en la LXX), lo cual no excluye otros matices adicionales. En Lc 14, 29 la gente se reía del constructor que había actuado sin pensar bien las cosas. En todos los demás pasajes se muestra a Jesús como objeto de las burlas.

2. En la «tercera» predicción de la Pasión (Mc 10, 34 par. Mt 20, 19 / Lc 18, 32), Marcos emplea el verbo ἐμπαίζω para referirse a un solo acto dentro del marco del escarnio del que es objeto Jesús (a ese acto pertenece también el verbo «escupir»). Lucas refuerza esta impresión. Según ambos evangelistas, Jesús predice actos concretos del escarnio que ha de sufrir (de palabra y de obra). En cambio Mateo con el verbo ἐμπαίζω abarca todos los «escarnios» de que será objeto Jesús, a los que han de seguir la flagelación y la crucifixión.

En el relato mismo de la Pasión, Mc 15, 20a par. Mt 27, 31a emplea el verbo ἐμπαίζω para realzar principalmente las «burlas» con que los soldados se divirtieron ultrajando a Jesús, y que consistían en ponerle grotescas insignias de realeza, saludándole como a rey de burla, golpeándole y escupiéndole, y finalmente postrándose de rodillas ante él para rendirle escarnecedor homenaje. Todos esos actos concretos se reducen al común denominador «escarnio» mediante el uso del verbo ἐμπαίζω.

Lucas emplea también ἐμπαίζω con este sentido amplio, cuando relata el escarnio de que Jesús fue objeto al comparecer en juicio ante los judíos (22, 63-65) y ante Herodes (23, 11). El espléndido manto (cf. 15, 22; sobre el tema de las «vestiduras» cf. especialmente Delbrueck) pretendía ser una burla de los supuestos «delirios de Jesús de ser rey»: «con ese manto de burla Herodes quiso dar a entender que Jesús era un personaje más ridículo que peligroso» (Blinzler, 290).

En la perícopa sobre los ultrajes y blasfemias de que fue objeto el Crucificado (Mc 15, 31 par. Mt 27, 41 / Lc 23, 36), Marcos y Mateo emplean el verbo ἐμπαίζω para describir la conducta escarnecedora y de burla adoptada por los principales sacerdotes y los escribas. Lucas sustituye ese verbo por otro término empleado por la LXX (ἐκμυκτηρίζω), que él toma de resonancias de un salmo (21, 8 LXX) que se escuchan en Lc 23, 35. El verbo ἐκμυκτηρίζω parece que expresa más la «actitud interna de los escarnecedores» (G. Bertram, en ThWNT IV, 806). El verbo ἐμπαίζω, según Lc 23, 36, describe la conducta de los «soldados» que se divierten con Jesús jugando a burlarse de él. El «juego de rendir un homenaje de burla a un rey», practicado por los soldados (cf. Miller), ilustrará quizás el trasfondo original de los escarnios que se hacían de los delincuentes por parte de los que estaban a su alrededor. Jesús tiene en común con esos delincuentes el estar expuesto, sin defensa alguna, a las afrentas que le infieren sin freno alguno sus guardianes. Es un motivo que se va desarrollando en la reflexión cada vez más profunda de los evangelios acerca de la Pasión de Jesús, considerada a la luz del «justo» (y mártir judío) del AT.

F. G. Untergaßmair

ἐμπαίκτης, ου, ὁ *empaiktēs* burlón*

Según 2 Pe 3, 3 se anuncia que en los «últimos días» vendrán hombres *burlones* (cf. Is 3, 4 LXX). Según el v. 4, esas personas se encuentran ya presentes y se burlan de la demora de la parusía. Jds 18 atribuye a los apóstoles de Jesucristo el anuncio de los hombres *burlones* que aparecerán al fin de los tiempos. ThWNT V, 635.

ἐμπεριπατέω *emperipateō* andar en medio de*

2 Cor 6, 16 en cita (ligeramente modificada) de Lev 26, 12 LXX: «Habitaré y *caminaré* en medio de ellos».

ἐμπίμπλημι (ἐμπιπλάω) *empimplēmi (empiplaō)* llenar, saciar, disfrutar*

En Lc 1, 53 dícese de Dios que *sacia* a los hambrientos; en 6, 25, en el «¡ay!» lanzado sobre los que ahora están *saciados* y satisfechos; Jn 6, 12: «cuando *se hubieron saciado*»; en Hech 14, 17 (con la forma alternativa ἐμπιπλάω) dícese de Dios, que «*llena vuestros corazones de alimento y gozo*»; Rom 15, 24: «después de *haber disfrutado* un poco de vosotros» (cf., a propósito, Rom 1, 11s). Cf. ThWNT VI, 127-131.

ἐμπίμπρημι (ἐμπιπράω) *empimprēmi (empipraō)* incendiar, quemar*

Mt 22, 7: el rey «mandó *incendiar* la ciudad de ellos». En Hech 28, 6 Sin* pc (en vez de πίμπρημι) se halla la voz pasiva, seguramente con el sentido de *tener fiebre*.

ἐμπίπτω *empiptō* caer en, caer en manos de (verse envuelto en)*

Mt 12, 11 y Lc 6, 39: «*caer en* un hoyo»; cf. Lc 14, 5 v.l. El sentido figurado de *caer en manos de* (verse envuelto en) aparece en Lc 10, 36: «*caer* en manos de ladrones»; 1 Tim 3, 6: «*caer* en la misma condenación que el diablo»; 3, 7: «para que no *caiga* en descrédito y en los lazos del diablo; 6, 9: «*caen* en tentación y lazo»; Heb 10, 31: «Es terrible *caer* en las manos del Dios vivo».

ἐμπλέκω *emplekō* enredarse, implicarse*

En el NT, el verbo aparece únicamente en voz pasiva y en sentido figurado. En 2 Tim 2,

4 dícese del hecho de verse implicado en negocios. En 2 Pe 2, 20 dícese del «*verse enredado* en las contaminaciones del mundo».

ἐμπλοκή, ῆς, ἡ *emplokē* peinado*
1 Pe 3, 3: ἐμπλοκῆς τριχῶν, el *peinado* de los cabellos.

ἐμπνέω *empneō* respirar*
Hech 9, 1: Pablo *respiraba* amenazas y muerte contra los discípulos del Señor. Lo primero se explica en 26, 11; lo segundo, en 26, 10; E. Haenchen, *Apostelgeschichte*⁷ (KEK), 308. ThWNT VI, 450s; P. W. van der Horst: NovT 12 (1970) 257-269.

ἐμπορεύομαι *emporeuomai* hacer negocios, comprar*
El sentido intransitivo de *hacer negocios* aparece en Sant 4, 13. El sentido transitivo en 2 Pe 2, 3: «*Ellos* (los falsos maestros) *os comprarán* (por codicia, por medio de palabras)».

ἐμπορία, ας, ἡ *emporia* comercio, negocio*
Mt 22, 5: de los invitados al banquete, el uno se fue a sus campos, «el otro a sus *negocios*».

ἐμπόριον, ου, τό *emporion* mercado*
Jn 2, 16: «¡No convirtáis la casa de mi Padre en un *mercado*! (οἶκος ἐμπορίου)». El genitivo es epexegético.

ἔμπορος, ου, ὁ *emporos* comerciante*
En general se piensa en el comerciante al por mayor (por contraposición al «tendero» = κάπηλος): Mt 13, 45 (pleonásticamente: ἄνθρωπος ἔμπορος); Ap 18, 3.11.15.23. A propósito de los «comerciantes de la tierra» en el Apocalipsis, cf. Ez 27; H. Kraft, *Offenbarung* (HNT), 227s, 233 y 239.

ἔμπροσθεν *emprosthen* delante de, adelante, al frente de, con anterioridad, antiguamente

1. Origen y gramática - 2. En el griego profano, en los papiros y en los LXX - 3. Testimonios y significados en el NT.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, s.v.; Liddell-Scott, s.v.; Mayser, *Grammatik* II/2, 539.

1. ἔμπροσθεν se compone de las preposiciones ἐν y πρός (πρό), reforzadas por la partícula de dirección -θεν. Así que, por su origen, contiene un elemento local y un elemento temporal, completados por la indicación de una relación de precedencia (no en el NT). Su significado depende del contexto en que aparezca el vocablo (por ejemplo, puede tener un sentido estático-local o un sentido dinámico-temporal) y depende también de la función gramatical (por ejemplo como preposición impropia que rige genitivo, como adjetivo o como adverbio).

2. El griego profano (por ejemplo, Herodoto, Platón, Jenofonte) emplea ἔμπροσθεν varias veces en sentido adjetival y adverbial como indicación de lugar (*delante de, al frente de*), como indicación de tiempo (*anterioridad, desde antiguo*) y como designación de precedencia (*más, más elevado que*). Hay que mencionar especialmente los papiros de la época helenística, en los que se lee ἔμπροσθεν tanto en textos poéticos como en textos de prosa, a menudo en lugar de πρό como adverbio absoluto de tiempo junto a πρότερον, y además como atributo en expresiones fijas. El uso preposicional es raro. – La LXX no añade nada nuevo a esto.

3. Los textos del NT muestran ἔμπροσθεν en diversos significados y contextos. Numéricamente, Mateo con 18 testimonios predomina ligeramente; vienen luego Lucas con 10 testimonios y Juan con 5. En las cartas paulinas indiscutidas, ἔμπροσθεν aparece 7 veces; pero el vocablo falta en las cartas deuteropaulinas y en las Pastorales.

Probablemente uno de los testimonios más antiguos del vocablo (usado en sentido local) se halla en la fuente de sentencias: Mt 10, 32 par. Lc 12, 8: al hecho de confesar (o de ne-

gar) *ante* los hombres, le corresponde la confesión o negación *delante de* Dios. Es importante la tensa contraposición entre el ámbito humano y el foro divino, entre los efectos positivos y los negativos, con acentuación de la visibilidad: *ante el rostro* (cf. Lc 12, 9: ἐνώπιον como sinónimo). Mt 11, 26 par. Lc 10, 21 acentúa, como otro *logion* de la fuente Q, la tensa perspectiva dinámica: el que una cosa sea agradable *ante* el Padre celestial, tiene consecuencias en la tierra. La idea local y demonstrativa aparece también en Mc 2, 12 y 9, 2, de nuevo con el carácter de cosa presente («a la vista de»), como «prueba» de la realidad de lo acontecido. La función palpable de testimonio se encuentra en la figura del Bautista en Mt 11, 10 par. Lc 7, 27 (a diferencia de Marcos, y procedente seguramente de la fuente Q), en donde ἔμπροσθεν puede tener no sólo un sentido local (*delante de*) sino también temporal (*con anterioridad a*).

El uso de ἔμπροσθεν en el material peculiar de Mateo acentúa el carácter público de la palabra (por ejemplo, en sentido positivo en Mt 5, 16.24; en un contexto polémico en 6, 1s; 23, 13; en un contexto forense y escatológico en 25, 32 [el juicio]; 26, 70; 27, 11.29 [el proceso]). A pesar de la variedad de los enunciados, el acento recae siempre sobre la faceta visible y perceptible de la correspondiente descripción. La tradición lucana ofrece peculiarmente en dos pasajes el uso adverbial de ἔμπροσθεν: en Lc 19, 4 (echó a correr *hacia adelante*) y en 19, 28 (continuó *adelante*, es decir, prosiguió su camino). Hech 10, 4 y 18, 17, como indicaciones de dirección y de lugar, se añaden al uso que Lucas hace habitualmente de este vocablo.

En Juan se ve el aspecto temporal del vocablo; ἔμπροσθεν se usa frecuentemente como antítesis de ὀπίσω («después de»; por ejemplo, en Jn 1, 15.27 [v.l.].30). El significado demonstrativo y visible desempeña un papel con respecto al seguimiento de los discípulos (10, 4) y en relación con las señales obradas por Jesús (12, 37), aquí con una nota crítica.

Pablo usa ἔμπροσθεν en sentido local y en sentido temporal para describir la inmediata cercanía y presencia de Dios en la tensa expectación de la parusía (1 Tes 1, 3; 2, 19; 3, 13), pero también en orden a las circunstancias y acontecimientos presentes (por ejemplo, en Gál 2, 14). Los testimonios tardíos del NT se hallan representados únicamente en Ap 4, 6 (adverbio) y en 19, 10 ó 22, 8 en sentido local y demonstrativo. De los diferentes usos de ἔμπροσθεν cristalizan significados locales y temporales con un elemento demonstrativo y atestiguador (los sinópticos), con un acento parenético que señala hacia detrás (Juan) y con un elemento escatológico y lleno de tensión (Pablo).

A. Kretzer

ἐμπτύω *emptyō* escupir*
En el NT el verbo aparece únicamente en los Sinópticos (en Marcos y en pasajes dependientes de Marcos) y, por cierto, a propósito de los malos tratos recibidos por Jesús en la Pasión: en la predicción de los sufrimientos en Mc 10, 34 par. Lc 18, 32; en la historia misma de la Pasión en Mc 14, 65 par. Mt 26, 67 (en el sanedrín) así como también en Mc 15, 19 par. Mt 27, 30 (malos tratos por parte de los soldados romanos). En Marcos el verbo se construye siempre con dativo. Mt 27, 30 tiene εἰς αὐτόν; Mt 26, 27, εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. En Lc 18, 32 el verbo se halla en voz pasiva.

ἐμφανής, 2 *emphanēs* visible, manifiesto
→ ἐμφανίζω 1.3.

ἐμφανίζω *emphanizō* mostrar, notificar, revelar*
ἐμφανής, 2 *emphanēs* visible, manifiesto*

1. Aparición y significado de los términos - 2. El verbo en el NT - 3. ἐμφανής.

Bibl.: R. Bultmann-D. Lührmann, ἐμφανίζω, en ThWNT IX, 7s; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen ⁷1977, 613-643; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK), Göttingen ⁶1966, 324s; A. Sand, *Die biblische Aussagen über die Offenba-*

rung, en HDG I/1a (Freiburg i. Br. 1971), 1-26 (bibliografía).

1. En el NT el verbo aparece 10 veces, y el adjetivo 2 veces. Es digno de tenerse en cuenta que Hechos emplee el verbo 5 veces y el adjetivo 1 vez. El empleo que se hace de los términos en los demás escritos del NT (el verbo: en Mateo 1 vez; en Juan 2 veces; en Hebreos 2 veces; el adjetivo: en Romanos 1 vez) no permite sacar conclusiones sobre conexiones en materia de historia de las tradiciones. En griego el verbo tiene el sentido de *demostrar*, y luego principalmente el de *manifestar, anunciar*. La LXX emplea el adjetivo y el verbo en el mismo sentido, pero conocen también el significado religioso de *hacerse visible, manifestarse*, refiriéndose a la Divinidad (cf. Sab 1, 2; también Ex 33, 18 v.l.: Moisés pide a Dios: ¡Muéstrate a mí!). También Filón emplea el verbo para expresar que Dios se manifiesta: All III, 27 y 101.

2. a) El verbo tiene el sentido original de *notificar* en Hech 23, 15.22; 24, 1; 25, 2.15. Los judíos han tramado una conspiración contra Pablo y le han acusado ante las autoridades romanas (23, 12). En estos lugares el verbo significa «comunicar oficialmente» (Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* 2), es decir, *poner una denuncia*.

b) El sentido teológico de *revelar* aparece en Jn 14, 21: El que ama a Jesús, será amado a su vez por Jesús, quien se *manifestará* a él (ἐμφανίσω), es decir, se revelará a él. En la pregunta inmediata de Judas, insertada redaccionalmente por el evangelista Juan (v. 22), vuelve a emplearse otra vez el verbo: ¿Por qué Jesús se *manifiesta* únicamente a los discípulos y no al mundo? ἐμφανίζειν corresponde en ambos lugares a φανεροῦν, que es el término usado en otras partes por Juan (9 veces en el evangelio y otras 9 veces en la Carta primera de Juan): el Resucitado se da a conocer y se revela a los creyentes.

c) Según Mt 27, 53, los difuntos que han salido de los sepulcros se *manifiestan* a los habitantes de Jerusalén. Por medio de este enunciado, la muerte de Jesús se interpreta soteriológicamente a partir de la resurrección de Jesús (compárese el paralelismo de los acontecimientos cósmicos en 27, 51 y 28, 2). Mientras que Heb 11, 14 emplea el verbo –refiriéndose a los creyentes del AT– en el sentido de *declarar* (pero con la connotación de *confesar*), la pasiva del verbo en Heb 9, 24 expresa el hecho de que Cristo no ha entrado –como hacía el sumo sacerdote del antiguo pacto– en el lugar santísimo, sino que *se manifiesta* directamente ante el rostro de Dios y lo hace precisamente «por nosotros».

3. ἐμφανής se usa en Hech 10, 40 en el sentido de *visible*, a fin de concluir el *kerygma* cristiano primitivo: Dios resucitó a Jesús al tercer día «y le concedió (ἔδωκεν) que él se hiciera *visible* (ἐμφανῆ γενέσθαι): el Resucitado queda atestiguado así ante los testigos cristianos (cf. Hech 1, 3s.22). En Rom 10, 20 Pablo cita a Is 65, 1 LXX; el sentido del adjetivo en Pablo es el mismo que en el pasaje citado: Dios *se manifiesta* (literalmente, «se hace manifiesto») a quienes no le buscan, a quienes no preguntan por él (*parallelismus membrorum*). Dios se ocultó a Israel, pero *se reveló* a los gentiles.

A. Sand

ἔμφοβος, 2 *emphobos* asustado, lleno de miedo*

En el NT, el término aparece únicamente en la frase ἔμφοβος γίνομαι, y con excepción de Ap 11, 13 se encuentra tan sólo en la obra de Lucas: en Lc 24, 5.37 se dice lo asustados que quedaron las mujeres o los discípulos a la vista de los ángeles o del Resucitado; en Hech 10, 4 se dice que Cornelio se asustó al aparecérsele un ángel; en 24, 25 se dice que Félix se sintió atemorizado al oír predicar a Pablo. En Hech 22, 9, D E P Ψ y otros testimonios de la tradición textual añaden (detrás de: «vieron la luz»): «y quedaron aterrorizados». Esta variante textual bien puede ser la original.

ἐμφυσάω *emphysaō* soplar sobre*

Jesús «*sopló* (ἐνεφύσησεν) sobre ellos (sobre los discípulos en la tarde de Pascua) y les dijo: ¡Recibid el Espíritu santo!» (Jn 20, 22). Sobre el motivo cf. Gén 2, 7 (ἐνεφύσησεν); Sab 15, 11 (ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν); Filón, Op 135 (ἐνεφύσησεν... πνεῦμα θεῖον). El contexto (Jn 20, 23) muestra que el don de perdonar los pecados se interpreta como una nueva creación pascual. ThWNT II, 533.

ἔμφυτος, 2 *emphytos* implantado*

Sant 1, 21: «¡Acoged... la palabra *implantada* (en vosotros) que puede salvar vuestras almas!». El adjetivo, en Bern 1, 2; 9, 9, se refiere a «la gracia del don del Espíritu» o «al don de su enseñanza», que los destinatarios han recibido. Se trata de tópicos de la parenesis bautismal; cf. F. Mußner, *Jakobusbrief* (HThK), *sub loco*.

ἐν *en* (con dativo) en

1. Aparición de la partícula en el NT y sus contenidos semánticos - 2. En sentido espacial - 3. En sentido temporal - 4. En sentido instrumental - 5. En sentido modal - 6. En lugar del dativo o locativo - 7. Construcciones hebreas (arameas).

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner § 195, 218-220; Kühner, *Grammatik* II/1, 462-466; Liddell-Scott, *s.v.*; Mayser, *Grammatik* II/2, 392-398; Moulton, *Grammar* III, 249-253 260-265; A. Oepke, ἐν, en ThWNT II, 534-539; P. F. Regard, *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du NT*, Paris 1919, 227-236. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1078s.

1. Con unos 2700 testimonios, ἐν es con mucho la preposición más frecuentemente usada en el NT. Aparece en todos los escritos del NT, sin que se observe una densidad especial en ninguno de ellos. Las posibilidades de aplicación de esta preposición, que en el griego clásico sobrepasaban ya notablemente el sentido local, se han ampliado mucho más aún en el NT, en parte porque se calcan construcciones hebreas con *b*ᵉ. De ahí que no siempre se puedan deslindar claramente los distintos significados (por ejemplo, en Hech 17, 28: ἐν αὐτῷ ζῶμεν, «*en* él vivimos», pero también «*por medio de* él vivimos»: sentido local/causal).

2. En sentido espacial: a) para designar el lugar *en* el que algo se encuentra (raras veces en vez del εἰς que sería de esperar: Jn 5, 4; Ap 11, 11): *en* casa, *en* la ciudad, *en* el desierto, *junto a* la fuente, «*a* la derecha» (ἐν δεξιᾷ), *en* el monte, *en* el mercado. Especialmente ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς (también en singular), «*en* el cielo», principalmente en Mateo para indicar el lugar en que reside Dios (10, 32s; 12, 50 y *passim*; Mc 11, 26) o donde residen los ángeles (Mt 22, 30), y también como el lugar del gozo (Lc 15, 7), de la paz (19, 38), de la recompensa (Mt 5, 12 par.), del reino divino (Flp 3, 20); pero en Mc 13, 25 y Hech 2, 19 *en* el cielo se usa como expresión polar: «*en* el cielo y en la tierra» (Col 1, 16.20; Ef 1, 10). – ἐν se usa también para indicar el lugar en que se encuentran los pasajes bíblicos citados: Hech 13, 40: *en* los (libros de los) profetas; Lc 24, 44: *en* la ley de Moisés; Rom 11, 2: *en* la historia de Elías.

b) En cosas *en* las que uno se encuentra o *con* las que uno viene (ἐν comitativo): *en* vestidos blandos (= «vestido con ropas finas»), Mt 11, 8 (cf. Ap 3, 5); *en* vestidura de ovejas (= «disfrazados de ovejas»), Mt 7, 15; venir *con* vara (=«venir vara en mano»), 1 Cor 4, 21 (cf. Heb 9, 25). La preposición se aplica a conceptos abstractos: venir *en (con)* su reino, la plenitud de bendición, el evangelio (Mt 16, 28; Rom 15, 29; 2 Cor 10, 14).

c) Con personas *entre* las cuales (1), *a* las cuales (2) o *en* las cuales (3) algo sucede. 1) Mt 2, 6, *entre* los príncipes; Gál 1, 16, *entre* los gentiles; 1 Cor 2, 6, *en el círculo de* los perfectos; así también Lc 14, 31, *con* diez mil hombres. 2) Hacer algo *a* alguien, Mt 17, 12; Mc 14, 6; ocurrir *en* alguien, 1 Cor 9, 15. 3) En procesos mentales: decirse *a* sí mismo, pensar, conocer, estar perplejo *para* sus adentros (Mt 3, 9 par.; Mc 2, 8; 5, 30; Hech 10, 17); gemir *dentro de* sí, Rom 8, 23; ἐν ταῖς καρδίαις, «*en* el corazón», Mc 2, 6.8 par.; ἐν

ταῖς συνειδήσεσιν, «*en* la conciencia», 2 Cor 5, 11.

d) En la terminología religiosa, ἐν se usa: 1) en relación con una persona que está llena de algo: el pecado habita *en* el hombre (Rom 7, 17.20); y también el Espíritu de Dios (8, 9.11; 1 Cor 3, 16; cf. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6); la vida, el gozo, la fe, la palabra (de Cristo) se hallan *en* el hombre (Jn 6, 53; 15, 11; 2 Tim 1, 5; Jn 5, 38 y *passim*). A su vez, todos los tesoros de la sabiduría se hallan *en* Cristo (Col 2, 3; cf. 1, 19), el misterio y la vida están ocultos *en* Dios (Ef 3, 9; Col 3, 3). 2) para expresar la íntima unión entre Dios y el hombre. El frecuente enunciado de que Dios actúa *en* una persona (1 Cor 12, 6; Flp 1, 6; 2, 13; Col 1, 29; cf. Mc 6, 14 par. y Ef 2, 2) encuentra su máxima expresión en la fórmula paulina: Χριστὸς ἐν ὑμῖν, «Cristo *en* vosotros», Rom 8, 10; 2 Cor 13, 5 (cf. Gál 2, 20; 4, 19). La reciprocidad de esta relación caracteriza a la fórmula joánica de comunión: «el Padre está *en* mí y yo *en* el Padre», Jn 10, 38; de manera parecida en 14, 10s, etc. (con μένειν, «permanecer», en 6, 56; 15, 4-7: 1 Jn 4, 13.15 y *passim*; incluyendo en esta relación a los discípulos, Jn 14, 20; 17, 21. 23.26). Pablo acentúa más intensamente todavía el ser «*en* Cristo» o «*en* el Señor» (ἐν Χριστῷ o ἐν κυρίῳ, unas 20 veces en la Carta a los Romanos y otras tantas en la Carta primera a los Corintios; además en Flp 1, 1. 14; 4, 7; 2 Cor 5, 17 y *passim*; con frecuencia en asociación con verbos (confiar, hablar, obrar), sustantivos (vida, gracia, libertad) y adjetivos (prudente, perfecto, amado). Por tanto, ἐν Χριστῷ no significa el morar místicamente en Cristo, sino que sirve, lo mismo que la fórmula afín ἐν πίστει, «*en* la fe», para caracterizar un ámbito del propio ser que a menudo se halla en oposición al ámbito mundano (ἐν σαρκί, «*en* la carne») (Flp 3, 3; 1, 21s; Rom 8, 8s; 1 Tim 3, 16; Flm 16),

3. En sentido temporal: a) el momento *en* que: *en* aquella hora, Mt 8, 13; *en* sábado, Jn 7, 23; *en* el día del juicio, Mt 11, 22 (cf. Jn 6, 44); *a* la señal de la trompeta, 1 Cor 15, 52.

b) Duración de tiempo (plazo) *durante el cual o dentro del cual algo sucede*: *en* tres días, Mt 27, 40; *en* los días (= en tiempo) de Herodes, 2, 1; *durante* la insurrección, Mc 15, 7; *en* breve, Lc 18, 8; Rom 16, 20; ἐν τῷ ἑξῆς, «*poco* después», Lc 7, 11; ἐν τῷ μεταξύ, «entretanto», Jn 4, 31. También con infinitivo sustantivado (especialmente en Lucas): *remando*, Mc 6, 48; *al* sembrar, Mt 13, 4; ἐν τῷ εἶναι, «*mientras* estaban allí» (raras veces con infinitivo de aoristo para indicar una acción puntual: *al* cubrirles la nube, 9, 34; *al* sonar la voz, 9, 36).

4. En sentido instrumental a) para designar el medio. Este uso de la preposición no es desconocido en el griego clásico, pero llega a hacerse corriente en la LXX por influencia del *b^e* hebreo. El sentido originalmente espacial se capta aún en βαπτίζειν ἐν ὕδατι, «bautizar *(en) con* agua», Mt 3, 11; Jn 1, 33 (cf. Ap 7, 14); ἐν πυρί, quemar «*en (con)* fuego», Ap 16, 8 (cf. Homero, Il 7, 429). Además, ἐν μαχαίρῃ, «*con (por medio de)* la espada», Mt 26, 52 y *passim* (Hech 12, 2 sin ἐν); ἐν (τῷ) αἵματι, «*con* la sangre» (de Cristo), Rom 5, 9; Heb 9, 22; Ap 1, 5 y *passim*; ἐν τῇ προσευχῇ, «*en* oración», Mt 21, 22; διδάσκειν ἐν παραβολαῖς, «enseñar *en* parábolas» (Mc 4, 2).

b) También una persona puede hacer de «instrumento»: expulsar demonios «*por medio del* príncipe» (ἐν τῷ ἄρχοντι) de los demonios, Mc 3, 22 par.; juzgar al mundo ἐν ἀνδρί, «*por medio de* un hombre», Hech 17, 31 (cf. 1 Cor 6, 2); ἁγιάζεσθαι ἐν, «ser santificado *por medio de*», 1 Cor 7, 14.

c) Algunas veces el sentido instrumental se aproxima al sentido causal: ἐν τῇ πολυλογίᾳ, «*por* su palabrería», Mt 6, 7; ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ, «*a causa de* esta palabra», Hech 7, 29; ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, «*por medio de* su vida», Rom 5, 10; ἐν τούτῳ, «por eso», Jn 16, 30. Por esta razón es también frecuente en verbos que expresan sentimientos: χαίρειν, «gozarse *de*»; εὐδοκεῖν, «complacerse *en*» (especialmente usado en la LXX); καυχᾶσθαι, «gloriarse *de* una cosa»; σκανδαλίζεσθαι, «encontrar tropiezo *en*».

5. En sentido modal para designar un estado o la manera: *en* éxtasis, Hech 11, 5; *en* tormentos, Lc 16, 23; *en medio de* mucha oposición, 1 Tes 2, 2; *en* corrupción, 1 Cor 15, 42. Con frecuencia en expresiones adverbiales: ἐν δυνάμει, «*con* poder», Mc 9, 1 y *passim*; ἐν δικαιοσύνῃ, «*con* justicia», Hech 17, 31; ἐν χαρᾷ, «*con* gozo», Rom 15, 32; ἐν κρυπτῷ, «*en* secreto» – ἐν παρρησίᾳ, «públicamente», Jn 7, 4; ἐν τάχει, «pronto», Lc 18, 8; Rom 16, 20. – Con un infinitivo sustantivado, *mientras*: ἐν τῷ τὴν χεῖρα ἐκτείνειν σε, «*mientras* extiendes tu mano», Hech 4, 30 (cf. 8, 6; Heb 8, 13).

6. Parece que algunas veces una frase con ἐν hace las veces de un simple dativo: Hech 4, 12, ningún otro nombre ha sido dado «a los hombres» (ἐν ἀνθρώποις); Rom 1, 19, se hizo manifiesto «a ellos» (ἐν αὐτοῖς) (cf. 2 Cor 4, 3); Lc 2, 14, paz «a los hombres» (ἐν ἀνθρώποις, en paralelo con θεῷ). Sin embargo, en la mayoría de los casos, la frase se puede entender también en sentido local. Sobre 1 Cor 14, 11, «*a mis ojos* un bárbaro» (ἐν ἐμοὶ βάρβαρος), cf. Sófocles, Ant 925.

7. Son construcciones hebreas (arameas) algunas expresiones como ὀμνύναι, ὁμολογεῖν ἐν, «jurar *por* alguien», «confesar su fe *en* alguien».

W. Elliger

ἐναγκαλίζομαι *enagkalizomai* tomar en brazos*

En Mc 9, 36; 10, 16 dícese de Jesús que *abrazó* a un niño o a los niños (παιδίον, παιδία).

ἐνάλιος, 2 *enalios* que vive en el mar, marino*

Sant 3, 7: ἐνάλια, *animales marinos* (en una enumeración).

ἔναντι *enanti* (adv.) en presencia de, delante de*

Este adverbio se usa como preposición impropia y se construye con genitivo. Aparece frecuentemente en la LXX, pero en el NT se encuentra únicamente en Lucas: en Lc 1, 8 dícese de Zacarías que ejercía su ministerio sacerdotal «*delante de* Dios»; en Hech 8, 21, en la crítica que Pedro hace de Simón Mago, cuyo corazón «no es recto *delante de* Dios». En Hech 7, 10 p[74] Sin al, se emplea este adverbio (en vez de ἐναντίον) para decir que Dios había concedido a José «gracia y sabiduría *delante del* Faraón».

ἐναντίον *enantion* (con genitivo) delante de, a los ojos de*

El neutro de ἐναντίος es una preposición impropia que se construye con genitivo. Si exceptuamos Mc 2, 12 C Koiné A D etc. («*a la vista de* todos»), la preposición aparece únicamente en: Lc 1, 6: «ambos eran justos *delante de* Dios»; 20, 26: «*delante del* pueblo»; 24, 19: «poderoso en obras y palabras *delante de* Dios y de todo el pueblo»; Hech 7, 10: «*delante del* Faraón»; 8, 32: «como un cordero *ante* su esquilador» (cita de Is 53, 7 LXX). Sobre el empleo adverbial (en conexión con el artículo) → τοὐναντίον.

ἐναντίος, 3 *enantios* contrario, opuesto*

En Mc 6, 48 par. Mt 14, 24 dícese del viento, que era *contrario*; en Hech 27, 4, de los vientos. En el sentido de *opuesto, hostil*, el adjetivo aparece en 1 Tes 2, 15 («*hostiles* a todos los hombres»); Hech 28, 17 («no hice nada *hostil* al pueblo»); Hech 26, 9: ἐναντία πράσσω (como Josefo, Ant XIX, 305); Mc 15, 39 ἐξ ἐναντίας (con genitivo), *enfrente* de alguien; con artículo en Tit 2, 8: ὁ ἐξ ἐναντίας, *el adversario*.

ἐνάρχομαι *enarchomai* comenzar*

En el NT, el verbo compuesto aparece únicamente en Pablo, y siempre en participio de aoristo: Gál 3, 3 (en sentido absoluto): «*habéis comenzado* en el Espíritu»; Flp 1, 6 (con acusativo): «el que *comenzó* en vosotros la obra buena».

ἔνατος, 3 *enatos* noveno*

Dícese de la hora *nona* (= las 3 de la tarde), cuando Jesús habló antes de morir (Mc 15, 33.34 par. Mt 27, 45.46 / Lc 23, 44). La hora *nona* se consideraba como tiempo de oración (Hech 3, 1; 10, 3.30; cf., a propósito, Billerbeck II, 696-702). Mt 20, 5 menciona la hora sexta y la hora *nona* como los momentos en que el dueño de la finca sale a contratar trabajadores. En Ap 21, 20 (en la enumeración de los doce pilares sobre los que se asienta la nueva Jerusalén) se dice: «*el noveno* es un topacio».

ἐνγράφω *engraphō* inscribir, grabar

Forma alternativa de → ἐγγράφω.

ἐνδεής, 2 *endeēs* pobre, necesitado*

Hech 4, 34a en un sumario: «no había entre ellos ningún necesitado (ἐνδεής τις)»; cf. vv. 32.34b.35.

ἔνδειγμα, ατος, τό *endeigma* prueba señal*

2 Tes 1, 5: la firmeza en las persecuciones y en las aflicciones «es *señal* del justo juicio de Dios de que seáis considerados dignos del reino de Dios, por el cual en verdad estáis sufriendo».

ἐνδείκνυμαι *endeiknymai* mostrar, probar, demostrar*

En el NT el verbo aparece únicamente en voz media. Las 11 veces se encuentran en las cartas. Con objeto en acusativo: Rom 2, 15: ellos *demuestran* que la obra de la ley [= los actos exigidos por la ley] están escritos (doble acusativo: ἔργον... γραπτόν); 9, 17: mi poder; v. 22: la cólera (de Dios); Ef 2, 7: la riqueza de su gracia; 1 Tim 1, 16: toda su paciencia; 2 Tim 4, 14: Alejandro «me *mostró/hizo* mucho daño»; Tit 2, 10: toda buena fidelidad; 3, 2: afabilidad hacia todas las personas; Heb 6, 11: el mismo celo. 2 Cor 8, 24: τὴν οὖν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν... εἰς αὐτοὺς ἐνδεικνύμενοι, «*mostrándoles*, pues, la prueba de vuestro amor». Heb 6, 10: «el amor que [ἧς, en vez de ἥν, por hallarse atraído el relativo] *habéis mostrado* hacia su nombre».

ἔνδειξις, εως, ἡ *endeixis* prueba, demostración*

Bibl.: E. Käsemann, *Para comprender Rom 3, 24-26*, en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 15-20; W. G. Kümmel, Πάρεσις *und* ἔνδειξις. *Ein Beitrag zum Verständnis del paulinischen Rechtfertigungslehre*, en Id., *Heilgeschehen und Heilgeschichte* (MThSt 3), Marburg 1965, 260-270; P. Stuhlmacher, *Zur neueren Exegese von Röm 3, 24-26*, en *FS Kümmel*, 315-333; D. Zeller, *Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3, 24-26*: ThPh 43 (1968) 51-80.

1. Las 4 veces que ἔνδειξις aparece en el NT, se encuentran en el «Corpus paulinum».

2. ἔνδειξις, como se ve por la conexión con → ἐνδείκνυμαι y con → ἔνδειγμα, significa *señal (clara), prueba, demostración*.

En Rom 3, 25s Pablo acentúa, sirviéndose de material de la tradición (al que pertenecía ya quizás ἔνδειξις), el carácter de poder de la justicia de Dios revelada. La doble utilización enfática de ἔνδειξις en los vv. 25s subraya la manifestación de la justicia de Dios tanto por lo que respecta al perdón de los pecados pasados como en lo que concierne al tiempo presente. En 2 Cor 8, 24, Pablo pide a la comunidad de Corinto –en una frase apocopada– que muestre *agape* hacia Tito y hacia los dos delegados (no mencionados por su nombre) y que de esta manera den prueba (ἔνδειξιν ἐνδείκνυσθαι) de la razón que tiene Pablo para gloriarse de la conducta de los corintios. Tal prueba se dará además, según el pensamiento paulino, en presencia de todas las comunidades. De esta manera la conducta aparece en el horizonte de la eclesiología paulina.

Flp 1, 28 indica que la unanimidad de la comunidad se convierte para sus adversarios (y, como indica el paralelismo incompleto, sólo para los adversarios de la comunidad) en prueba clara (ἥτις atraído a ἔνδειξις) y les hace ver inequívocamente la destrucción de que ellos van a ser objeto, y la salvación que se halla presente en esa comunidad. (ἔνδειγμα se usa de manera análoga en 2 Tes 1, 5).

H. Paulsen

ἕνδεκα *hendeka* once*

Bibl.: J. Plevnik, «*The Eleven and Those with Them» According to Luke*: CBQ 40 (1978) 205-211. Cf. más bibliografía en → δώδεκα.

ἕνδεκα aparece 5 ó 6 veces en el NT: Mt 28, 16; Lc 24, 9.33; Hech 1, 26; 2, 14 así como también Mc 16, 14. En Hech 2, 14 se piensa en el completado círculo de los Doce (después de la sustitución de Judas por Matías) sin contar a Pedro, y en los demás pasajes se piensa en el círculo de los Doce sin contar a Judas. En Mt 28, 16 y Hech 1, 26 el numeral aparece como adjetivo (en Mateo como adjetivo referido a μαθηταί; en Hechos, como referido a ἀπόστολοι; esto se halla en consonancia con la correspondiente comprensión de los → δώδεκα [4.d]). En los demás casos, el numeral aparece sustantivado.

La aparición y el significado del vocablo (especialmente en Hech 2, 14) excluye el que «los *Once*» sea «una expresión tan fija y antigua como la de los 'Doce'» (así piensa E. Lohmeyer, *Matthäus*[4] [KEK, volumen especial] 414 nota 2); lejos de eso, el número «se calcula» siempre a partir del número de los Doce. Del uso absoluto de éste se desarrolló una manera análoga de hablar de ἕνδεκα. Sin embargo, los *Once* no fueron elevados nunca a la categoría de una institución, sino que con él se hacía referencia precisamente a un número determinado. Ese número no se obtuvo por adición sino por sustracción a partir del número, claramente definido, de los Doce. Así que οἱ ἕνδεκα se comprende únicamente a partir de οἱ δώδεκα. Por este motivo, la variante textual del texto «occidental», que en 1 Cor 15, 5 sustituye δώδεκα por ἕνδεκα, no modifica el grupo al que se hace referencia; es una corrección que indica el número (correcto) en lugar de la institución (¡que se presupone como ya conocida!).

T. Holtz

ἑνδέκατος, 3 *hendekatos* undécimo*

En Mt 20, 6.9 se habla de la hora *undécima* (= las cinco de la tarde); en Ap 21, 20 (en la enumeración de los pilares sobre los que se asienta la nueva Jerusalén) se dice: «*el undécimo* un jacinto».

ἐνδέχομαι *endechomai* (aceptar)*

En Lc 13, 33 se emplea el verbo en sentido impersonal: οὐκ ἐνδέχεται, *no es posible* (seguido de acusativo con infinitivo).

ἐνδημέω *endēmeō* habitar, morar*

En el NT, el verbo aparece únicamente en sentido figurado en 2 Cor 5, 6: «Mientras *habitamos* en el cuerpo (σῶμα), estamos lejos del Señor (→ ἐκδημέω)». Por otro lado, en 5, 8 se habla también del anhelo de «emigrar (ἐκδημῆσαι) del cuerpo para ir a *habitar* junto al Señor». En 5, 9: «sea que *moremos* en el cuerpo o que estemos fuera de él (ἐκδημοῦντες)». ThWNT II, 62s; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (NTA NF 2), Münster i. W. [2]1969, 253-285; Lietzmann-Kümmel, *An die Korinther* I/II[5], *sub loco*; cf. más bibliografía *ibid.*, 223; DTNT III, 437s.

ἐνδιδύσκω *endidyskō* vestir, vestirse*

Con doble acusativo en Mc 15, 17: «*Le vistieron* con un manto de púrpura». La voz media, *vestirse*, en Lc 16, 19: «*se vestía* de púrpura y de finísimo lino»; además en Lc 8, 27 Koiné D Θ pl: «*no llevaba puesta* ropa alguna».

ἔνδικος, 2 *endikos* justo, legal*

Rom 3, 8: ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν, «cuya condenación es *justa*»; Heb 2, 2: «*justa* retribución».

ἐνδοξάζομαι *endoxazomai* ser glorificado*

2 Tes 1, 10: «cuando él venga *para ser glorificado*»; 1, 12: «a fin de que el nombre de nuestro Señor Jesús *sea glorificado* en vosotros». ThWNT II, 257s.

ἔνδοξος, 2 *endoxos* famoso, espléndido, glorioso*

En 1 Cor 4, 10 en oposición a ἄτιμος: «vosotros sois personas *honradas/distinguidas*, pero nosotros somos personas *despreciadas*». De la vestidura *espléndida*, Lc 7, 25. Dícese de la Iglesia, a la que Cristo presenta ante él *en forma gloriosa* (ἔνδοξον), Ef 5, 27. τὰ ἔνδοξα son *las acciones gloriosas* (cf. Ex 34, 10; Job 5, 9; 9, 10; 34, 24) de Jesús, por las cuales el pueblo se goza, Lc 13, 17. ThWNT II, 257s.

ἔνδυμα, ατος, τό *endyma* ropa, vestido*

Es el término preferido por Mateo para hablar del *vestido* en general (aparece 7 veces en su evangelio); por lo demás, el vocablo aparece únicamente en Lc 12, 23 (par. Mt 6, 25). En sentido propio: Mt 3, 4 (un vestido de pelo de camello); 6, 25 (el cuerpo es «más que *el vestido*»); 6, 28 (de la preocupación περὶ ἐνδύματος); 22, 11.12 (ἔνδυμα γάμου, *vestido de boda*); 28, 3 a diferencia de Marcos (del *vestido* del ángel que se apareció junto al sepulcro y que era «blanco como la nieve» [cf. 17, 2 D lat]). En sentido figurado, en 7, 15, dícese de los lobos que vienen disfrazados con *vestidos* de ovejas (ἐν ἐνδύμασιν προβάτων).

ἐνδυναμόω *endynamoō* fortalecer*

Bibl.: E. Fascher, *Dynamis*, en RAC IV, 415-458; W. Grundmann, δύναμαι κτλ., en ThWNT II, 286-318, esp. 288, 22ss, 313, 40ss.

1. De las 7 veces que aparece ἐνδυναμόω en el NT, 6 se encuentran en el «Corpus paulinum»; entre los padres apostólicos, usa el término principalmente Herm (cf. también Ign Esm 4, 2). ἐκδυναμόω, lo mismo que el verbo afín → δυναμόω, tiene el sentido de *fortalecer, confortar*; en la voz pasiva ἐνδυναμοῦσθαι significa *fortalecerse, llegar a ser fuerte*.

2. ἐνδυναμόω se usa principalmente en relación con la teología del apostolado. En Flp 4, 13, un fragmento marcado estilísticamente y en forma de diatriba, que está presidido por la idea de la *autarkeia* del apóstol (4, 11), viene a parar como punto culminante en el enunciado acerca de la fuerza del apóstol en todas las cosas, una fuerza que tiene su fundamento en la δύναμις de Cristo. Aparecen claros puntos de contacto con ideas estoicas (cf. Marco Aurelio Antonino, *In semet ipsum* I, 16, 11). Pero el elemento decisivo sigue siendo la comprensión paulina del apostolado: Cristo, como la δύναμις de Dios, da fortaleza y poder al apóstol y se halla presente al mismo tiempo en la predicación del apóstol.

Tal correlación entre el apóstol y su Señor se reafirma luego en las Pastorales. 1 Tim 1, 12 parte de la vocación al apostolado (cf. 1, 12ss) y describe a Cristo como aquel que da fuerza y poder. Esta enunciado no sólo acentúa el carácter grandioso y subyugador de la conversión de Pablo, sino también –al mismo tiempo– los dones que ha recibido por obra del Señor. 2 Tim 4, 17 muestra un contexto parecido: la descripción del abandono en que se vio el apóstol (4, 16; cf. Flp 4, 13) tiene su punto más intenso en el acentuado contraste con la ayuda y el fortalecimiento que el apóstol recibió del Señor. Por eso, en 2 Tim 2, 1 se exhorta consecuentemente a Timoteo a que llegue a ser fuerte (¡el verbo está en voz pasiva!) en la gracia de Jesucristo. ἐνδυναμοῦ marca un momento clave de la argumentación: así como Timoteo debe trasmitir lo que recibió de Pablo, así también su ἐνδυναμοῦσθαι corresponde a la conversión del apóstol.

A diferencia de ἐνδυναμόω, vemos que ἐνδυναμοῦσθαι se emplea también en otros contextos: Rom 4, 20 tiene una formulación antitética en la cual → ἐπαγγελία sigue siendo formal y materialmente el tema principal: la duda y la fortaleza, la fe y la incredulidad se hallan contrapuestas entre sí. En todo ello la fe no se entiende como la causa del fortalecimiento, sino como una definición más precisa de ese fortalecimiento. Tal conexión entre πίστις y ἐνδυναμοῦσθαι es expuesta sobre todo por Hermas (por ejemplo, Herm [v] 3, 12), pero podría constituir también el fondo

de lo que se dice en Hech 9, 22. Una referencia a la recuperación de la salud física es menos probable, a pesar de Hech 9, 19 (y de Heb 11-34). En Ef 6, 10 el verbo introduce en forma encarecida la parenesis final, pero –a diferencia de 2 Tim 2, 1– la exhortación se dirige a toda la comunidad. Ef 6, 10 está en consonancia con 3, 16 y con Col 1, 11 (→ δυναμόω); sorprende la acumulación de términos que expresan fortaleza (κράτος – ἐνδυναμοῦσθαι – ἰσχύς).

H. Paulsen

ἐνδύνω *endynō* introducirse, penetrar*

Forma alternativa de → ἐνδύω. 2 Tim 3, 6: «*introducirse* en las casas».

ἔνδυσις, εως, ἡ *endysis* acción de vestirse o ponerse algo*

En 1 Pe 3, 3 en la exhortación dirigida a las mujeres: «Vuestro adorno no sea externo... *ponerse* vestidos lujosos (ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος)».

ἐνδύω (ἐνδύνω) *endyō (endynō)* vestir*

1. Aparición del término y contenido semántico - 2. Campo referencial - 3. ἐπενδύομαι.

Bibl.: M. Bouttier, *Complexio Oppositorum: sur les Formules de I Cor. XII.13; Gal. III.26-8; Col. III, 10, 11*: NTS 23 (1976-1977) 1-19; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist* (WMANT 29), Neukirchen-Vluyn 1968, sobre todo 175-177; H. Kaiser, *Die Bedeutung des leiblichen Daseins in der paulinischen Eschatologie* I, tesis mecanografiada Heidelberg 1974, 58-61; A. Oepke, δύω κτλ., en ThWNT II, 318-321; U. Wilckens, στολή, en ThWNT VII, 687-692.

1. ἐνδύω, con el significado de *vestir, poner*, aparece 28 veces en el NT. Tan sólo en 2 Tim 3, 6 se encuentra la forma alternativa → ἐνδύνω.

2. Además del empleo literal del término (como sucede en Mt 6, 25; 22, 11; 27, 28.31; Mc 1, 6; 6, 9; 15, 20; Lc 8, 27; 12, 22; 15, 22; Hech 12, 21; Ap 1, 13; 15, 6; 19, 14; cf. → ἔνδυμα), ἐνδύω aparece en sentido figurado en textos teológicamente importantes, principalmente en los escritos paulinos y deuteropaulinos (cf., además, el texto escatológicamente importante de Lc 24, 49: ἐνδύειν τὴν δύναμιν). Pueden diferenciarse aquí tres matices; ἐνδύω se asocia con a) el bautismo y la cristología, b) la parenesis, c) la escatología. Pero se conserva la conexión interna entre todos ellos, por cuanto se pretende acentuar principalmente la novedad de la realidad comunicada por medio de Cristo.

Pablo (y las cartas deuteropaulinas) se refiere en su empleo de ἐνδύω a tópicos y motivos tradicionales; está clara principalmente la conexión con el bautismo y la parenesis bautismal. En cambio, la explicación de ἐνδύω, desde el punto de vista de la historia de la religiones, se ha mostrado difícil hasta ahora. Esto se debe principalmente a la amplia difusión del motivo del vestido y de la vestidura exterior. Pero no deben desatenderse los puntos de contacto no sólo con la tradición sapiencial y apocalíptica del judaísmo posterior al AT (cf. Brandenburger), con las ideas de Filón (Wilckens, 688, 20ss), sino también con las formas de pensamiento de los misterios (cf. M. Dibelius, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten*, en Dibelius, *Botschaft* II, 30-79) y con textos gnósticos o de tendencia gnóstica (W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen [3]1969, 246-261, 377-382). Quedan puntos oscuros (véanse las observaciones críticas de P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen 1975, 104-124); habrá que preguntarse si la explicación basada en la historia de las religiones no debiera tomar más intensamente como punto de partida de sus reflexiones el uso diferenciado que se hace de ἐνδύω en el NT.

a) Gál 3, 27 prueba que ἐνδύω, para Pablo, pertenece al contexto del bautismo y significa vestirse del *Kyrios*. Esto implica, según 3, 28s, la incorporación al σῶμα Χριστοῦ y la presencia de la nueva creación. Rom 13, 14 exhorta entonces parenéticamente a que semejante incorporación sea la tarea constante de los cristianos (estableciendo una contraposición entre el indicativo y el imperativo). Cuando Col 3, 10 / Ef 4, 24 hablan de vestirse del «hombre nuevo», se conserva también entonces la conexión con el bautismo. Tal

vestirse se efectúa según la → εἰκών del Creador, es decir, según Cristo mismo. Ahora bien, a pesar de la estrecha asociación, no existe identidad entre Cristo y ese hombre nuevo; se mantiene la diferencia (cf. Col 3, 10). Nuevamente predomina el interés parenético. Como se deduce de 2 Cor 4, 16, se trata de la realización del hombre nuevo (del hombre hecho a imagen de Cristo) creado en el bautismo.

b) Por tanto, ἐνδύω se usa lógicamente en enunciados que son específicamente parenéticos. Así sucede en la exhortación a ponerse la armadura espiritual (1 Tes 5, 8; Ef 6, 11.14, donde se utiliza una imagen tradicional), y lo vemos también en Rom 13, 12 y Col 3, 12). Nuevamente se trata de la realización de lo que sucedió ya en el bautismo, lo cual se interpreta según la dialéctica entre el indicativo y el imperativo.

c) ἐνδύω adquiere de este modo un marcado carácter escatológico, como se ve por 1 Cor 15, 53s. Se escucha aún la imagen del vestido: sobre la antigua vestidura se reviste uno de la nueva vestidura, la muerte es «devorada» por la vida. Como lo prueba el motivo de la trasformación (15, 52), la identidad del creyente en semejante existencia escatológica sigue siendo fundamental. Pablo lo explica en 2 Cor 5, 1-5, utilizando el material tradicional (→ 3).

3. **ἐπενδύομαι** *vestirse* (o ponerse algo encima)*. El *revestirse* futuro con el σῶμα πνευματικόν (1 Cor 15, 44) se describe en 2 Cor 5, 2 como ἐπενδύσασθαι. El uso del verbo compuesto no es casual. Indica que en el bautismo tuvo ya lugar un ἐνδύσασθαι (5, 4). Por tanto, Pablo no ve la muerte como un estado de desnudez (deseable; así en los paralelos que se dan en la historia de las religiones) (cf. ἐκδύσασθαι, 5, 4). Sino que es, como el entrar en la οἰκοδομή celestial, un ἐπενδύσασθαι que no suprime el comienzo que tuvo lugar ya en el bautismo (5, 5).

H. Paulsen

ἐνδώμησις, εως, ἡ *endōmēsis* estructura interior, material (de construcción)*

En Ap 21, 18 dícese de la nueva Jerusalén: ἡ ἐνδώμησις τοῦ τείχους αὐτῆς, ἴασπις, «*el material* (de construcción) de sus muros (es de) jaspe».

ἐνέδρα, ας, ἡ *enedra* emboscada, golpe de mano*

En Hech 23, 16; 25, 3 dícese de un planeado *golpe de mano* contra Pablo (cf. 23, 21).

ἐνεδρεύω *enedreuō* acechar, tramar*

Lc 11, 54: los escribas y fariseos «le *acechaban* (αὐτόν)»; Hech 23, 21: cuarenta hombres «le *acechan* (αὐτόν, a Pablo)» para matarlo.

ἔνεδρον, ου, τό *enedron* emboscada, golpe de mano

En Hech 23, 16 v.l. en vez del clásico → ἐνέδρα.

ἐνειλέω *eneileō* envolver*

Mc 15, 46: José de Arimatea *envolvió* en la sábana el cadáver de Jesús antes de depositarlo en el sepulcro.

ἔνειμι *eneimi* estar dentro*

Lc 11, 41: τὰ ἐνόντα, *lo de dentro* (Tucídides IV, 57, 3; PapTebt II, 414, 20; Josefo, Bell VI, 183): «¡Dad limosna *de vuestro interior!*».

ἕνεκα (ἕνεκεν, εἵνεκεν) *heneka (heneken, heineken)* (con genitivo) a causa de, por motivo de*

ἕνεκα es una preposición impropia que rige genitivo. Además de la forma ática ἕνεκα (Mt 19, 5; Lc 6, 22; Hech 19, 32; 26, 21), se hizo más corriente la forma ἕνεκεν a partir del siglo III a.C. (por ejemplo, en la LXX y en Aristóteles) y es la que predomina en el NT: Mt 5, 10.11; 10, 18.39; 16, 25; 19, 29; Mc 8, 35; 10, 7.29 (bis); 13, 9; Lc 9, 24; 18, 29; 21, 12; Hech 28, 20; Rom 8, 36; 14, 20; 2 Cor 7, 12 (ter). La forma εἵνεκεν (Blaß-Debrunner § 30, 3) se halla también atestiguada (Lc 4, 18; 2 Cor 3, 10). Claro que el decidir en qué pasajes aparece cada una de estas tres formas es algo que está sujeto a cierta incertidumbre por las divergencias que existen en la tradición textual (sobre todo en Mt 19, 5.29; Lc 4, 18 [Is 61, 1]; 18, 29; Hech 19, 32; 28, 20; Rom 8, 36; 2 Cor 3, 10; 7, 12 [ter]).

ἕνεκεν τούτου, *por eso* (Mt 10, 7 par. Mt 19, 5); ἕνεκα τούτων (Hech 26, 21); con el pronombre relativo: οὗ εἵνεκεν (Lc 4, 18); ἕνεκεν τοῦ φανερωθῆναι, «*a fin de que* se manifestara» (2 Cor 7, 12); τίνος ἕνεκα;, *¿por qué?* (Hech 19, 32). Blaß-Debrunner § 216, 1.

ἐνενήκοντα *enenēkonta* noventa*

Mt 18, 12.13 par. Lc 15, 4.7. En los cuatro lugares aparece ἐνενήκοντα ἐννέα, *noventa* y nueve, referido a 99 ovejas o a 99 justos.

ἐνεός, 3 *eneos* atónito, mudo*

Hech 9, 7: «los hombres... se detuvieron *atónitos*».

ἐνέργεια, ας, ἡ *energeia* eficacia, poder actuante

→ ἐνεργέω 3.

ἐνεργέω *energeō* obrar*

1. Aparición y significado - 2. Campo referencial - 3. ἐνέργεια - 4. ἐνέργημα - 5. ἐνεργής.

Bibl.: G. Bertram, ἔργον κτλ., en ThWNT II, 631-653, sobre todo 649ss; K. W. Clark, *The Gentile Bias and Other Essays*, Leiden 1980, 183-191; E. Fascher, *Energeia*, en RAC V, 4-51; E. Gräßer, *Hebr* I (EKK), Neukirchen-Vluyn 1990, 230-232.

1. ἐνεργέω aparece 12 veces en el NT, con el significado de *obrar, poner por obra*. Hay que distinguir de él el intransitivo ἐνεργέομαι, *mostrarse eficaz* (que aparece 9 veces).

2. Mientras que Mc 6, 14 par. Mt 14, 2 habla todavía –en el marco de las concepciones demonológicas– de que en Jesús seguían actuando las δυνάμεις del Bautista ejecutado, vemos que ἐνεργέω adquiere un marcado sentido teológico principalmente en los escritos paulinos y deuteropaulinos. Esto sucede también en Flp 2, 13, cuando ἐνεργέω se refiere a acciones humanas (pero cf. la conexión con el enunciado precedente, cf. *infra*), y en Ef 2, 2, cuando el verbo en participio, que determina al πνεῦμα que va en aposición, se refiere a la actividad del «príncipe del poder del aire».

1 Cor 12, 4-6 es especialmente importante para una prominente afirmación teológica: en una serie triádica que se mueve hacia un clímax, vemos que χαρίσματα - διακονίαι - ἐνεργήματα se ponen en correlación con πνεῦμα - κύριος - θεός. Esta unidad aparece estilizada retóricamente de manera especial, en todo lo cual se acentúa adicionalmente ὁ θεός, como tercer miembro, por la predicación divina (seguramente tradicional) que se hace mediante ἐνεργῶν (v. 6). Este predicado habla de la omnipotencia (obsérvese τὰ πάντα): ἐνεργέω designa a Dios como al que actúa en todas las cosas. Que la relación entre ἐνεργέω y Dios no debe concebirse demasiado estrictamente, lo vemos por 12, 11, donde ἐνεργέω se halla en relación con πνεῦμα. Esta conexión con πνεῦμα se deriva, por un lado, del papel dominante que adquiere πνεῦμα a partir de 12, 7ss y, por el otro lado, del hecho de que en el πνεῦμα se manifiesta no sólo el Señor, sino también Dios mismo.

En una manera no diferente de la que vemos en 1 Cor 12, 6, se enuncia en otras partes que Dios es el sujeto de esta actividad que lo abarca todo: en Gál 2, 8 (bis) como Aquel que actúa en los apóstoles (recurriéndose quizás a

un texto auténtico de la reunión tenida en Jerusalén), en 3, 5 como Aquel que produce en la comunidad δυνάμεις, en Flp 2, 13 (bis) como Aquel que obra propiamente el querer y el hacer humanos, y en Ef 1, 11 en asociación típica con los enunciados de τὰ πάντα. Ef 1, 20 es especialmente característico: el ἐνεργεῖν de Dios es interpretado cristológicamente; esta interpretación se relaciona con la resurrección de Cristo, con el hecho de someter a él los poderes, y con el de constituirle como Cabeza de la Iglesia (1, 22).

El intransitivo ἐνεργέομαι se halla menos fijado que ἐνεργέω. Es muy significativo que el verbo intransitivo no se refiera directamente a Dios. El sujeto de la acción verbal puede variar. Por un lado, ἐνεργέομαι se asocia con los poderes hostiles a Dios que esclavizan al hombre y actúan en él: así se afirma en Rom 7, 5 de las pasiones de la ἁμαρτία; en 2 Cor 4, 12, del poder de la muerte, y en 2 Tes 2, 7, del misterio de la ἀνομία. Por otro lado, en una faceta positiva, el sujeto del verbo puede ser el λόγος θεοῦ (1 Tes 2, 13; cf. 1 Cor 16, 9; Heb 4, 12), la παράκλησις (2 Cor 1, 6; sobre la crítica textual cf. R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 29s), la πίστις que actúa en el amor (Gál 5, 6), la ἐνέργεια como poder de Dios (Col 1, 29), y finalmente –en los escritos no paulinos– la oración (Sant 5, 16).

3. **ἐνέργεια*** en el sentido de *eficacia, poder actuante*, aparece 8 veces en el NT (cf. Fascher sobre el uso diferente, más conceptuoso, de ἐνέργεια en la literatura helenística); este término queda sorprendentemente relegado a segundo plano en comparación con el campo léxico de δύναμις, con el que tiene estrechos contactos. Es significativo que el término aparezca tan sólo en el sector de los textos paulinos y deuteropaulinos. Flp 3, 21, recogiendo un fragmento tradicional (3, 20s), ofrece una formulación cristológica: Cristo, como el σωτήρ, adquiere el poder de someter a sí todas las cosas. En Ef 1, 19; 3, 7; 4, 16; Col 1, 29; 2, 12, el uso de ἐνέργεια puede considerarse uniforme: es característica tanto la asociación con κατά (excepción: Col 2, 12) como también la proximidad a las demás expresiones de fortaleza y poder (¡sobre todo en Ef 1, 19!), lo cual apenas permite una clara diferenciación entre ellas. Además del uso referido a Dios (Col 1, 29) y de la utilización en el contexto de las ideas sobre el σῶμα Χριστοῦ (Ef 4, 16), el término se usa especialmente para referirse al poder de resucitar de entre los muertos (Ef 1, 19; Col 2, 12; y seguramente también Ef 3, 7). En 2 Tes 2, 9.11 (→ también 2), el término acentúa el poder demoníaco de Satanás y de la πλάνη originada por él.

4. **ἐνέργημα** *poder (activo)** no aparece en el NT sino en 1 Cor 12, 6.10. En ambos versículos, el significado del término se acerca al de χαρίσματα; en 12, 6 el sentido es casi el mismo, mientras que en 12, 10 el término acentúa más intensamente la relación con las δυνάμεις (cf. de manera especial 2 Cor 12, 12).

5. **ἐνεργής** *eficaz, activo** sirve en 1 Cor 16, 9 para esclarecer la situación misionera. Cuando aparece en la imagen de la puerta abierta (cf. 2 Cor 2, 12), ἐνεργής se orienta principalmente a la cosa representada por la imagen y rompe, por tanto, el marco de la misma: hay que acentuar la posibilidad de una proclamación abierta y clara (cf. 1 Tes 2, 13). Flm 6 recuerda esencialmente a Gál 5, 6 (→ 2): la comunidad de la fe demuestra ser eficaz por su conocimiento de todo lo que es bueno (para la interpretación del sentido cf. también P. Stuhlmacher, *Philemon* [EKK], 33s). Finalmente, en Heb 4, 12 ἐνεργής se emplea junto con el predicado –igualmente tradicional– ζῶν para expresar sentenciosamente la importancia del λόγος τοῦ θεοῦ.

H. Paulsen

ἐνέργημα, ατος, τό, *energēma* poder (activo), actuación del poder
→ ἐνεργέω 4.

ἐνεργής, 2 *energēs* eficaz
→ ἐνεργέω 5.

ἐνευλογέω *eneulogeō* bendecir*

Hech 3, 25: «en tu descendencia *serán bendecidas...*» (Gén 22, 18 LXX); Gál 3, 8: «En ti *serán bendecidas* todas las naciones» (Gén 12, 3; 22, 18 LXX). La palabra clave ἐνευλογηθήσονται, que aparece en las dos citas efectuadas por el NT, se halla en los dos pasajes del AT citados. Por eso, en Hech 3, 25, la variante textual εὐλογηθήσονται (B A*) debe preferirse por ser la lectura más difícil; cf. T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, Berlin 1968, 71-76; ThWNT II, 762s.

ἐνέχω *enechō* tener rencor contra; en voz pasiva, estar sujeto a*

Mc 6, 19: Herodías *guardaba rencor* a Juan el Bautista. Lc 11, 53: δεινῶς ἐνέχειν, *ser muy hostil*, dícese de los adversarios de Jesús. Gál 5, 1: «¡y *no os sometáis* de nuevo al yugo de la esclavitud!» (presente de imperativo de la voz pasiva: ἐνέχεσθε). ThWNT II, 828.

ἐνθάδε *enthade* (adv.) aquí, hacia aquí*

En el NT, aparece únicamente en Lucas/Hechos (6 veces) y en Juan (2 veces). En el sentido de *hacia aquí* en Jn 4, 15.16; Hech 25, 17; en el sentido de *aquí* en Lc 24, 41; Hech 10, 18; 16, 28; 17, 6; 25, 24.

ἔνθεν *enthen* (adv.) de aquí, de este lugar*

Mt 17, 20: Diréis a este monte: «¡Desplázate *de aquí* hasta allá (ἐκεῖ)!»; Lc 16, 26: «los que quieran pasar *de aquí* a vosotros».

ἐνθυμέομαι *enthymeomai* reflexionar, considerar*

Mt 1, 20; 9, 4; Hech 10, 19 v.l. (en vez de διενθυμέομαι). ThWNT III, 172.

ἐνθύμησις, εως, ἡ *enthymēsis* pensamiento, reflexión*

En el NT ἐνθύμησις designa siempre la condición de lo impíamente maligno y necio. Mt 9, 4 y 12, 25: Jesús conoce «los *pensamientos* de ellos»; Hech 17, 29: ἐνθύμησις ἀνθρώπου, el *pensamiento*, la *reflexión* de una persona, la *consideración* humana; en Heb 4, 12 dícese de la palabra de Dios que es «juez *de los pensamientos* y de las intenciones (ἐννοιῶν) del corazón». ThWNT III, 172s.

ἔνι *eni* hay*

ἔνι aparece en lugar de ἔνεστιν (Blaß-Debrunner § 98). En el NT, siempre acompañado de la negación: οὐκ ἔνι, *no hay* (1 Cor 6, 5; Gál 3, 28 (ter); Col 3, 11; Sant 1, 17.

ἐνιαυτός, οῦ, ὁ *eniautos* año*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Liddell-Scott, *s.v.*; Pape, *Wörterbuch*, *s.v.*

1. En el griego clásico ἐνιαυτός se usa generalmente para referirse a cualquier período cíclico fijo de tiempo (según Platón, el término se deriva de ἐν ἑαυτῷ), a diferencia de ἔτος, «año», que se refiere a una unidad de tiempo más breve. En el griego de la Koiné usado en el NT, esta distinción se había perdido en buena parte.

2. Por lo general, ἐνιαυτός se usa en el NT como un término neutro para referirse al tiempo. Jn 11, 49(.51); 18, 13 hace referencia a un período fijo de un año: «Caifás, sumo sacerdote de aquel *año*». - Un período definido (¿quizás más largo?) de tiempo para indicar la

residencia en una ciudad, se expresa por medio de ἐνιαυτός (en acusativo) en Hech 11, 26; 18, 11; Sant 4, 13. En Hechos se hace referencia con este término a un período de actividad misionera; en Santiago se piensa en un período indefinidamente largo de tiempo (en contraposición al siguiente día).

3. En *Hebreos* se emplean indicaciones de tiempo para referirse a actividades rituales del culto. Heb 10, 1.3 habla del sacrificio anual de animales dispuesto por la ley del antiguo pacto. Se acentúa lo insuficientes que eran tales sacrificios. Más aún, en vista del nuevo sacrificio de Jesús, el sacrificio anual de animales no tiene ya ningún sentido, porque no conduce a la perfección, sino que lleva –a lo sumo– al recuerdo anual de los pecados, lleno de resignación. Heb 9, 7.25 hace referencia a la ordenanza del antiguo pacto de que únicamente el sumo sacerdote podía entrar, una sola vez al año, en el lugar santísimo (Ex 30, 10; Lev 16, 2-28: Aarón); también esta práctica quedó superada en Jesús, quien logró una redención definitiva en su manifestación única –al fin de los tiempos– por medio de su sacrificio «perfecto».

4. ἐνιαυτός tiene importancia histórico-salvífica en Lc 4, 19. Jesús lee en la sinagoga de Nazaret el pasaje de Is 61, 1s y se aplica a sí mismo el pasaje bíblico leído: «Hoy se ha cumplido esta Escritura en vuestros oídos» (v. 21). Ha comenzado el año de gracia «aceptable» (δεκτός) para Yahvé, el «año jubilar» de la liberación (Lev 25, 10 LXX), el tiempo del establecimiento del reino de Dios, es decir, según los períodos que Lucas establece en la historia de la salvación (el tiempo del antiguo pacto –el centro del tiempo– el tiempo de la Iglesia), el tiempo libre de Satanás, el tiempo de Jesús. Es significativo que la cita, en Lucas, se interrumpa antes del anuncio de la venganza de Dios (Is 61, 2b): el Mesías Jesús es el que trae la salvación, no el mensajero que anuncia el juicio.

ἐνιαυτός en Sant 5, 17 tiene carácter de historia de la perdición: para asentar firmemente el poder de la oración, se hace referencia al milagro de Elías relatado en 1 Re 17, 1; 18, 1. Por la palabra del profeta se produce una señal de castigo: no llueve durante tres años (cf. también Lc 4, 25; Ap 11, 6). El período de tres años y medio no está documentado en el AT, sino que tiene su origen seguramente en las tradiciones del judaísmo temprano. Desde Dan 7, 25 (Ap 11, 2; 12, 14), los períodos de tres años y medio se consideran como tiempo de persecución y de calamidades.

De manera parecida en Ap 9, 15: al sexto toque de la trompeta, se desatan los cuatro ángeles atados junto al Eufrates (se hace referencia probablemente al reino de los partos), que «habían sido preparados para la hora y el día y el mes y el *año*», es decir, para el gran día de la ira (Ap 6, 17); aquí se enlaza con tradiciones apocalípticas acerca del «día de Yahvé» (cf. Jl 2, 1-11; 3, 1-4; 4, 15-17; Am 5, 18-20).

5. En Gál 4, 10 Pablo advierte a la comunidad contra una recaída en la esclavización a los vanos «poderes del mundo». Se refiere en concreto a una «piedad del calendario». Denuncia, por un lado, un culto astrológico supersticioso que resultaba atractivo para los cristianos gentiles, y, por otro lado, denuncia también una observancia judía legalista de los tiempos. De esta manera sitúa al judaísmo al mismo nivel que el paganismo. Al apóstol lo que le interesa supremamente es la pureza de la piedad cristiana.

R. Kratz

ἐνίστημι *enistēmi* ser inminente; en pretérito: estar presente*

2 Tes 2, 2: «el día del Señor *está aquí* (ἐνέστηκεν)». Heb 9, 9: ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς, el *tiempo presente*; Gál 1, 4: ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς, *el tiempo presente del mundo*. Por contraposición a lo futuro (μέλλοντα) se halla ἐνεστῶτα, *lo presente*, en Rom 8, 38 y 1 Cor 3, 22. En el sentido de *inminente* en 1 Cor 7, 26: «la *inminente* aflicción», y probablemente también en 2 Tim 3, 1: «en los últimos días *vendrán* tiempos malos». ThWNT II, 540; A. M. G. Stephenson: StEv IV (1968) 442-451.

ἐνισχύω *enischyō* (en sentido intransitivo) recobrar fuerzas; (en sentido transitivo) fortalecer*

Lc 22, 43: un ángel del cielo «que le confortaba»; Hech 9, 19: «tomó alimentos y *cobró fuerzas*».

ἐνκ- → ἐγκ-.

ἐννέα *ennea* nueve*

Lc 17, 17: «Pero ¿dónde están *los nueve?*». En los demás lugares: Mt 18, 12.13 par. Lc 15, 4.7 siempre → ἐνενήκοντα ἐννέα, *noventa y nueve*.

ἐννεύω *enneuō* hacer una señal (con la cabeza), preguntar por

Lc 1, 62: «Entonces *preguntaron por señas* a su padre...».

ἔννοια, ας, ἡ *ennoia* pensamiento, sentimiento, intención*

Heb 4, 12: la palabra de Dios es «juez de los pensamientos y de las *intenciones* (ἐννοιῶν) del corazón»; 1 Pe 4, 1: «también vosotros debéis armaros con los mismos sentimientos» (como Cristo en sus padecimientos). ThWNT IV, 966-968.

ἔννομος, 2 *ennomos* legal (previsto por la ley), sometido a la ley*

Bibl.: C. H. Dodd, ΕΝΝΟΜΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, en *FS de Zwaan*, 96-110; G. Friedrich, *Das Gesetz des Glaubens Rom 3, 27*, en Id., *Auf das Wort kommt es an. Gesammelte Aufsatze*, Göttingen 1978, 107-122, esp. 112s; W. Gutbrot, ἔννομος, en ThWNT IV, 1080.

1. En el NT, el adjetivo aparece únicamente en Hech 19, 39 y 1 Cor 9, 21; encontramos además el adverbio ἐννόμως como v.l. en Rom 2, 12 en lugar de ἐν νόμῳ, y por cierto en contraposición a ἀνόμως, lo mismo que en 1 Cor 9, 21. Los pocos testimonios que hallamos en la LXX (Eclesiástico, prólogo; 14, 36 [adv.]; Prov 31, 25 [adv.]) se refieren a la conducta que se ajusta a la ley de Dios. Fuera de los escritos bíblicos, ἔννομος significa en general «reglamentado por la ley» y, por tanto, «justo, acorde con el orden jurídico», por ejemplo, en Platón, Leg 921c; Resp 424e. ἔννομος con genitivo (como en 1 Cor 9, 21) aparece también, por ejemplo, en Sófocles, Ant 369.

2. En Hech 19, 39 la expresión ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ (cf. SIG II 672, 37) se refiere a la propuesta hecha por el secretario municipal de la ciudad de Efeso en el sentido de que el litigio entre Demetrio y Pablo se tratara «*de manera acorde con las leyes* (no en forma tumultuaria) en la asamblea de la ciudad», porque no tenía por objeto las usuales demandas por daños, con arreglo a las leyes civiles (v. 38). Lo contrario de todo ello es el «alboroto» (συστροφή, v. 38) promovido espontáneamente por Demetrio. Según informa Crisóstomo (*Hom.* 42, 2), la asamblea ordinaria de la ciudad se celebraba tres veces al mes.

3. En 1 Cor 9, 19-23 Pablo expone apologéticamente la libertad de su apostolado determinado por la cruz. Para los judíos él se hizo «como uno que está bajo la ley» (ὡς ὑπὸ νόμον, v. 20), y para los que están sin ley, él se hizo «como alguien sin ley» (ὡς ἄνομος, v. 21) μὴ ὢν ἄννομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, «aunque no estoy desligado de la ley de Dios, sino que *me hallo bajo la ley* de Cristo». Los genitivos θεοῦ y Χριστοῦ están determinados por el νόμος que se contiene en ambos adjetivos (cf. Blaß-Debrunner § 182, nota 4). Por consiguiente, la fe en Cristo libera al apóstol de «hallarse bajo la ley (judía)», pero no lo desliga por ello, ni mucho menos, de las exigencias de la ley de Dios. Lejos de eso, esas exigencias llegan a él de manera definitiva como exigencias de Cristo. Por eso, Pablo es judío para los judíos, y puede hacerse gentil para los gentiles, de tal manera que

ni los gentiles tengan que ser puestos bajo la ley ni los judíos deban ser desligados violentamente de la ley. En ello se confirma la libertad de Pablo para obedecer únicamente al encargo de Cristo. Por tanto, νόμος «se usa en sentido impropio en ἔννομος» (H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*). Pablo nos ofrece con estos términos un juego de palabras, es decir, una formulación paralela al término ἄνομος, usado con más frecuencia (cf. Friedrich, 114: «formulación ingeniosa»; cf. también νόμος πίστεως, Rom 3, 27; νόμος τοῦ πνεύματος, 8, 2; νόμος τοῦ Χριστοῦ, Gál 6, 2). No se contrapone una «ley de Cristo» a la ley judía, sino que la fórmula nos hace ver claramente que aquel que está ligado al encargo de Cristo, sea judío o gentil, no vive bajo la ley ni tampoco está desligado de la ley, sino que se ajusta verdaderamente a las exigencias de la ley de Dios (en contra de Dodd).

H. Balz

ἔννυχα *ennycha* (adv.) de noche*

El acusativo plural neutro del adjetivo ἔννυχος, -ον, «nocturno», se emplea como adverbio con el significado de *durante la noche*: Mc 1, 35: πρωῒ ἔννυχα λίαν, «muy de madrugada, *antes del amanecer*».

ἐνοικέω *enoikeō* habitar en/entre*

Bibl.: O. Michel, οἶκος κτλ., en ThWNT V, 122-161.

1. ἐνοικέω designa en la LXX la habitación o asentamiento de las personas en la tierra, en el campo, en las montañas o en las ciudades, y al mismo tiempo la posesión de esos lugares. Y, así, el participio οἱ ἐνοικοῦντες es el término acuñado para designar a los «habitantes» o «moradores». Nunca se menciona a Dios como sujeto de ese verbo. En cambio, es completamente distinta la manera de hablar del NT. Aquí el hombre no es nunca sujeto, pero sí lo es el pecado (Rom 7, 17), el Espíritu de Dios (Rom 8, 11; 2 Tim 1, 14), la palabra de Cristo (Col 3, 16), Dios (2 Cor 6, 16) o la fe (2 Tim 1, 5). Y el hombre mismo o la comunidad (2 Cor 6, 16; Col 3, 16) se convierten en el objeto de la acción verbal, en el espacio en que se habita.

2. En Rom 7, 17 Pablo recoge la idea antigua y muy difundida, según la cual poderes extraños escogen al hombre como morada y pretenden dominarle. El cuerpo del hombre se convierte en la «casa» o «templo» de demonios (→ δαιμόνιον, → οἰκέω, → κατοικέω; cf. Mt 12, 45 par.; Billerbeck III, 239; Michel, 128). Por ejemplo, según TestNef 8, 6, el demonio habita en el pecador «como en su propio receptáculo». Lo decisivo en todo ello es que ese poder posee constantemente al hombre, lo domina y lo tiene bajo su poder. Y, así, el pecado, según Rom 7, 17, no sólo controla las acciones del hombre (de esta manera piensa C. K. Barrett, *Romans* [BNTC], *sub loco*), sino que además actúa en lugar de la persona (7, 18) y en contra de su voluntad expresa (8, 20). El pecado obliga a la persona a hacer lo que ella no quiere, y la impulsa a la perdición. Tan sólo el Espíritu de Dios es capaz de redimir totalmente de esos poderes que producen la muerte (Rom 7, 2ss). Cuando el Espíritu de Dios pone su morada en una persona (8, 11), entonces la posee totalmente y reorienta toda su vida. Al mismo tiempo, el Espíritu establece una íntima relación con Cristo (8, 9ss), y es el garante de la resurrección (8, 11). La idea de que Dios mora en una persona aparece por primera vez en Filón. El designa, por ejemplo, al alma como «casa de Dios» (Som I, 149).

Cuando Col 3, 16, en paralelo con la exhortación «la paz de Cristo reine en vosotros corazones» (v. 15), pide encarecidamente: ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως, ello quiere decir que la comunidad debe dar al mensaje cristiano el espacio que le corresponde y debe dejarse influir por él, de tal manera que la palabra de Cristo pueda desplegar su eficacia y su poder y obre en la comunidad una conducta que sea acorde con todo ello. Asimismo, la fe que habita en una persona, debe desarrollarse incesantemente (2 Tim 1, 5s) y determinar la vida del creyente. Para que pueda conservar la tradición paulina contra los falsos maestros, Dios concede fuerza a Timoteo –ministro de la Iglesia– por medio de su Espíritu, que le fue comunicado en la ordenación por medio de la imposición de las manos, y que ahora *habita* en él (2 Tim 1, 14).

2 Cor 6, 16, con una cita combinada de Ez 37, 27 y Lev 26, 12, quiere demostrar que la comunidad es el templo en el que Dios *habita* (en la LXX se emplea el verbo κατασκηνόω) y anda. Aquí se recoge la idea del AT según la cual Dios puede habitar en el templo terreno. Y esta idea se aplica a la comunidad, que es templo de Dios (cf. 1 Cor 3, 16s).

R. Dabelstein

ἐνορκίζω *enorkizō* conjurar, encargar solemnemente*

1 Tes 5, 27: «*Os encargo solemnemente* por el Señor (τὸν κύριον)...» seguido de infinitivo completivo. ThWNT V, 465.

ἑνότης, ητος, ἡ *henotēs* unidad*

Bibl.: K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Göttingen 1973, 40-78; S. Hanson, *The Unity of the Church in the NT*, Uppsala 1946, 148-155; Käsemann, *Versuche* I, 284-287, 288-292; E. Stauffer, εἷς, en ThWNT II, 432-440, esp. 438; A. Vanhoye, *L'épître aux Ephésiens et l'épître aux Hébreux*: Bib 59 (1978) 198-230, sobre todo 207-208.

En el NT ἑνότης aparece tan sólo 2 veces: Ef 4, 3.13; la v.l. en Col 3, 14 es totalmente secundaria. ἑνότης es una palabra clave muy usada por Ignacio de Antioquía (por ejemplo, IgnEf 4, 2; 5, 1; 14, 1; IgnFil 2, 2; 3, 2; 5, 2; 8, 1; 9, 1).

En la sección parenética Ef 4, 1-16, ἑνότης, juntamente con las expresiones εἷς, οἱ πάντες y σῶμα, acentúa la necesaria unidad (probablemente amenazada) de la Iglesia (4, 1-6.12-16), la cual, a pesar de su unidad, contiene diversidad de ministerios (4, 7-11): «En ningún pasaje del NT se acumulan tanto las fórmulas de la unidad como al principio de la parte parenética de nuestra carta» (J. Gnilka, *Epheserbrief* [HThK], 145).

«Esforzaos por conservar *la unidad* del Espíritu por medio del vínculo de la paz» (4, 3). El v. 3 concluye una extensa sentencia parenética introducida por παρακαλῶ (vv. 1-3), y constituye su punto culminante. El Espíritu Santo es quien obra esa unidad (τοῦ πνεύματος es genitivo que desempeña la función de sujeto; pero sería posible otra traducción: unidad «espiritual»). La unidad existe ya, pero debe conservarse; puede perderse. El vínculo de la paz, es decir, el vínculo que consiste en la paz, produce la unidad. En los vv. 4-6, hay siete expresiones con εἷς que describen en qué consiste la unidad.

«Hasta que todos lleguemos a la *unidad* de la fe y al conocimiento del Hijo de Dios...» (4, 13). Esta parte del versículo es introducida por μέχρι, que expresa no sólo el aspecto temporal sino también la meta u objetivo. Juntamente con las otras dos frases que en el v. 13 enuncian la finalidad –¿se hallarán las tres en el mismo plano?– señala cuál es la meta final hacia la que los diversos ministerios deben conducir. La unidad se describe aquí como un ideal al que debe aspirarse. Consiste en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios, o nace de ellos. Por medio de esta cualificación se ve claramente que el autor piensa nuevamente en algo que los creyentes ya poseen. Pero deben ahondar en ello; pueden crecer en ello y acrecentarlo por medio de su propio esfuerzo.

J. Lambrecht

ἐνοχλέω *enochleō* atormentar, molestar*

Lc 6, 18: «*Los que eran atormentados* por espíritus inmundos (οἱ ἐνοχλούμενοι ἀπό...)». En Heb 12, 15 el verbo se emplea en sentido absoluto: *causar dificultades*.

ἔνοχος, 2 *enochos* culpable, sujeto a*

Bibl.: H. Hanse, ἐνέχω, ἔνοχος, en ThWNT II, 828; R. Pesch, *Das Markusevangelium* I (HThK), Freiburg i. Br.,1976-1977, 209-221; II, 439-441; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD), Göttingen 1973, 68-72; F. Thiele, ἔνοχος, en DTNT I, 387.

1. ἔνοχος, por derivarse etimológicamente de ἐνέχομαι, tiene el significado básico de *estar aferrado a algo*, y –en sentido figurado– de estar *sometido, expuesto* a algo, *caído* en algo; casi siempre se emplea como término forense: *culpable, reo*. El vocablo se construye con genitivo y dativo, indicando el genitivo la culpa o el delito (Mc 14, 64 par. Mt 26, 66), el objeto contra el que uno ha delinquido (Sant 2, 10; 1 Cor 11, 27), o el castigo (Mc 3, 29); el dativo indica cuál es el tribunal que ha de juzgar (Mt 5, 22).

2. El único pasaje del NT en el que ἔνοχος no aparece en sentido forense ni en sentido figurado, es *Hebreos 2, 15*. Claro que también en este caso ἔνοχος, por el contexto, tiene una denotación negativa (*«sujeto* a esclavitud»); la servidumbre brota del temor a la muerte. Pero Jesús ha quebrantado el poder de la muerte, cuyo señor es el diablo. Y lo ha hecho haciéndose semejante a los hombres y pasando por los padecimientos y la muerte. Por la muerte sacrificial de Jesús, que es el Sumo Sacerdote, quedó definitivamente vencido el poder de Satanás, y la humanidad quedo redimida.

3. ἔνοχος se usa frecuentísimamente en sentido forense. En *Mc 16, 64 par. Mt 26, 66*, en el proceso ante el sumo sacerdote, se acusa a Jesús de blasfemia contra Dios (se ajusta a esta acusación el gesto de desgarrar las vestiduras). A la blasfemia le corresponde la pena de muerte, según Lev 24, 10-16; Núm 15, 30s. Por tanto, los miembros del Consejo, amparándose en la ley, pueden juzgar y condenar a Jesús como reo de la pena capital. La decisión del sanedrín debe entenderse en el sentido de una convicción de culpa, no en el de una sentencia que deba ser ejecutada (cf. 15, 1). La ejecución queda reservada para Pilato, porque es evidente que a los judíos se les había privado de la ejecución de sentencias capitales. – Cuando el relato se traslada del «mundo narrativo» de Marcos al «mundo descrito» por Mateo, vemos que la versión de Mateo adquiere más intensa estilización que la versión de Marcos, la cual informa sobre más detalles, que se basan seguramente en datos históricos.

4. ἔνοχος seguido por el dativo aparece únicamente en *Mt 5, 21s* para indicar el tribunal que debe juzgar. En la antítesis (5, 21a [b?].22a), seguramente auténtica, Jesús –frente a la ética jurídica del AT– presenta la ética radicalizada de un amor ilimitado al prójimo. El juicio de Dios se convierte en la instancia suprema que decide sobre toda falta de amor. Por las adiciones redaccionales del v. 22b.c (que seguramente pretenden caricaturizar una doctrina farisaica y casuística sobre la ley), κρίσις en el v. 22a puede designar únicamente el tribunal local de justicia, con lo cual se logra una progresiva intensificación de los niveles en los que se juzga (tribunal local – sanedrín – infierno de fuego). El clímax, seguramente incongruente, en la mención de los delitos y de las instancias judiciales se comprende quizás mejor, si lo de «loco» se entiende como una denominación despectiva del impío (cf. Sal 14, 1; 94, 8 y *passim*). Entonces se estaría dando a entender: el que vulnera las relaciones humanas, se hace reo del juicio humano; el que trastorna las relaciones con Dios, se hace reo del juicio divino.

5. Precisamente sobre el trasfondo de Mc 14, 64 adquieren todo su perfil las palabras de Jesús en *Mc 3, 29*, que seguramente son auténticas. Todos los delitos (contra los hombres) e incluso las blasfemias (contra Dios) se perdonan: únicamente la blasfemia contra el Espíritu Santo no se perdona. Esto significa: el que rechaza la gracia de Dios (que se concreta en la disposición para perdonar, ofrecida incondicionalmente por Jesús) en la acción de su Espíritu, se hace culpable de eterna condenación. Esta concepción concuerda con la predicación de Jesús, que es primariamente mensaje de salvación. Pero, eso sí, no deja de tenerse en cuenta el juicio; queda intacta la libertad humana, que puede decidirse en contra del ofrecimiento que Dios hace de su gracia.

6. *Sant 2, 10* corresponde en su contenido a lo que se dice en Mt 5, 17-19. – En *1 Cor 11, 27* la terminología forense se eleva al plano de los conceptos teológicos simbólicos (véanse también los vv. 28ss).

R. Kratz

ἐνπ- → ἐμπ-.

ἔνταλμα, ατος, τό *entalma* mandamiento*

ἐντάλματα ἀνθρώπων (Is 29, 13), *mandamientos* de hombres, Mc 7, 7 par. Mt 15, 9; Col 2, 22.

ἐνταφιάζω *entaphiazō* sepultar, preparar para la sepultura*

Mt 26, 12: πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με, a fin de *prepararme para la sepultura*; Jn 19, 40: «como es costumbre *sepultar* entre los judíos».

ἐνταφιασμός, οῦ, ὁ *entaphiasmos* la sepultura, entierro*

Mc 14, 8: «con anticipación ha ungido mi cuerpo para la *sepultura*»; Jn 12, 7: «para el día de mi *sepultura*».

ἐντέλλομαι *entellomai* encargar, ordenar, mandar, dar órdenes*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, 513s; H. H. Eßer, ἐντολή, en DTNT III, 28-37; G. Schrenk, ἐντέλλομαι κτλ., en ThWNT II, 541-543. Cf. más bibliografía en → ἐντολή.

1. ἐντέλλομαι se usa de ordinario, tanto en el griego clásico como en el griego tardío, en el sentido puramente profano de un encargo, una disposición o, puede entenderse también –más vigorosamente– como un mandato. Pero muy pronto hay un desplazamiento en el sentido, y éste se aplica ya a la trasmisión de instrucciones y mandamientos divinos. Así sucede también en la LXX (cf. tan sólo Gén 2, 16). En el AT se hace referencia con este mismo término a los mandamientos dados por reyes (Gén 12, 20; Faraón; 2 Sam 18, 5: David) y por Moisés. Un empleo parecido se señala en el NT.

2. En dos pasajes ἐντέλλομαι designa un mandamiento puramente profano: Mc 13, 34; Heb 11, 22.

3. Primeramente, en las citas que el NT hace de los LXX vemos cómo ἐντέλλομαι se usa para referirse a un mandamiento divino: Mt 4, 6 par. Lc 4, 10 en el marco de la historia de las tentaciones (Q); Heb 9, 20 con cita de Ex 24, 8 (cf. también Mc 14, 24 par.), pero en este caso la LXX emplea el verbo διέθετο. A los mandamientos de Dios se refiere Mt 15, 4 v.l. (Sin* C Koiné L W 0106); aquí la obligatoriedad moral del quinto mandamiento, que los fariseos eluden mediante el voto del corbán, se contrasta con las tradiciones de los antiguos (παράδοσις). Cual mera observancia de la ley, puede apelarse a Dios en contra de la voluntad de Dios (por ejemplo, en los preceptos relativos a la pureza; cf. también Mc 2, 27; 7, 1-23). – En Hech 13, 47 la misión entre los gentiles se justifica mediante el encargo divino dado en Is 49, 6.

4. Como en la tradición judía, vemos que en el NT los estatutos e instrucciones de la Torá, prescritos por *Moisés*, pueden dejar de considerarse como mandamientos: Mc 10, 3 par. Mt 19, 7 (certificado de divorcio: Dt 24, 1); Jn 8, 5 (lapidación de una mujer adúltera: Dt 22, 23s).

5. En la *tradición de Jesús*, ἐντέλλομαι se emplea únicamente en el contexto de las palabras de revelación de Jesús acerca de sí mismo.

El mandamiento del amor, que aparece ya inicialmente en el material de sentencias de

los Sinópticos, se desarrolla plenamente en Juan, donde se considera a este mandamiento como la suma de los mandamientos; nada puede ponerse ya en juego en contra del amor (Mt 15, 4, → 3). Claro que «amor» en Juan está cualificado no sólo cristológica y trinitariamente sino también soteriológicamente. El amor entre el Padre y el Hijo produce vida eterna en la entrega que el Padre hace del Hijo y en la entrega que el Hijo hace de sí mismo en favor de los discípulos y, con ello, en favor de la comunidad de salvación. En el amor del Hijo al Padre, no hay contradicción entre el cumplimiento del mandato del Padre (καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ) y la obediencia y libertad del Hijo (Jn 14, 31). Así como el Hijo guarda los mandamientos del Padre y permanece en su amor, así también los discípulos permanecerán en el amor del Hijo, si cumplen los mandamientos del Hijo (15, 9ss; en los vv. 14 y 17 aparece cada vez: ἐντέλλομαι ὑμῖν). El amor del Hijo que llega hasta la entrega de su propia vida es la norma para el amor de los discípulos entre sí: «¡Amaos unos a otros!» (15, 17). Después de que el Hijo se haya marchado, el Espíritu Santo –como Paráclito– les hará recordar las instrucciones del Hijo y se preocupará de su cumplimiento.

Vemos de manera parecida en los escritos de Lucas que Jesús, antes de su ascensión a los cielos (Lc 24, 44-53; Hech 1, 1-8), exhorta a sus discípulos a cumplir la ley y les promete el Espíritu por medio del cual él les *da instrucciones* (Hech 1, 2) y quien lleva a cabo la misión de ellos. – En Mt 28, 20, por lo de guardar todo lo que Jesús *ha mandado* se entiende el compendio de lo que constituye la proclamación y las acciones de Jesús (cf., por ejemplo, Mt 5-7; 8-9 con los versículos marco 4, 23 y 9, 35). También aquí lo de guardar los mandamientos aparece en conexión con el don del Espíritu, la misión y las consecuencias escatológicas. – En Mt 17, 9 ἐντέλλομαι tiene un uso independiente y sirve de introducción al mandamiento de guardar silencio, dentro del marco de la idea del secreto mesiánico.

R. Kratz

ἐντεῦθεν *enteuthen* (adv.) de aquí*

Como adverbio de lugar: Lc 4, 9; 13, 31; Jn 2, 16; 7, 3; 14, 31; 18, 36. ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν (Jn 19, 18) o ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν (Hech 22, 2), *a ambos lados*. Para indicar la razón o el origen, Sant 4, 1: *«por esto*, por vuestras pasiones...».

ἔντευξις, εως, ἡ *enteuxis* intercesión, oración*

1 Tim 2, 1, en la exhortación a hacer δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις εὐχαριστίας «por todos los hombres»; 4, 5: Todo lo creado es bueno y nada se debe rechazar, «porque es santificado mediante la palabra de Dios y la *oración* (al recibirse los bienes, vv. 3s)». ThWNT VIII, 244s.

ἔντιμος, 2 *entimos* honrado, estimado, precioso*

Lc 14, 8: ἐντιμότερός σου, *más distinguido* que tú; Flp 2, 29: ἔντιμον ἔχω, tener *en alta estima*. En el sentido de *precioso, valioso*: Lc 7, 2 (el criado para el centurión); 1 Pe 2, 4.6, dícese de una piedra (el término se usa juntamente con ἐκλεκτός; cf., a propósito, L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* [KEK], 141-144).

ἐντολή, ῆς, ἡ *entolē* mandato, mandamiento, encargo*

1. Aparición del término en el NT - 2. Contenidos semánticos - 3. La comprensión judía (helenística) de ἐντολή - 4. ἐντολή en los Sinópticos - 5. ἐντολή en los escritos paulinos - 6. ἐντολή en los escritos joánicos - 7. ἐντολή en los escritos apostólicos tardíos.

Bibl.: K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu* (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972; G. Bornkamm, *Sunde, Gesetz und Tod (Rom 7)*, en *Bornkamm Aufsätze* I, 51-69; Ch. Burchard, *Das doppelte Liebesgebot*, en *FS Jeremias* (1970), 39-62; H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster i. W. 1974, 95-98.296-302 (sobre Mateo); H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus* (FRLANT 119), Göttingen 1978, 63-69; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Mt*, München [2]1966; E. Käsemann, *La fórmula neotestamentaria de una parenesis de ordenación*, en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 123-131; W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929), en Id., *Römer 7 und das Bild des Menschen im NT*, München 1974 IX-160, especialmente 55s; S. Lyonnet, *«Tu ne convoiteras pas» (Rom VII 7)*, en *FS Cullmann* (1962), 157-165; Id., *L'histoire du salut selon le chapître 7 de l'épître aux Romains*: Bib 43 (1962) 117-151; A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum* (WUNT 15), Tübingen 1974; S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* (NovTS 42), Leiden 1975, 431-451; B. Renaud, *La loi et les lois dans les Livres des Macabées*: RB 68 (1961) 39-67; A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten* (BU 11), München 1974, 33-36 (sobre Mateo); G. Schrenk, ἐντέλλομαι, ἐντολή, en ThWNT II, 541-543; Spicq, *Notes* I, 250-252; G. Strecker, *1-3 Joh* (KEK), Göttingen 1989, 105s, 200-203. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1079.

1. ἐντολή aparece 67 veces en el NT, 42 de ellas en singular y 25 en plural. Hay testimonios del término en casi todos los escritos del NT. Son excepciones: 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1-2 Tesalonicenses, 2 Timoteo, Filemón, Santiago, 1 Pedro, 3 Juan y Judas.

2. ἐντολή significa *mandato, mandamiento, encargo*. Aunque ἐντολή, en el NT, significa en la mayoría de los casos un mandamiento dado por Dios o por Cristo, el término puede emplearse también para designar una orden o mandato humano (Lc 15, 29; Jn 11, 57; Hech 17, 15; Col 4, 10; Tit 1, 14).

3. La comprensión neotestamentaria de ἐντολή se halla relacionada con el uso judío helenístico del término, que está determinado por los LXX. Según este empleo del término, ἐντολή puede designar también un decreto humano (1 Re 2, 43; 2 Re 18, 36; 1 Mac 2, 31; TestLev 14, 4; TestJud 13, 7; Josefo, Bell I, 209, 261 y *passim*). Claro que en la mayoría de los casos ἐντολή significa la divina *miṣwâ*, «mandato, mandamiento, instrucción», que se da a conocer en la Torá (Gén 26, 5; Ex 15, 26; Lev 22, 31; TestLev 14, 6s; TestJud 16, 3s; Filón, All I, 93; SpecLeg I, 300; Josefo, Ant I, 43.47; V, 76.94; VI, 60.101 y *passim*); porque la Torá (→ νόμος) se presenta al hombre como ἐντολή (cf. Prov 6, 23 LXX; Dt 17, 19 LXX; 2 Re 21, 8; TestDan 5, 1. – Esta interpretación de la Torá como *miṣwâ* aparece ya en Dt 6, 1.25; 7, 11; 8, 1; 11, 8.22 y *passim*). Ahora bien, la ἐντολή de la *miṣwâ* se pormenoriza en las ἐντολαί, en los diversos mandamientos (cf. la traducción de *kol-hammiṣwâ* por πᾶσαι αἱ ἐντολαί en Dt 8, 1; 11, 8.22; 15, 5; 26, 13 LXX y *passim*). Pero sería un error el deducir de ahí que el judaísmo se vio «ante una inmensa multitud de preceptos» que dificultaban con su peso abrumador la captación del carácter uniforme de la voluntad divina (así Schrenk, 543, 47s; Sand, 42). La unidad de la voluntad divina viene dada por la *torá* (Nissen, 330-416), por lo cual era ya imposible para el judaísmo –y no llegó a serlo sólo para Mateo– el distinguir «entre la ley (νόμος como la suma de los νόμοι) y los distintos mandamientos de la Torá (ἐντολαί)» (en contra de Frankemölle, 296. Lo poco que el νόμος se entendió en el judaísmo como la suma de νόμοι, lo vemos ya por la manera de hablar de la LXX: con excepción de Neh 9, 13, se habla únicamente en «ambiente gentil» acerca de los νόμοι de la Torá: Jdt 11, 12; Est 1, 15.19; 3, 8.13; 8, 11.13; 1 Mac 10, 37. Sobre la manera especial de hablar del libro segundo de Macabeos cf. Renaud).

4. Por lo que respecta a los sinópticos, ἐντολή se usa sin dificultad alguna en Lucas para designar tanto a los mandamientos humanos (Lc 15, 29; cf. Hech 17, 15) como a los mandamientos de la Torá, cuya validez y obligatoriedad no se cuestionan en ningún lugar (Lc 1, 6; 18, 20; 23, 56). Marcos y Mateo emplean el término ἐντολή para referirse exclusivamente a los mandamientos de la Torá. Estos mandamientos son palabra de Dios (Mc 7, 13; Mt 15, 4) y, como tales, señalan el camino hacia la vida eterna (Mc 10, 17-19; Mt 19, 16s). A pesar de esta concordancia fundamental, Marcos y Mateo se diferencian no poco en cuanto a su respectiva comprensión de la ἐντολή.

Es nota característica de esa diferencia la manera en que ambos evangelistas exponen la pregunta acerca de cuál es el mandamiento supremo (Mc 12, 28-34: Mt 22, 34-40). Según Mc 12, 31, las ἐντολαί del amor a Dios y del amor al prójimo son las mayores que hay en la ley, y no pueden ser aventajadas ya por ninguna otra. Una apreciación de esta índole –que se encuentra también en el judaísmo de la Diáspora (Burchard, 55-57: Berger, 137-140)– no entiende ya la Torá como una unidad en la que todos los elementos tienen el mismo valor, sino que presupone una diferencia de rango

entre los mandamientos, una diferencia que permite luego formular críticas contra los mandamientos (del culto; Mc 12, 32s).

En cambio, para Mateo –como para el judaísmo rabínico (Nissen, 337-342)– semejante diferenciación es imposible: el primero y el segundo mandamiento son de igual valor (Mt 22, 38s ¡así aparece únicamente en Mateo!). De ambos depende toda la ley, porque la ley tiene como finalidad el amor (→ ἀνομία 4; → νόμος). Por eso, según Mt 5, 19, es imposible suprimir ni siquiera uno «de los más pequeños de esos mandamientos», ni debe enseñarse a hacerlo así.

Mt 5, 19 no queda claro por la inserción del pronombre demostrativo τούτων: ¿se refiere a las ἰῶται καὶ κεραῖαι del v. 18? ¿O se refiere a determinados mandamientos, que eran discutidos en el seno de la comunidad? ¿O tenemos aquí un semitismo, porque el pronombre demostrativo puede tener también sentido general en el lenguaje rabínico? ¿O el v. 19 tiene ya en cuenta las antítesis o mandamientos del Decálogo que siguen a continuación? Es imposible dar una respuesta nítida. A pesar de todo, está claro el sentido de Mt 5, 19: «la iota y la tilde, por un lado, y los mandamientos más pequeños, por el otro lado, son expresión –en el contexto actual– de que la Torá tiene entera vigencia, sin supresión alguna» (Hummel, 67).

5. Conexiones con la comprensión judía (helenística) de la ἐντολή se observan también en los escritos paulinos: ἐντολή designa en ellos –con excepción de 1 Cor 14, 37 (mandamiento del Señor) y de Col 4, 10 (instrucciones humanas)– (los) mandamientos de la Torá: Rom 7, 8-13; 13, 19; 1 Cor 7, 19; Ef 2, 15; 6, 2. Y cuando en Rom 13, 9 se habla de que el precepto «amarás a tu prójimo como a ti mismo» es la síntesis de todos los mandamientos posibles de la ley, esta afirmación apunta en el mismo sentido que el judaísmo (helenístico).

Incluso en Rom 7, 7-13, donde Pablo habla, por un lado, de Adán y de la Torá y de la recepción de la Torá en el paraíso y de la seducción de Adán (→ ἐξαπατάω), y designa, por otro lado, la prohibición de la concupiscencia como el mandamiento fundamental de la Torá, entonces Pablo está ateniéndose a la tradición judía (Lyonnet, *L'histoire*, 135-145). Claro que esta conexión con la tradición hace improbable que Pablo se refiera aquí a la concupiscencia como lo que se contiene en cualquier pecado (así Schlier, *Römerbrief* [HThK], 223; de manera parecida Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], 186; Bornkamm, 55 etc.). No, sino que la ἐντολή evoca más bien la voluntad de poseer, una voluntad que no puede ser satisfecha.

Pablo va más allá de la tradición judía, cuando él no sólo ve que el mandamiento (dado a Adán) es utilizado por el pecado como la ocasión para toda concupiscencia (7, 8.11), sino que además interpreta el mandamiento, en el que la Torá de Dios encuentra al hombre (→ 3), como el medio por el cual el pecado demuestra ser pecado y se manifiesta pecaminoso en extremo (7, 13). Es decir, Pablo está de acuerdo con el judaísmo en que el mandamiento fue dado para la vida, y de que, por tanto, la ley es santa, y el mandamiento, santo, justo y bueno (7, 10.12). Sin embargo, el mandamiento para Pablo –a diferencia de lo que piensa el judaísmo– no posee ningún sentido para la salvación, porque el mandamiento, según la comprensión paulina, sirvió desde el principio como «base de operaciones del pecado» (Hübner, 64), y así produjo en el hombre la muerte.

6. A diferencia de los demás escritos del NT, ἐντολή no designa nunca en los escritos joánicos a los mandamientos de la Torá mosaica. Lejos de eso, ἐντολή se aplica al encargo dado por el Padre al Hijo (10, 18; 12, 49.50; 15, 10) y al mandamiento dado por Jesús a sus discípulos (13, 34; 14, 15.21; 15, 10.12). También en las Cartas primera y segunda de Juan ἐντολή se refiere a los mandamientos que tienen vigencia para los *cristianos*, unos mandamientos cuya peculiaridad se

halla relacionada íntimamente con la venida del Hijo de Dios a este mundo (1 Jn 2, 3s; 3, 22-24; 4, 21; 5, 2s; 2 Jn 4-6). Tanto en el evangelio de Juan como en 1-2 Juan las ἐντολαί quedan sin definirse, mientras que la ἐτολή se define varias veces: según Jn 10, 18, ésta consiste para el Hijo en el encargo que le autoriza para entregar su propia vida y recobrarla de nuevo; según 12, 49; 14, 31, lo que el Hijo dice y hace corresponde a la ἐντολή del Padre, que es vida eterna (12, 50). Para los discípulos la ἐντολή del Hijo consiste en el mandamiento: «Amaos unos a otros como yo os he amado» (13, 34; 15, 12; cf. 1 Jn 4, 21; 2 Jn 6). Según 1 Jn 3, 23, la ἐντολή de Dios abarca dos cosas: la fe en su Hijo Jesucristo y el amor de unos con otros.

7. En los escritos apostólicos tardíos, el uso de ἐντολή varía: en Heb 7, 5.16.18; 9, 19, ἐντολή se refiere a los mandamientos de la Torá; en 1 Tim 6, 14, significa el «encargo ministerial» recibido por el dirigente (cristiano) de la comunidad (Käsemann, 129s); en 2 Pe 2, 21; 3, 2, las enseñanzas cristianas sobre la moral o sobre la fe, a las que hay que atenerse, mientras que ἐντολή en Tit 1, 14 se refiere finalmente a instrucciones humanas.

M. Limbeck

ἐντόπιος, 3 *entopios* del lugar*

Hech 21, 12: usado sustantivadamente en plural, οἱ ἐντόπιοι, *los del lugar*, a diferencia de los que acompañaban a Pablo (ἡμεῖς).

ἐντός *entos* (adv. de lugar) dentro, en el interior, entre*

Bibl.: Mayser, *Grammatik* II/2, 530 (§ 134, 6). Bibliografía especial sobre Lc 17, 20s: Dalman, *Worte*, 116-120; R. Geiger, *Die Lukanischen Endzeitreden* (EHS 23/16), Bern-Frankfurt a. M. 1973, 29-53; H. Hartl, *Die Aktualität des Gottesreiches nach Lk 17, 20s*, en *Biblische Randbemerkungen (Schüler-FS R. Schnackenburg)*, Würzburg 1974, 25-30; W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung* (AThANT 6), Zürich [3]1956, 26-29; F. Mußner, «*Wann kommt das Reich Gottes?*»: BZ 6 (1962) 107-111; B. Noack, *Das Gottesreich nach Lukas* (SyBU 10), Uppsala 1948; N. Perrin, *Was lehrte Jesus wirklich?*, Göttingen 1972, 64-77; A. Rüstow, ΕΝΤΟΣ ΥΜΩΝ ΕΣΤΙΝ. *Zur Deutung von Lukas 17, 20-21*: ZNW 51 (1960) 197-224; R. Schnackenburg, *Der eschatologische Abschnitt Lk 17, 20-37*, en *FS Rigaux*, 213-234; A. Strobel, *Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lk 17, 20s*: ZNW 49 (1958) 157-196; Id., *A. Merx über Lc 17, 20s*: ZNW 51 (1960) 133s; J. Zmijewski, *Die Eschatologiereden des Lukas-Evangelium* (BBB 40), Bonn 1972, 361-397.

En el NT, ἐντός aparece únicamente como preposición impropia y tiene el significado (espacial) de *dentro de, en el ámbito de* (cf. Luciano, DialMort 14, 5; Josefo, Bell III, 175; Ign Ef 5, 2; IgnTrl 7, 2; Polic 3, 3).

1. En *Mt 23, 26* Jesús, en una metáfora (dirigida a los fariseos) habla del *interior de la copa* (τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου) y se refiere de esta manera al *contenido* (cf. 1 Mac 4, 48: τὰ ἐντὸς τοῦ οἴκου; Is 16, 11: τὰ ἐντός en sentido absoluto: el interior). Limpiar *lo interior* es más importante que purificar lo exterior (τὸ ἐκτός). La metáfora se refiere (según el contexto) a la eliminación de «la rapiña y la ambición» (v. 25).

2. En *Lc 17, 21b* dice Jesús (¡a los fariseos!): «¡Porque he aquí que el reino de Dios está ἐντὸς ὑμῶν!». Aquí ἐντός no debe interpretarse ni en sentido espiritualista e individualista («en vuestro interior») ni en sentido colectivo, como referido a los presentes (a los fariseos) («en medio de vosotros»). Más bien, como demostró Rüstow, 214-217 (citando a Jenofonte, An I, 10, 3; Cyrop I, 4, 23; PapOxy 2342, 1, 7s, etc.), ἐντός debe entenderse en el sentido de *dentro del ámbito de influencia, dentro del ámbito de autoridad, dentro del ámbito de eficacia*. Está en consonancia con ello la interpretación más antigua de Lc 17, 21b en Tertuliano, Marc IV, 35 (de manera parecida piensan Atanasio, *Contra Gentes* 30; *Vita Ant.* 20; Cirilo de Alejandría, *Expl. in Luc.*, en PG 72, 840s). Jesús responde a la pregunta de los fariseos acerca de cuándo llegará

el reino de Dios (v. 20a). La parte negativa de su respuesta (vv. 20b.21a) hace ver que la pregunta está mal planteada. La parte positiva, que es la final (v. 21b), quiere que la actitud (pasivamente expectante) de los que preguntan se convierta en esfuerzo personal activo (Schnackenburg, 218). Como 17, 20s fue elaborado por Lucas (el v. 20a procede de él), surge la cuestión de si el v. 21b procede también de él. En todo caso, podríamos mencionar en Lucas otros ejemplos en los que el evangelista trata de invertir de manera semejante la dirección que lleva la pregunta o en la que se mueven las expectativas (13, 23s; 18, 8a.b).

G. Schneider

ἐντρέπω *entrepō* avergonzar; (en voz media) avergonzarse, respetar*

1 Cor 4, 14: «no escribo esto para *avergonzaros*»; en voz pasiva, *ser avergonzado* (2 Tes 3, 14; Tit 2, 8). La voz media con acusativo: *respetar a alguien*: Mc 12, 6 par. Mt 21, 37 / Lc 20, 13; Lc 18, 2.4; Heb 12, 9 (αὐτούς debe suplirse por el contexto).

ἐντρέφω *entrephō* alimentar, criar*

1 Tim 4, 6 (voz media): «que *se nutre* con las palabras de la fe».

ἔντρομος, 2 *entromos* tembloroso*

En Hech 7, 32 y 16, 29 ἔντρομος γενόμενος. En Heb 12, 21 aparece ἔντρομος junto a ἔκφοβος (como en 1 Mac 13, 2).

ἐντροπή, ῆς, ἡ *entropē* vergüenza*

1 Cor 6, 5 y 15, 34: Os digo esto «para vuestra *vergüenza*».

ἐντρυφάω *entryphaō* deleitarse, gozar*

2 Pe 2, 13: ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις, «*deleitándose* en sus artes seductoras».

ἐντυγχάνω *entygchanō* encontrarse (con alguien), dirigirse (a alguien), intervenir (en favor o en contra de alguien)*

Bibl.: H. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung* (BEvTh 59), München 1971, 69-92 (bibl.; O. Bauernfeind, ἐντυγχάνω, en ThWNT VIII, 243s; P. von der Osten-Sacken, *Röm 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie* (FRLANT 112), Göttingen 1975, 20-43. 271-277; H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Röm 8* (WMANT 43), Neukirchen-Vluyn 1975, 141-147. 168-172.

1. ἐντυγχάνω aparece 5 veces en el NT. Dos de ellas en Hech 25, 24 (περὶ οὗ ἅπαν τὸ πλῆθος... ἐνέτυχόν μοι, «acerca de quien [es decir, de Pablo] todo el pueblo *ha recurrido a mí*»; cf. Dan 6, 12 LXX; Josefo, Ant XII, 18) y en Rom 11, 2: ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ, dícese de Elías, que «*invoca* a Dios en contra de Israel» (cf. 1 Mac 8, 32; 10, 61-64; 11, 25).

En los otros 3 ejemplos del NT, el verbo se usa en un contexto teológico específico, siempre con ὑπέρ. En Rom 8, 27 se emplea para referirse a la intercesión «del Espíritu mismo» (v. 26) «en favor de los santos con arreglo a la voluntad de Dios» (ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγ-χάνει ὑπὲρ ἁγίων) (cf. ὑπερεντυγχάνει, «él intercede vicariamente» [v. 26], no atestiguado antes de Pablo). El verbo se emplea también para referirse a la intercesión del Cristo exaltado «en favor nuestro» (ὑπὲρ ἡμῶν, Rom 8, 34) y «en favor de ellos» (ὑπὲρ αὐτῶν), es decir, por los que se llegan ante Dios en virtud del ministerio sacerdotal de Cristo (Heb 7, 25; para más detalles cf. Balz, 75s).

Fuera del NT se encuentran también los significados especiales de «leer» (= «tomar un libro en las manos», en 2 Mac 2, 25; 6, 12; 15, 39) y «pedir» (= «acercarse [a Dios] con peticiones», con dativo en Sab 8, 21; 16, 28, con πρός en Herm [s] 2, 8, con περί, «hacer intercesión», en Polic 4, 3). ἐντυγχάνω es, pues, un vocablo que se emplea en muchísimos aspectos. A su mundo de ideas corresponde principalmente la imagen del tribunal de un gobernante (véanse los ejemplos en los libros primero y segundo de Macabeos; para otros testimonios, cf. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* 1), ante quien se pueden presentar quejas contra otros y también se puede interceder en favor de otros, con la perspectiva de ser escuchado inmediatamente (cf. también Bauernfeind, 243). Por eso es importante el uso de este verbo, en sentido teológico más estricto, en Rom 8 y Heb 7.

2. En Rom 8, 27 el Espíritu aparece como intercesor ante Dios (¡únicamente aquí en el NT!) en favor de los santos; el Espíritu intercede por ellos «con gemidos tan profundos que no pueden expresarse en palabras» (v. 26). Sobre el trasfondo de las ideas judías acerca de los intercesores y mediadores celestiales (cf. Balz, 87-91) y de la tradición judeo-cristiana primitiva acerca de la acción del Espíritu, Pablo formula su interpretación escatológica de la conciencia del *Pneuma*, que se hallaba especialmente difundida en las comunidades helenísticas: en los gritos (glosolálicos) de los «pneumáticos» durante el culto divino, no se escucha el grito terreno de liberación de los ya redimidos, sino el gemido de los creyentes que todavía están ligados a este mundo y que aguardan la libertad futura: un grito que el Espíritu suscita en ellos y del que, al mismo tiempo, se hace intercesor ante Dios. La experiencia de la salvación es al mismo tiempo un vivo anhelo de la salvación definitiva y, tan sólo en calidad de tal, es verdadera experiencia de la salvación (Balz, 91s; E. Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], *sub loco*).

En Rom 8, 34, la afirmación ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν está tomada de la tradición pre-paulina (von der Osten-Sacken; Paulsen; Balz, 119s). Cristo es el intercesor que interviene ante el tribunal celestial en favor de los creyentes. En Heb 7, 25 Cristo hace este oficio de intercesor, porque es el Sumo Sacerdote para siempre (vv. 21 y 24). Por tanto, la tradición cristiana primitiva asoció el motivo de la exaltación de Cristo (según Sal 110, 1) con el de su actuación intercesora o sacerdotal en favor de los creyentes, porque era el que había sido exaltado a la derecha de Dios (cf. O. Michel, *Hebräerbrief*[7] [KEK], *sub loco*; → παράκλητος). En este oficio, Cristo no tiene que alegar –como en textos judíos– los méritos de los creyentes (cf. Billerbeck II, 560-562), sino que les presta ayuda como quien ha estado desde siempre a su lado intercediendo por ellos.

H. Balz

ἐντυλίσσω *entylissō* envolver, doblar*

En Mt 27, 59 par. Lc 23, 53 dícese que el cuerpo de Jesús fue envuelto en una sábana. Jn 20, 7: el sudario se halla *doblado* y colocado aparte.

ἐντυπόω *entypoō* grabar*

2 Cor 3, 7: «*grabado* con letras en piedra».

ἐνυβρίζω *enybrizō* insultar, ultrajar*

Heb 10, 29: «el que *ha ultrajado* al Espíritu de gracia». ThWNT VIII, 306.

ἐνυπνιάζομαι *enypniazomai* tener sueños o visiones, soñar*

Hech 2, 17: «Vuestros ancianos *tendrán visiones* en sueños (ἐνυπνίοις)» (cf. Jl 3, 1 LXX). En Jds 8 dícese de los falsos profetas, que «*en sus sueños* mancillan la carne». ThWNT VIII, 553.

ἐνύπνιον, ου, τό *enypnion* sueño, ensueño*

Hech 2, 17: ἐνυπνίοις → ἐνυπνιάζομαι, «tener visiones *en sueños*»; la frase está construida con acusativo (ἐνύπνια) en Jl 3, 1 LXX. ThWNT VIII, 553.

ἐνώπιον *enōpion* (en presencia de) delante*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* (bibl.); Blaß-Debrunner § 214, 5.6; Johannessohn, *Präpositionen*, 194-197. 359-361.

1. ἐνώπιον (compuesto de ἐν + la raíz ὀπ-, «ver/ojo») es el acusativo neutro singular del ad-

jetivo ἐνώπιος («el que está a la vista / ante el rostro de, el que está en presencia de, etc.») que se ha convertido en adverbio. En el helenismo se construye con genitivo y se emplea como preposición impropia. En la LXX (aparece unas 540 veces) corresponde a diversas expresiones preposicionales hebreas con el sentido general de «delante de» (cf. Johannessohn), la más frecuente de las cuales es *lifnê*. Pero alterna sin razón aparente (por ejemplo, en Núm 17, 19.22.25) con ἔναντι / κατέναντι para traducir a *lifnê*, y en Ex 34, 23s (Dt 16, 16 / 31, 11) en un término técnico para designar la peregrinación, con ἐναντίον para traducir *et-p^enê* (referencia hecha por H.-P. Stähli, *Bethel*). Dado que ἐνώπιον es una variane textual en los manuscritos del NT (por ejemplo, en Lc 1, 6 en vez de ἐναντίον; en Hech 8, 21 en vez de ἔναντι; en Hech 10, 4 en lugar de ἔμπροσθεν); o se usa ἐνώπιον en Lc 5, 25 en lugar del par. Mc 2, 12 ἔμπροσθεν / ἐναντίον, y en Lc 12, 8s (a diferencia de Mt 10, 32s) ἐνώπιον sustituye a ἔμπροσθεν en el segundo versículo, habrá que preguntarse hasta qué punto el elemento ὀπ- se sigue viendo en ἐνώπιον (el paralelismo con τοῖς ὀφθαλμοῖς en Heb 4, 13 puede evaluarse *in utramque partem*).

En todo caso, la clasificación del uso de ἐνώπιον en el NT, incluida la fórmula veterotestamentaria ἐνώπιον τοῦ θεοῦ o κυρίου, «*en presencia de* Dios o del Señor», es una cuestión en la que interviene mucho la subjetividad. Es curiosa la distribución del vocablo, que aparece 94 veces en el NT: se encuentra 35 veces en los escritos de Lucas, y otras tantas en el Apocalipsis; en Pablo aparece 9 veces, en las Pastorales 8, en los escritos joánicos 3, en Hebreos 2, en Santiago y en 1 Pedro 1 vez en cada uno de ellos. No se encuentra, por ejemplo, en Marcos ni en Mateo. – El compuesto κατενώπιον («delante de») aparece 3 veces (todas ellas coincidiendo, quizás por casualidad, con ἄμωμος, «irreprochable») y en todas ellas quiere decir «en presencia de Dios».

2. a) En aproximadamente el 30% de las veces, ἐνώπιον significa –en sentido puramente local– *delante de* (Lc 5, 18; Ap 3, 8; 12, 4 y *passim*): Juan precede o va *delante del* κύριος como heraldo y precursor suyo (Lc 1, 17.76); los ángeles se hallan *en la presencia de* Dios (Lc 1, 19; Ap 8, 2). En el Apocalipsis, el término se usa muy frecuentemente para referirse a algo que sucede *delante del* trono de Dios (1, 4; 4, 5s; 7, 9.11.15 y *passim*) o *delante del* Cordero (entronizado; 5, 8; 7, 9).

b) Parece que en ἐνώπιον se siente todavía la raíz ὀπ-, cuando «delante de» puede entenderse como *ante los ojos = en presencia de*: hacer o decir algo *delante de* un grupo de personas (Lc 5, 25; 8, 47; Jn 20, 30; Hech 19, 9.19; 1 Tim 5, 20 y *passim*) o de seres celestes (Ap 14, 3.10); «comer *ante los ojos de*» significa tener comunión de mesa con alguien (Lc 13, 26; 24, 43, también Hech 27, 35); en sentido figurado, especialmente ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, «*delante de los ojos de Dios*», significa: *dando cuenta de ello ante* Dios, como en el juramento en el que se considera a Dios como garante y juez (Gál 1, 20; 1 Tim 5, 21; 6, 13; 2 Tim 2, 14; 4, 1), en el mantenimiento de la fe (Rom 14, 22), en el hecho de recomendarse a sí mismo (2 Cor 4, 2), en el de no jactarse (1 Cor 1, 29). Mediante ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, «*a los ojos* [es decir, *según el juicio*] de Dios», se limita el horizonte de significado de algunos conceptos (especialmente adjetivos y sustantivos) (por ejemplo, Lc 1, 15; 16, 15b; Hech 4, 19; 1 Tim 2, 3; 5, 4; Heb 13, 21; 1 Pe 3, 4; 1 Jn 3, 22; lo mismo sucede con el compuesto κατενώπιον en Ef 1, 4). En el Apocalipsis, ἐνώπιον τοῦ θηρίου ποιεῖν τι, «hacer algo *en presencia de* la bestia» debe entenderse como «hacer algo *por encargo* de la bestia» (13, 12.14; 19, 20).

c) En algunos pasajes parece que ἐνώπιον tiene tan sólo la función de enlazar con el proceso expresado por el verbo, de tal manera que en cada caso habrá que elegir la traducción adecuada, por ejemplo, «ser recordado *en presencia de*» (Hech 10, 31; Ap 16, 19b) o «no ser olvidado *en presencia de*» (Lc 12, 6), «encontrar gracia *ante*» (Hech 7, 46), «pecar *contra*» (Lc 15, 18.21), «lo que es considerado bueno *delante de*» (Rom 12, 17). Así que ἐνώπιον puede ser también una circunlocución que haga las veces de un simple dativo (Lc 24, 11; Hech 6, 5 y *passim*).

H. Krämer

Ἐνώς *Enōs* Enós*

Nombre de persona en Lc 3, 38. Enós era hijo de Set (Gén 4, 26).

ἐνωτίζομαι *enōtizomai* prestar atención*

Hech 2, 14: ἐνωτίσασθε τὰ ῥήματά μου (Job 32, 11 LXX), «¡*prestad atención* a mis (siguientes) palabras!». ἐνωτίζομαι es un verbo que se emplea frecuentemente en la LXX, cuando se pide atención, y aparece sobre todo en labios de los profetas (por ejemplo, Os 5, 1; Jl 1, 2; Is 1, 2; 28, 23; Jer 8, 6; 13, 15). ThWNT V, 558.

Ἑνώχ *Henōch* Henoc [Enoc]*

Bibl.: K. Berger, *Henoch*, en RAC XIV, 474-545; D. Lührmann, *Henoch und die Metanoia*: ZNW (1975) 103-116; H. Odeberg, Ἑνώχ, en ThWNT II, 553-557; C. D. Osburn, *The Christological Use of I Enoch I.9 in Jude 14, 15*: NTS 23 (1976-1977) 334-341. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1079.

De las cuatro personas que llevan este nombre en el AT, tan sólo Henoc, hijo de Yáred, (Gén 5, 18), llegó a ser importante en los escritos judíos y judeo-helenísticos. Henoc es el nombre genérico de todo un complejo de ideas (cf., a propósito, Odeberg), que se mencionan de pasada en Gén 5, 21-24 y a las que se alude igualmente en el NT.

En Lc 3, 37, Henoc aparece como el séptimo en la primera serie de la lista genealógica de Jesús, la cual comienza con Dios y luego va descendiendo según el orden tradicional a partir de Adán. Sin embargo, será difícil interpretar teológicamente la posición que Henoc ocupa en esa serie, porque para Lucas la división de la lista genealógica en once series de siete (aunque tal vez sea decisiva para la fuente lucana) no es ya significativa, como se ve ya claramente por el hecho mismo de que Lucas rompa en varios lugares ese principio de ordenación.

Heb 11, 5 recoge explícitamente la idea de que Henoc *fue arrebatado* de la tierra (cf. la alusión a Gén 5, 24), una idea que desempeña también un gran papel en la tradición extrabíblica (por ejemplo, Eclo 44, 16; 49, 16; Hen [et] 70, 1-4; Sab 4, 10s; cf. Filón, Mut 34; Abr 17). Henoc es, después de Abel, el segundo en la nube de testigos de la *fe* (Heb 11, 4; cf. 12, 1). Su arrebatamiento es señal de que Henoc era agradable a Dios (como en Gén 5, 21-24). Sin embargo, a diferencia de la tradición veterotestamentaria y judía, que entiende ese arrebatamiento como señal de la justicia de Henoc (por ejemplo, Eclo 49, 14ss; Jub 10, 17; Hen [et] 1, 2), de su penitencia (→ μετάνοια; Eclo 44, 16 LXX; Filón, Abr 17; en cuanto a la penitencia, cf. Lührmann, 106) o de su conocimiento de Dios (Eclo 44, 16 en el original hebreo), aquí ese arrebatamiento se atribuye sólo a su fe (Heb 11, 6!). Puesto que sólo se puede agradar a Dios en virtud de la fe, dícese de Henoc: πίστει... μετετέθη (v. 5).

Jds 14 designa explícitamente a Henoc como el séptimo después de Adán. Con esto se expresa (con arreglo a los enunciados de la tradición, cf. Hen [et] 60, 8; 93, 3; Jub 7, 39; Billerbeck II, 787) la dignidad y fiabilidad de su profecía. Los vv. 14b.15 citan (aunque no literalmente) Hen [et] 1, 9. Por tanto, Henoc aparece aquí como conocedor de misterios apocalípticos (también esta idea es ya tradicional, cf. Hen [et] 1, 2; Jub 4, 19). La Carta segunda de Pedro, que depende de la Carta de Judas, suprime esta cita y, por tanto, no cuenta ya el libro de Henoc entre los escritos dignos de ser citados (por ser extracanónico después de Yamnia).

H. Weder

ἐξ → ἐκ.

ἕξ *hex* seis*

Mc 9, 2 par. Mt 17, 1: «*seis* días después». Lc 4, 25 (seis meses); 13, 14 (seis días [jornadas de trabajo]); Jn 2, 6 (seis tinajas de piedra); 12, 1 (seis días antes de la pascua): Hech 11, 12 (seis hermanos); 18, 11 (seis meses); Sant 5, 17 (seis meses); Ap 4, 8 (seis alas). Otros numerales que incluyen ἕξ: Jn 2, 20 (46 años); Hech 27, 37 (en la nave había 276 personas); Ap 13, 18 (el número 666; cf., a propósito, H. Kraft, *Offenbarung* [HNT]).

ἐξαγγέλλω *exaggellō* anunciar, proclamar*

El verbo compuesto aparece en la LXX; en Filón, Plant 128; en TestJos 5, 2.3 y *passim*. En el NT se encuentra en: 1 Pe 2, 9 («a fin de que anunciéis τὰς ἀρετάς») y en el final breve de Marcos (πάντα τὰ παρηγγελμένα); cf. ThWNT I, 68.

ἐξαγοράζω *exagorazō* redimir, rescatar, aprovechar lo mejor posible*

Bibl.: ἐξαγοράζω, en ThWNT I, 126-128; Deißmann, *Licht*, 271-277; W. Elert, *Redemptio ab hostibus*: ThLZ 72 (1947) 265-270; S. Lyonnet, *L'emploi paulinien de* ἐξαγοράζειν *au sens de «redimere» est il attesté dans la littérature grecque?*: Bib 42 (1961) 85-89; E. Pax, *Der Loskauf. Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffes*: Antonianum 37 (1962) 239-278. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 956.

ἐξαγοράζω se emplea dos veces en Gálatas para afirmar que Cristo nos *redimió* de la maldición de la ley (3, 13; 4, 5). Y se usa también dos veces para exhortarnos a *aprovechar lo mejor posible* el tiempo (Ef 5, 16 y Col 4, 5). Procede de la tradición sapiencial el uso de este verbo en imperativo en Ef 5, 16 y Col 4, 5: ἐξαγοράζετε τὸν καιρόν. A diferencia de Dan 2, 8 LXX, no se nos quiere decir aquí hay que «ganar tiempo para uno mismo», sino que hay que *rescatar* el tiempo en el sentido de aprovechar al máximo todas las posibilidades existentes, y por cierto en el doble sentido de καιρός: como período limitado de tiempo (por ejemplo, en 1 Cor 7, 29) y como momento decisivo (por ejemplo, en Rom 13, 11). No hay que desaprovechar el tiempo que todavía Dios nos da hasta el fin del mundo, ni hay que dejar pasar sin aprovecharlas las ocasiones que se ofrecen. Mientras que las palabras de Col 4, 5 están determinadas por una motivación y finalidad misionera de ganar a los que todavía están fuera, vemos que el tenor –mucho más general– de Ef 5, 16, al que probablemente sirvió de modelo Col 4, 5, se basa en que el fin de los tiempos es peligroso y satánico (cf. 6, 12s.16).

Pablo utiliza el aoristo del verbo ἐξαγοράζω en Gál 3, 13 y 4, 5 para designar la acción redentora universal de Cristo: por medio de su muerte vicaria, Cristo nos redimió de la ley (4, 5) y de la maldición de muerte que ésta lleva consigo (3, 13), una maldición que pesa sobre la humanidad esclavizada bajo la ley. Así que ἡμᾶς, en 3, 13 y 4, 5, comprende tanto a los judeocristianos como a los cristianos gentiles, porque la ley tiene –según Pablo– vigencia universal. Además, él equipara la servidumbre bajo la ley (4, 5) con la servidumbre bajo los poderes del mundo (4, 3.8ss). Pablo, con esta manera de hablar, alude a la redención de esclavos, pero no a la manumisión sacra de los griegos. Para Pablo el hecho decisivo es que Cristo, no un hombre, aparece como comprador, y que se rompen todas las obligaciones y compromisos que existían con el antiguo amo. Además, el liberto no tiene que hacer ninguna aportación propia al precio del rescate. Aparte de que no puede hacerlo, porque la muerte vicaria de Cristo es al mismo tiempo el precio del rescate y el procedimiento para la redención (cf. especialmente Pax, 274ss; la tesis de Deißmann, *Licht*, 271ss se basa en este punto en la manumisión sacra de los griegos, y puede considerarse, por tanto, refutada). A quién se paga el precio, no lo dice Pablo. Esta redención por Cristo tiene validez universal, y posee como finalidad la adopción del hombre por Dios (4, 5) y con ello el don del Espíritu (3, 14b; 4, 6). De esta manera la bendición prometida a Abrahán se hace finalmente realidad para los pueblos del mundo (3, 14a).

R. Dabelstein

ἐξάγω *exagō* sacar o llevar fuera*

De un país: Hech 7, 36.40; 13, 17; Heb 8, 9; de la prisión: Hech 5, 19; 12, 17; 16, 37.39; conducir a las ovejas fuera del redil: Jn 10, 3. Con indicación de la dirección: Mc 15, 20 (con ἵνα); Lc 24, 50 (Betania); Hech 21, 38 (el desierto, cf. Ex 16, 3).

ἐξαιρέω *exaireō* sacar, arrancar*

En Mt 5, 29; 18, 9 dícese del ojo: «*¡arráncatelo!*». Otros testimonios del verbo en voz media, *sacar de algo, liberar*: Hech 7, 10.34; 12, 11; 23, 27; Gál 1, 4; *segregar de algo / seleccionar, salvar*: Hech 26, 17. M. Buscemi, exaireomai, *verbo di liberazione*: SBFLA 29 (1979) 293-314; Spicq, *Notes*, Suppl. 276-279.

ἐξαίρω *exairo* alejar, apartar*

1 Cor 5, 13: «*¡Arrojad* de entre vosotros al cualrado!»; 5, 2 Koiné al: «para que fuera *expulsado* de entre vosotros».

ἐξαιτέομαι *exaiteomai* reclamar*

Lc 22, 31: «Satanás os ha *reclamado* para zarandearos...»; cf. TestBen 3, 3. ThWNT I, 194.

ἐξαίφνης *exaiphnēs* (adv.) inesperadamente, de repente*

Mc 13, 36: «no sea que (el señor de la casa) venga *de repente* y os halle dormidos». En relación con apariciones celestiales, Lc 2, 13; Hech 9, 3; 22, 6. En Lc 9, 39 (a diferencia de Marcos), «y *de repente* da gritos».

ἐξακολουθέω *exakoloutheō* seguir
→ ἀκολουθέω 5.

ἑξακόσιοι, 3 *hexakosioi* seiscientos*

En Ap 13, 18 dícese del número de la bestia: «Porque es el número de un hombre, y su número es *seiscientos* sesenta y seis». → ἕξ. Ap 14, 20: Del lagar salió sangre... en un radio de mil *seiscientos* estadios (σταδίων χιλίων ἑξακοσίων).

ἐξαλείφω *exaleiphō* borrar, quitar, secar*

Hech 3, 19: «para que vuestros pecados *sean borrados*» (cf. Sal 108, 14 LXX; 3 Mac 2, 19; Hen [gr] 10, 20). Col 2, 14: «*El canceló* el pliego de acusaciones que contenía cargos contra nosotros». En Ap 3, 5 se habla de borrar el nombre del libro de la vida; 7, 17 y 21, 4: Dios «*enjugará* toda lágrima de los ojos de ellos».

ἐξάλλομαι *exallomai* saltar*

Hech 3, 8: el paralítico de nacimiento se puso en pie *de un salto*.

ἐξανάστασις, εως, ἡ *exanastasis* resurrección
→ ἀνάστασις.

ἐξανατέλλω *exanatellō* nacer, brotar*

En Mc 4, 5 par. Mt 13, 5 dícese de lo pronto que brotó la semilla.

ἐξανίστημι *exanistēmi* levantar, suscitar, levantarse
→ ἀνάστασις.

ἐξαπατάω *exapataō* engañar, descarriar*

En Rom 7, 11 «el pecado» es sujeto; el pecado «me» *engañó* (quizás: me *sedujo*; cf. 2 Cor 11, 3) διὰ τῆς ἐντολῆς. Dícese del engaño de Eva por la serpiente, en 2 Cor 11, 3 (la *sedujo*; cf. Herodoto II, 114); 1 Tim 2, 14. En Rom 16, 18 Pablo advierte contra aquellos que, con palabras bonitas, «*engañan* los corazones de los ingenuos». 1 Cor 3, 18: ἑαυτὸν ἐξαπατάω, *engañarse a sí mismo*. 2 Tes 2, 3: «Que nadie os *engañe*». ThWNT I, 383s.

ἐξάπινα *exapina* (adv.) de pronto*
Mc 9, 8: «*de pronto*... no vieron ya a nadie».

ἐξαπορέομαι *exaporeomai* caer en total perplejidad, desesperar*
Con genitivo que indica el objeto de la perplejidad o de la desesperación: 2 Cor 1, 8 (τοῦ ζῆν, desesperar de «salir con vida»). Se usa en sentido absoluto en 4, 8: οὐκ ἐξαπορούμενοι, *no desesperados*.

ἐξαποστέλλω *exapostellō* enviar, hacer ir*

1. Aparición del término en el NT - 2. «Hacer ir» - 3. «Despedir» - 4. Gál 4, 4.6.

Bibl.: J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, 258-279; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, München 1961, 94-97; W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, Zürich 1963, 108-112; D. Müller, *Apóstol, en* DTNT I, 139-146; K. H. Rengstorf, ἐξαποστέλλω, en ThWNT I, 405s; E. Schweizer, υἱός, en ThWNT VIII, 376-378, 385-386; Id., *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus*, en Id., *Neotestamentica*, Zürich-Stuttgart 1963, 105-109; Id. *Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im NT*, en Id., *Neotestamentica*, 110-121; Id., *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der «Sendungsformel» Gal 4, 4s, Rom 8, 3s, Joh 3, 16s, 1Joh 4, 9*, en Id., *Beiträge zur Theologie des NT*, Zürich 1970, 83-95.

1. De las 12 veces que el verbo aparece en el NT, 10 se encuentran en las obras de Lucas (3 en el evangelio y 7 en Hechos). ἐξαποστέλλω es, pues, uno de los términos preferidos por Lucas, aunque él, por lo demás, emplea también con cierta predilección los términos → ἀποστέλλω y → ἀπόστολος. Los otros dos pasajes del NT en que aparece el verbo son Gál 4, 4.6. Hay que añadir Lc 24, 49 v.l. y una aparición del término en el final «breve» de Marcos. Como στέλλω tiene un significado distinto y la preposición ἀπό en ἀποστέλλω no modifica mucho el sentido, es posible que la preposición ἐκ (= de, fuera de), en Lc 1, 53; 20, 10.11; Hech 9, 30; 11, 22; 17, 14; 22, 21, y quizás también en Gál 4, 4.6, refuerce de algún modo al prefijo ἀπό. Por lo demás, parece que el verbo ἐξαποστέλλω (como suele suceder en la Koiné) apenas se diferencia de ἀποστέλλω en cuanto a su significado.

2. En algunos lugares de Hechos ἐξαποστέλλω significa *hacer ir a otro lugar*: según Hech 7, 12, Jacob envía a sus hijos a Egipto; según 9, 30, los hermanos de Jerusalén hacen que Pablo vaya a Tarso, y según 11, 22, envían a Bernabé a Antioquía; según 17, 14, los discípulos de Berea hacen que Pablo vaya «de viaje hacia la costa del mar». En 7, 12 y 11, 22 los enviados tienen una tarea; según 9, 30 y 17, 14, Pablo, a quien «se ha hecho partir», escapa del peligro.

Dos veces es Cristo el sujeto de ἐξαποστέλλω. En su éxtasis en el templo, Pablo se entera (Hech 22, 21) de que Jesús quiere «*enviarle* lejos, a los gentiles» (la v.l. de D tiene el verbo en presente), y el Resucitado anuncia (Lc 24, 49) que *envía* (ἐξαποστέλλω según NTG[25]; p[75] Sin* C Koiné A D leen ἀποστέλλω) sobre los discípulos la promesa de su Padre (= el Espíritu prometido).

En otros lugares es Dios el sujeto de ἐξαποστέλλω: en Hech 12, 11 Pedro dice que él sabe que Dios ha enviado a su ángel para librarle; en 13, 26 el verbo se halla en pasiva, con lo cual el sujeto lógico es Dios: «Y la palabra (= el *kerygma*, la nueva de la salvación manifestada en Jesús) *es enviada* a nosotros».

3. También en Lc 1, 53 es Dios quien envía; el sentido de ἐξαποστέλλω es aquí *despedir*: Dios «ha *despedido* a los ricos con las manos vacías». Como en 1, 53, Lucas –en la parábola de los viñadores malvados (20, 10. 11)– construye también el verbo ἐξαποστέλλω con doble acusativo, y en los dos casos el segundo acusativo está formado por κενός. En 20, 10 («pero los viñadores le golpearon y le *despacharon* con las manos vacías»), Lucas recoge el texto de Mc 12, 3, donde se lee, no obstante, ἀπέστειλεν κενόν; Lc 20, 11 repite con ligeras variantes el versículo anterior.

4. Gál 4, 4.6 puede compararse con Hech 12, 11. Así como Dios envió un ángel (desde el cielo), así también envía desde sí mismo a su Hijo y al Espíritu de su Hijo. Pero los dos pasajes de Gálatas son más importantes por la densidad de su contenido. Forman parte de la sección 4, 1-7: los cristianos no son ya esclavos, sino hijos y herederos por el envío del Hijo. Según todas las apariencias, Pablo repitió en Gál *4, 6* el verbo ἐξαποστέλλω, por influencia de 4, 4, para referirse al Espíritu (en Rom 8, 15 y Gál 3, 14 se halla la expresión «recibir el Espíritu», λαμβάνω). Sin embargo, llama la atención el hecho de que también Lc 24, 49 (v.l.) emplee el mismo verbo para referirse al envío del Espíritu. El curso del pensamiento de Gál 4, 6 es el siguiente: «De que (un ὅτι probablemente declarativo, no causal: «porque») sois hijos (en presente)», de eso tenemos la prueba: «Dios *ha enviado* (aoristo) el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, el cual clama (en presente): ¡Abba! ¡Padre!» (→ ἀββά 3). Las dos formas de presente indican una situación permanente y una posibilidad para los cristianos. El aoristo señala lo que sucedió una vez (en el bautismo). Uno se pregunta si el envío del Espíritu se considera consecuencia o fundamento de la condición de hijos. Como en Gál 4, 6, vemos que Rom 8, 15 tiene también las expresiones κράζω y ἀββὰ ὁ πατήρ; cf. además υἱοθεσία en Rom 8, 15 y Gál 4, 5, υἱοί (θεοῦ) en Rom 8, 14 y Gál 4, 6, κληρονόμος en Rom 8, 17 y Gál 4, 7; compárese también δουλεία en Rom 8, 15 con δοῦλος en Gál 4, 6. Estos paralelos no sólo indican que tenemos aquí un pensamiento típicamente paulino, sino también que Pablo recoge probablemente una fórmula tradicional; cf. la exclamación «Abba» y la asociación entre la condición de hijos y la posesión del Espíritu (cf. Sab 9, 10-17, «donde surge también el verbo ἐξαποστέλλω que no es empleado por Pablo en ningún otro lugar», Schweizer, *Beiträge*, 92).

Según *4, 4* «Dios *envió* a su Hijo» (aoristo). Aquí el aoristo hace referencia al hecho –pasado y ocurrido de una vez para siempre– de la encarnación. Una comparación de Gál 4, 4-5: Rom 8, 3-4: Jn 3, 16-17 y 1 Jn 4, 9 permite sacar la conclusión de que tuvo que existir un esquema fijo y pre-paulino de proclamación. Este esquema contenía primeramente la frase sobre el envío, en la cual es Dios quien envía a su Hijo, y luego la oración final, que expresa el sentido salvífico que tuvo el envío. No es seguro que este esquema empleara también originalmente un determinado verbo, junto a la asociación estereotipada «el Padre – su Hijo». En caso de que así fuera, habrá que pensar en ἐξαποστέλλω, ἀποστέλλω o πέμπω (o bien δίδωμι). Sospechamos que ya en la fase pre-paulina y con seguridad en Pablo (y en Juan), esta fórmula del envío estuvo asociada con una cristología de preexistencia: el Hijo celestial y preexistente de Dios se hace hombre; Gá 4, 4 acentúa además: se hace un judío. Las dos oraciones finales yuxtapuestas y de igual valor, de 4, 5, expresan la soteriología de Pablo. En ella es seguramente en la que se insiste, dentro de este contexto.

J. Lambrecht

ἐξαρπάζω *exarpazō* arrebatar
→ ἁρπάζω 4.

ἐξαρτίζω *exartizō* acabar, completar equipar*
Hech 21, 5: ἐξαρτίσαι τὰς ἡμέρας, «*completar* los días»; 2 Tim 3, 17: «*equipado* para toda obra buena». Spick, *Notes* I, 253-255.

ἐξαστράπτω *exastraptō* fulgurar*
En Lc 9, 29 en sentido figurado para referirse a los vestidos de Jesús que *fulguraban* con blancura durante la Transfiguración (a diferencia de Mc 9, 3, donde se usa el verbo στίλβω, «resplandecer»); cf. Lc 24, 4 a diferencia de Marcos.

ἐξαυτῆς *exautēs* inmediatamente, en seguida*
Derivado de ἐξ αὐτῆς τῆς ὥρας (cf. Filón, Mut 142). Mc 6, 25; Hech 10, 33; 11, 11; 21, 32; 23, 30; Flp 2, 23.

ἐξεγείρω *exegeirō* levantar, resucitar, llevar al poder*
1 Cor 6, 14: «Dios... también nos *resucitará* a nosotros». Rom 9, 17, citando a Ex 9, 16:

«Precisamente con este propósito te *he llevado* a ti (el Faraón) *al poder*»; sobre el origen del pasaje citado, en el que no aparece ἐξεγείρω, cf. H. Schlier, *Römerbrief* (HThK) a propósito de 9, 17. ThWNT II, 336s.

ἔξειμι *exeimi* salir, irse*

Hech 13, 42; 17, 15. En el sentido de *partir de viaje*, 20, 7. Con ἐπί, en 27, 43: «les mandó que... *llegaran* a tierra».

ἐξελέγχω *exelegchō* convencer (a alguien de su falta o error), castigar

Jds 15 *Textus Receptus* (en vez de ἐλέγχω): «El Señor ha venido para entablar juicio contra todos y para *dejarlos convictos / castigarlos* a todos por sus obras».

ἐξέλκω *exelkō* arrastrar*

Sant 1, 14: «*arrastrado* y seducido por su propia concupiscencia» (ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος).

ἐξέραμα, ατος, τό *exerama* vómito*

En 2 Pe 2, 22 en el proverbio que habla del perro que vuelve de nuevo a su propio *vómito* (cf. Prov 26, 11).

ἐξεραυνάω *exeraunaō* indagar*

ἐξεραυνάω es forma helenística del verbo ἐξερευνάω (Blaß-Debrunner § 30, 4). 1 Pe 1, 10: los profetas «inquirieron e *indagaron* acerca de (περί) esta σωτηρία». ThWNT II, 653s.

ἐξέρχομαι *exerchomai* salir

1. Aparición del término en el NT – 2. Sedimento semítico – 3. La tradición acerca de Jesús – 4. Los demonios.

Bibl.: J. A. Bühner, *Zu Form, Tradition und Bedeutung der* ἦλθον-*Sprüche*, en Das Institutum Judaicum der Universität Tubingen 1971-1972, 45-68; E. Jenni, *yṣ'*, en DTMAT I, 1039-1047; L. Köhler-K. L. Schmidt-A. Debrunner, *Hebr. jâsâ' und Mk 8, 11*: ThZ 3 (1947) 471-473; J. Schneider, ἐξέρχομαι, en ThWNT II, 676-678. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 653s.

1. De las 214 veces que aparece el verbo en el NT (sin contar Mc 16, 20; Jn 8, 9), más de las tres cuartas partes corresponden a los evangelistas (Marcos 38 veces, Mateo 43, Lucas 44 y Hechos 29, Juan 28) y a 1-3 Juan (4 veces); el verbo aparece además en Apocalipsis (14 veces), Hebreos (5 veces) y Santiago (1 vez).

Como verbo de automovimiento que significa cambio de lugar desde un punto de partida, ἐξέρχομαι tiene casi siempre como sujeto a un ser vivo, pero se usa también en relación con cosas asociadas con el sujeto principal (sangre, Jn 19, 34; Ap 14, 20; relámpago, Mt 24, 27; pensamientos, Mt 15, 18s; blasfemia y alabanza, Sant 3, 10; un clamor, Ap 16, 17; 19, 5). Se usa casi siempre, como es natural, en contextos narrativos (así también en 2 Cor 2, 13; 8, 17; Flp 4, 15). Es hipónimo del verbo simple, complénimo de εἰσέρχομαι (los dos aparecen combinados en Jn 10, 9; Hech 1, 21, *tener trato con*) y de προσέρχομαι; es sinónimo de ἀπέρχομαι y ἐκπορεύομαι.

2. Los aproximadamente 750 testimonios del verbo en la LXX son, en su mayor parte, traducciones del qal de *yṣ'* (que, según Jenni, aparece 785 veces). Así pues, no se acentúa tanto el hecho de salir de un lugar (así Mt 5, 26 par., *dejar salir*; Hech 16, 19, la esperanza *perdida*; 1 Jn 2, 19, *salidos de* la comunidad) cuanto el hacer su aparición en un lugar (Hech 28, 3, el hecho de que *saliera* una víbora). Cinco testimonios del verbo son citas del AT: Mt 2, 6 (*proceder*; cf. Heb 7, 5, *descender de* Abrahán); Hech 7, 3s.7 (*emigración* de Abrahán; cf. Heb 11, 8 bis); Rom 10, 14 (*difundirse* una noticia; cf. 1 Tes 1, 8; 1 Cor 14, 36; Mc 1, 28 par.; Jn 21, 23; así como también Lc 2, 1, *aparece* un decreto); 2 Cor 6, 14 (*separarse*; cf. Ap 18, 4 ó 3, 12, *alejarse de*). Heb 3, 16 recuerda el *éxodo* de Egipto. Tiene también trasfondo semítico la expresión idiomática de 1 Cor 5, 10, «*salir del* mundo» = morir) (Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*).

Si el verbo aparece en un texto sin genitivo partitivo y sin la correspondiente preposición, entonces la preposición del verbo compuesto tiene carácter semitizante. Con ello el punto de origen no se acentúa de tal manera que figure en primer plano, y entonces ἐξέρχομαι significa *hacer acto de presencia* (Köhler: 1 Sam 17, 4; Zac 5, 5 y *passim*): dícese de los enemigos en Mc 3, 6.21 (idea que se aclara aquí por medio de un infinitivo con sentido final); 8, 11 (Schmidt contra G. Wohlenberg, *Markus* [KNT], *sub loco*: «salieron de su escondite»); dícese de los falsos maestros en 1 Jn 4, 1; 2 Jn 7; de Satanás, Ap 20, 7; de los ángeles del juicio, Mt 13, 49; el verbo aparece 9 veces en el Apocalipsis para referirse a *apariciones* visionarias: de caballos, 6, 2 (con participio final y ἵνα). Cuatro veces (en todos los casos, después de un imperativo precedente en forma simple) para referirse a ángeles, 14, 15.17s; 15, 6; a langostas, 9, 13; a una espada, 19, 21.

Si el verbo tiene un complemento final que describe una tarea, entonces un relato del mensajero que describe su misión aparece como variante de las sentencias finales de ἦλθον (Dan 9, 23). En estos casos ἐξέρχομαι significa *presentarse como mensajero* (Bühner): Mc 1, 38 (y, por tanto, supuesto también fundamentalmente en el v. 35); luego Mc 4, 3 es una forma alegorizante de relato del mensajero acerca de sí mismo. Tal relato se halla también presente, cuando una acción proclamadora subsiguiente se concibe directa o indirectamente como acción principal: Jesús, Mc 2, 13; sus mensajeros, 6, 12; las personas curadas, Mc 1, 45; 2, 12 (¡como concreción de 1, 28!); Mt 9, 31s (como explicación de 9, 28), profetas itinerantes, 3 Jn 7 (con ὑπέρ de sentido final). Este género se halla presente además en el sintagma joánico, que aparece 6 veces, de primera persona de aoristo + preposición partitiva + genitivo que se refiere a Dios como contenido del relato del mensajero acerca de sí mismo (8, 42 en paralelo con la forma simple, cf. 3, 2; 13, 3; 16, 27s; 17, 8) y su aceptación por los suyos (16, 30, cf. v. 27 y 17, 8), en el marco de la cristología joánica acerca del envío del Hijo (cf. 8, 42; 17, 8, complénimo ἀποστέλλω). Aquí no hay determinación de sentido final, mientras que el regreso recíproco a Dios da una nueva determinación semántica al enunciado acerca de sí mismo (13, 3; 16, 28).

3. En Marcos el verbo compuesto se usa frecuentemente y aparece siempre (con excepción de 7, 29s) en aoristo, que es el tiempo típico de los relatos. Se emplea unas 20 veces en introducciones y transiciones a las perícopas y sirve de esta manera para conectar localmente acciones, principalmente 13 veces en la forma preparatoria del participio conjunto. Es también típica de Marcos la repetición pleonástica de la preposición del verbo compuesto para indicar el punto de origen (10 veces, también ἀπό pero únicamente en 11, 12, ἐκεῖθεν en 6, 1.10; 9, 30, ἔξω en 14, 68), mientras que la indicación complementaria de dirección aparece únicamente 7 veces (εἰς, 1, 28; 8, 27; 11, 11; 14, 26.28; παρά, 2, 13; ἐπί en relación con personas y con sentido hostil en 14, 48). El sujeto más frecuente es Jesús (1, 35.38; 2, 13; 5, 2; 6, 1.34; 7, 31, y [¡concluyendo con!] 8, 27); además, en plural, para referirse a Jesús juntamente con sus seguidores (1, 29; 6, 54; 9, 30; 11, 11; 14, 26).

En contraste con esto, el uso que se hace del verbo en la fuente Q es gramatical y funcionalmente más estructurado, pero permanece dentro del marco del significado principal (13 veces: Lc 7, 24-26 par.; 9, 5 par.; 11, 24 [bis] par.; 12, 59 par.; 14, 23 par.; además 11, 14; 14, 18; 17, 27 y Mt 24, 26s).

Es característico de Mateo el mayor uso del participio conjunto (19 veces, de las cuales 3 se hallan en presente: 8, 28; 9, 32; 27, 32). El ἐκ pleonástico se limita a 5 veces, y en vez de él se usa redaccionalmente ἀπό según Q 12, 43 en 15, 22; 17, 18; 21, 4. La indicación de la dirección se efectúa según el marco antes mencionado. Jesús es sujeto únicamente 5 veces, y por cierto a partir de 13, 1 (14, 14; 15,

21; 21, 17; 24, 1; tan sólo en 26, 30 juntamente con los suyos).

Lucas emplea únicamente 12 veces el participio conjunto (de ellas en presente en Lc 9, 6; 21, 37 y diez veces en Hechos). En lugar de la preposición pleonástica (que aparece únicamente en Hech 7, 4; 17, 33; 22, 18), es característica la asociación del verbo con ἀπό (en Lc 14 veces, en Hech 3 veces). La indicación de la dirección por medio de preposiciones permanece en el marco habitual (en Lc 8 veces, en Hech 5 veces). Jesús es el sujeto únicamente 8 veces, pero en Lc 5, 8 y 13, 31 es de nuevo el interpelado en un imperativo.

El participio conjunto se halla totalmente ausente de los textos narrativos de Juan. Es sorprendente la frecuencia del verbo en los relatos de la semana de pascua (trece veces desde 12, 13 hasta 21, 3 en comparación con siete veces desde 1, 43 hasta 11, 44). En estos veinte pasajes es característico el uso del verbo en sentido absoluto (nueve veces: 11, 31. 44; 13, 30s; 18, 1.4.16; 20, 3; 21, 3).

4. En Marcos el segundo conjunto considerable del uso del verbo (9 veces) se encuentra en las cuatro expulsiones de demonios (1, 25s; 5, 8.13; 7, 29s; 9, 25s.29), donde se hallan los tres imperativos marquinos que exigen imperiosamente a los demonios que *salgan*.

Mateo, a pesar de la adición procedente de la fuente Q (12, 43s), redujo drásticamente a cuatro pasajes (tan sólo 8, 32 y 17, 18 están tomados de Marcos) los lugares que se refieren a demonios.

En contraste con ello, los demonios son frecuentísimamente el sujeto del verbo en Lucas (Lc 12 veces: 4, 35 bis.36.41; 8, 2.29.33. 35.38; 11, 14.24 bis y Hech 8, 7; 16, 18). Es típico encontrar en Lucas el compléNimo θεραπεύω ἀπό (Lc 8, 2), lo cual indica que Lucas consideraba todas las enfermedadas como de origen demoníaco: de Jesús dimana constantemente (imperfecto en 6, 19 como duplicado de 8, 46) la fuerza victoriosa de curación que *expulsa* a los poderes de la destrucción.

W. Schenk

ἔξεστιν *exestin* está permitido, es lícito, es posible*

ἐξόν *exon* (participio) está permitido, es posible*

1. Aparición de los vocablos en el NT y uso general de los mismos – 2. Conexiones semánticas en el NT – 3. 1 Cor 6, 12; 10, 23.

Bibl.: H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen 1969, 131s; J. Dupont, *Gnosis*, Louvain 1949, 291-308; E. Fascher, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK), Berlin 1975, 174s; W. Foerster, ἔξεστιν, en ThWNT II, 557-559; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* (FRLANT 90), Göttingen 1966, 226-228; E. Lohse, *Jesu Worte über den Sabbat*, en *FS Jeremias*, 1960, 79-89; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (FRLANT 66), Göttingen [3]1969, 217-221.

1. El verbo impersonal ἔξεστιν aparece 28 veces en el NT (Mateo 8 veces, Marcos 6, Lucas 5, Juan 2, Hechos 3, 1 Corintios 4). El participio neutro ἐξόν aparece 3 veces (Hech 2, 19 y 2 Cor 12, 4 sin cópula, cf. Blaß-Debrunner § 127, 2; 424 nota 1: «quizás se trata de aposiciones nominativas a la frase»; Mt 12, 4: οὐκ ἐξὸν ἦν). Ambas formas van seguidas normalmente de infinitivo (excepciones: Mc 2, 24; Lc 6, 2; 1 Cor 6, 12; 10, 23) y son fundamentalmente sinónimas. En 14 de un total de 31 pasajes encontramos un ἔξεστιν/ἐξόν negado para expresar una prohibición o para afirmar que algo es imposible (2 Cor 12, 4).

ἔξεστιν aparece también fuera del NT para designar lo que está permitido o prohibido con arreglo al derecho o a la voluntad divina, por ejemplo, dícese del matrimonio en Esquilo, Prom 648; Jenofonte, An VII 1, 21; de una prohibición cultual, en Herodoto I, 183. El estoicismo habla de la → ἐξουσία del hombre sobre sí mismo (Diógenes Laercio VII, 121; Epicteto, Ench XIV, 2); pero no aparece en él una formulación comparable a la de 1 Cor 6, 12; 10, 23 (Dupont, 305). Los LXX utilizan en los escritos tardíos la negación de ἔξεστιν/ἐξόν para expresar prohibiciones generales (2 Esd 4, 14; Est 4, 2; 1 Mac 14, 44) y sobre todo para designar lo que está prohibido por la ley judía (3 Mac 1, 11; 4 Mac 5, 18; cf. Josefo, Ant XX, 268). Es comparable el uso rabínico de *rᵉšût* para expresar lo que está permitido o prohibido.

2. En los evangelios se emplea con frecuencia ἔξεστιν para referirse a los preceptos de la ley judía: (con una negación) dícese de los trabajos que están prohibidos en sábado (τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν;), Mc 2, 24 par. Mt 12, 2 / Lc 6, 3; dícese de la prohibición de llevar una camilla, Jn 5, 10. La pregunta de Mc 3, 4 (par. Mt 12, 10. [12] / Lc 6, 9; cf. 14, 3) ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι...; se halla también formulada jurídicamente: *¿Está permitido?* Pero, en conexión con la situación descrita, esas palabras se convierten en una pregunta fundamental y, a la vez, desenmascaradora, a la que los interpelados no pueden reaccionar más que con el silencio: si vuestras leyes relativas al sábado permiten la destrucción de la vida (bien sea impidiendo la curación de un enfermo o bien sea [lo que es más probable] espiando a Jesús con miras a su destrucción) y prohíben la salvación de la vida (por medio de la curación), entonces toda concesión hecha al sábado está en contradicción con el verdadero propósito del sábado. Por tanto, el sentido de la pregunta es: «*¿Es lícito* en sábado...?».

A la prohibición cultual de comer de los panes de la proposición se refiere Mc 2, 26 par. Mt 12, 4 / Lc 6, 4 (cf. Lev 24, 9; 1 Sam 21, 7); a la prohibición del matrimonio entre parientes (en relación, además, con el adulterio) se hace referencia en Mc 6, 18 par. Mt 14, 4 (cf. Lev 18, 16; Dt 25, 5s); el derecho al divorcio se aborda en Mc 10, 2 par. Mt 19, 3 (cf. Dt 24, 1); a la prohibición de introducir «dinero impuro» en el templo se hace referencia en Mt 27, 6 (cf. Dt 23, 18).

La pregunta capciosa de los fariseos y de los herodianos sobre el tributo romano de capitación (Mc 12, 14 par. Mt 22, 17 / Lc 20, 22) pretende dilucidar lo que es lícito ante Dios, pero lo que quiere en realidad es poner a Jesús en conflicto con las leyes romanas. A las leyes romanas se hace referencia en Jn 18, 31; Hech 16, 21; 22, 25; compárese, además, el οὐκ ἐξόν ἐστιν (de «derecho eclesiástico») en IgnEsm 8, 2. Se habla del derecho general del propietario en Mt 20, 15 («¿No me *es lícito*...?»). Una fórmula retórica es ἐξὸν εἰπεῖν μετὰ παρρησίας, «Os *puedo* decir con franqueza...», en Hech 2, 29. Con la «cortesía» del prisionero pregunta Pablo al tribuno: «*¿Puedo* decirte una cosa?», 21, 37.

En 2 Cor 12, 4, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι se refiere a las «palabras inefables» que Pablo escuchó en su éxtasis y «que ningún hombre *está en condiciones* de expresar». La traducción «no le es lícito expresar» (cf. R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*) entiende el enunciado a partir de las fórmulas que imponían el secreto acerca de lo experimentado en los misterios. Sin embargo, Pablo acentúa que un ἄνθρωπος, que (todavía) pertenece a lo terreno, puede ser hecho partícipe en éxtasis del fenómeno celestial, pero no es capaz de hablar –él mismo– el «lenguaje celestial» (cf. también K. G. Kuhn, en ThWNT II, 558 nota 1). Está en consonancia con ello el hecho de que Pablo, por lo que respecta a su persona, se distancie dos veces de la experiencia extática como «vivencia» (vv. 2s) y haga recaer plenamente el acento sobre la participación concedida por Dios en el mundo celestial (cf. también Filón, Her 259 y 266; JyA 14, 3; Hen [et] 71, 11, donde Henoc, sólo después de su trasformación, puede unirse a la alabanza celestial de Dios).

3. Pablo utiliza cuatro veces la expresión πάντα (μοι) ἔξεστιν en 1 Cor 6, 12a.b; 10, 23 (dos veces sin μοί). Pero en todos los casos la limita mediante una frase adicional (que recuerda las enseñanzas estoicas): ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει, en 6, 12a; 10, 23a; mediante ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος, en 6, 12b, y mediante ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ, en 10, 23b. Puesto que Pablo no describe jamás en ninguna otra parte la libertad de los cristianos sirviéndose de la fórmula definida jurídicamente πάντα (μοι) ἔξεστιν, que podría entenderse quizás sobre el trasfondo de la conciencia superior (ἐξουσία) del estoico o, más bien, de la conciencia

de autoridad que poseía el gnóstico (Schmithals; Güttgemanns), lo más probable es que Pablo cite un eslogan corintio o, por lo menos, un dicho que hubieran hecho suyo los corintios. El dicho, indudablemente, no procede de Pablo mismo (en contra de H. Lietzmann y G. Kümmel, *Der erste und der zweite Brief an die Korinther*⁴ [HNT], *sub loco*). Más bien, el mensaje paulino de la libertad se había ido desarrollando hasta constituir, por influencia de la conciencia gnóstico-dualista, la moral –confiada en sí misma– de los pneumáticos (cf. W. Schrage: ZNW 67 [1976] 214-234, esp. 217-220). Para los pneumáticos, todas las cosas terrenas son *adiaphora*, indiferentes, y no afectan para nada a su verdadera vida.

La primera limitación (6, 12a / 10, 23a) no tiene claros acentos teológicos, sino que se explicaría dentro del marco de la ética cínico-estoica (cf. Conzelmann). Probablemente no se había convertido aún en parte integrante del dicho de los corintios. Pablo recurre sencillamente a una idea, muy difundida, acerca del peligro del libertinismo que pervierte la libertad. Y presenta sus propias ideas, más exactas, para recordárselas a los corintios (cf. también 7, 35; 2 Cor 8, 10; 12, 1). La segunda limitación indica en cada caso la conexión con el tema que se estudia: el juego de palabras ἔξεστιν / ἐξουσιασθήσομαι en 6, 12b hace ver ya que la πορνεία es un peligro amenazador, véanse luego los vv. 15-20. La expresión οὐκ οἰκοδομεῖ en 10, 23b, explicada más concretamente en el v. 24, señala igualmente al contexto, a saber, al respeto que se debe tener por la «conciencia moral ajena» y por el encargo recibido de procurar la salvación de todos (véanse los vv. 29 y 32s). A fin de conservar en la traducción lo inadecuado de la cita para expresar las ideas de Pablo acerca de la libertad, lo mejor será acentuar el aspecto jurídico de ἔξεστιν: «Todo (me) *está permitido / está a* (mi) *libre disposición*» (cf. Fascher; Conzelmann; Schmithals, 219).

H. Balz

ἐξετάζω *exetazō* investigar, averiguar con todo cuidado*

El imperativo ἐξετάσατε en Mt 2, 8 con περί: «¡*Indagad* bien acerca del niño!»; 10, 11: «¡*Indagad /enteraos* quién es digno en ese lugar!»; Jn 21, 12: «Ninguno de los discípulos se atrevía a *preguntarle* (a Jesús)».

ἐξηγέομαι *exēgeomai* contar, relatar, informar*

1. Aparición del término en el NT – 2. Lucas/Hechos – 3. Jn 1, 18.

Bibl.: C. K. Barrett, *The Gospel acc. to St John*, London ²1978, 170; F. Büchsel, ἐξηγέομαι, en ThWNT II, 910; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, Barcelona 1980, 293; Spicq, *Notes* I, 256-258.

1. Con excepción de Jn 1, 18, vemos que en el NT ἐξηγέομαι aparece 5 veces y únicamente en la doble obra de Lucas (compárese el verbo casi sinónimo → διηγέομαι): Lc 24, 35; Hech 10, 8; 15, 12.14; 21, 19 (aparece además en Herm [v] 4, 2, 5; 1 Clem 49, 2; EvPe 11, 45). El verbo significa *exponer (describiendo), relatar, informar*. En Jn 1, 18 encontramos el significado de *revelar (misterios divinos)* (cf. Platón, Resp IV, 427c; V, 469a; cf. también Eclo 43, 31: ἐκδιηγέομαι); Bauer, *Wörterbuch, s.v.* cree que ἐξηγέομαι es «un tecnicismo para designar la actividad de los sacerdotes y adivinos que dan información y revelan secretos divinos, incluso por lo que respecta a los mismos dioses», y ofrece testimonios en favor de su afirmación (cf. también R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [KEK], 56s; Barrett).

2. En *Lucas/Hechos* son sujeto del verbo (por orden de aparición en los textos): los discípulos de Emaús, Cornelio, Bernabé y Pablo, Simón y también Pablo. El tema del relato en Hechos es siempre una acción de Dios que se ha experimentado, y que en opinión del narrador confirma que la evangelización de los gentiles es voluntad (revelada) por Dios y encargo suyo. En Lc 24, 35, los dos discípulos

de Emaús refieren a la comunidad de Jerusalén «lo que habían experimentado en el camino y cómo él (Jesús) se les había dado a conocer al partir el pan». En todos los casos el autor mismo había narrado previamente lo que los mencionados hablantes refirieron, conforme a los datos facilitados por él. Con esto (cf. el empleo de → διηγέομαι en Lc 8, 39; 9, 10; Hech 9, 27; 12, 7) Lucas hace ver cómo quiere él que se entienda su propio «informe» (διήγησις, Lc 1, 1) y dónde hay que buscar los orígenes de lo que él relata.

3. *Jn 1, 18b* acentúa (¿polémicamente?) la función de revelar que corresponde exlusivamente (cf. v. 18a) al Logos divino, a quien se llama «(el) único Dios» o (según Θ Koiné it vg) «el Hijo único». El «Unico» *trajo* (ἐξηγήσατο) a la tierra de una vez para siempre (en aoristo) la *revelación* adquirida por experiencia inmediata de Dios. El Dios invisible se reveló entonces, por medio de Jesucristo, en su «gloria», «gracia y verdad» (vv. 14.17), → μονογενής 5.

G. Schneider

ἑξήκοντα *hexēkonta* sesenta*

En Mc 4, 8.20 par. Mt 13, 8.23 dícese del rendimiento de la cosecha que fue del *sesenta* por uno. En 1 Tim 5, 9 en el requisito de que la viuda «no tenga menos de *sesenta* años». En el NT encontramos también números de los que forma parte la cifra *sesenta*: Ap 11, 3 y 12, 6 (durante 1260 días); 13, 18 (el número de la bestia: 666). Lc 24, 13: «a una aldea que dista de Jerusalén unos *sesenta* estadios [p⁷⁵ A B D y otros] (unos 11 km)» (sobre la variante textual ἑκατὸν ἑξήκοντα, «ciento sesenta» (unos 30 km) en Sin K* Θ Π y otros, que se ajusta al emplazamiento efectivo de → Ἐμμαοῦς [Emaús/Nicópolis], cf. J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, Leipzig 1973, 37-39).

ἑξῆς *hexēs* (adv.) a continuación, inmediatamente después (en una secuencia)*

Bibl.: H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I (HThK), Freiburg i. Br. 1969, 399, 569; M. Völkel, *Exegetische Erwägungen zum Verständnis des Begriffs* καθεξῆς *im lukanischen Prolog*: NTS 20 (1973-1974) 289-299, sobre todo 295.

En el NT, ἑξῆς (lo mismo que su adverbio derivado → καθεξῆς) aparece únicamente en la doble obra de Lucas (5 veces). Fuera del NT, ἑξῆς se halla atestiguado desde Homero (sobre los testimonios no literarios cf. Moulton-Milligan, *s.v.*) y se encuentra también en el judaísmo helenístico (LXX, Filón, Josefo, TestXII). El NT conoce solamente el adverbio en su sentido temporal, y casi siempre en los versículos (redaccionales) que sirven de introducción a una sección (Lc 7, 11; 9, 37; Hech 21, 1). Excepto en Lc 7, 11 (ἐν τῷ ἑξῆς), se usa el simple dativo (τῇ ἑξῆς (ἡμέρᾳ) (cf. Blaß-Debrunner § 200, 1). En la mayoría de los casos hay que completar por el sentido el sustantivo correspondiente (lo mismo que en Arist 262; Josefo, Bell II, 430; PapOxy 1063, 6) como en Lc 7, 11: ἐν τῷ ἑξῆς (χρόνῳ), *a continuación, inmediatamente después*, o en Hech 21, 1; 25, 17; 27, 18 (también en Lc 7, 11 Sin* C D W; cf. Schürmann, 569 nota 113): τῇ ἑξῆς (ἡμέρᾳ), *al día siguiente*. La frase completa se halla en Lc 9, 37 (τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ, como aparece también en SIG 1170, 24; Josefo, Ant IV, 302) e indica que la frase debe completarse así en otras partes (es decir, ἑξῆς no aparece sustantivado; en contra de lo que piensan Blaß-Debrunner § 266, 1b).

Los dos pasajes de ἑξῆς en Lucas hablan de la sucesión temporal del itinerario de Jesús (hacia Naín; desde el monte de la Transfiguración); los tres pasajes que hay en Hechos hablan del itinerario de Pablo (relato en primera persona del singular en 21, 1 y en primera persona del plural en 27, 18; informe dado por Festo a Agripa II en 25, 17). ἑξῆς tiene una función semejante a la del adverbio lucano → καθεξῆς.

G. Schneider

ἐξηχέω *exēcheō* transitivo: resonar; en voz pasiva, ser hecho que resuene, resonar*

1 Tes 1, 8: «Por vosotros *ha resonado* la palabra del Señor no sólo en Macedonia y Acaya...».

ἕξις, εως, ἡ *hexis* ejercicio, práctica*

En Heb 5, 14 dícese de los órganos de los sentidos, «que están ejercitados *por la práctica* (διὰ τὴν ἕξιν)».

ἐξίστημι *existēmi* dejar atónito; intransitivo: quedarse atónito, estar fuera de sí*

1. Uso intransitivo con sentido atenuado - 2. Uso transitivo - 3. 2 Cor 5, 13 y Mc 3, 21.

Bibl.: G. Hartmann, *Mk 3, 20s*: BZ 11 (1913) 249-279; J. Lambrecht, *The Relatives of Jesus in Mark*: NovT 16 (1974) 241-258, sobre todo 244-246; W. Mundle, *Éxtasis*, en DTNT II, 154s: A. Oepke, ἐξίστημι, en ThWNT II, 456-457; H.-H. Schroeder, *Eltern und Kindern in der Verkündigung Jesu*, H-Bergstedt 1972, 110-124; J. E. Steinmüller, *Jesus and the* οἱ παρ' αὐτοῦ *(Mk. 3, 20-21)*: CBQ 4 (1942) 355-359; H. Wansbrough, *Mark 3, 21 - Was Jesus Out of His Mind?*: NTS 18 (1971-1972) 233-235; D. Wenham, *The Meaning of Mark III.21*: NTS 21 (1974-1975) 295-300; A. Wimmer, *Apostolos quosdam exiisse, ut Jesum domum ducerent (Marcus 3, 20 sq)*: VD 31 (1953) 131-143.

El verbo ἐξίστημι (incluidas sus formas alternativas ἐξιστάνω y ἐξιστάω) aparece 17 veces en el NT. Podemos diferenciar tres significados.

1. El significado que aparece con más frecuencia es el del uso intransitivo con sentido atenuado: un estado psíquico en el que se *está desconcertado* o en el que *se queda uno atónito* de asombro o temor. Marcos emplea tres veces el verbo en este sentido; Lucas, ocho veces (2 veces en Lc, 6 veces en Hech). También Mateo escribe en 12, 23: «Entonces toda la multitud *se quedó asombrada*». Como él, en el texto paralelo 9, 33 (lo mismo que Lucas en 11, 14), emplea θαυμάζω (que existía ya probablemente en la fuente Q), sospechamos que ἐξίσταντο en Mt 12, 23 se escribió por influencia de Mc 3, 21, aunque con un sentido diferente. Lo mismo que en Mt 12, 23, los presentes (los discípulos, el pueblo) se sienten atónitos en Mc 2, 12; 6, 51 y 5, 42 par. Lc 8, 56 después de contemplar un milagro de Jesús. En Lc 2, 47 el asombro es consecuencia de la actuación maravillosa del Jesús adolescente en el templo.

También en Hechos el verbo ἐξίστημι se halla asociado con un acontecimiento milagroso obrado por Dios: 2, 7.12 (el milagro de las lenguas en Pentecostés); 9, 21 (la predicación de Pablo); 10, 45 (el don del Espíritu a los gentiles), y 12, 16 (la liberación de Pedro de la prisión). Según 8, 13 Simón Mago se queda asombrado al ver los milagros obrados por Felipe.

2. Es sorprendente que, inmediatamente antes de Hech 8, 13, se use dos veces en sentido transitivo el mismo verbo ἐξίστημι: Simón Mago hacía ya mucho tiempo que *dejaba atónita* a la gente con sus actos de magia (8, 9.11). En Lc 24, 22 los discípulos dicen: «Algunas de nuestras mujeres nos *han sobresaltado*». En estos tres pasajes el verbo ἐξίστημι significa *causar confusión en alguien, dejarle atónito, dejarle fuera de sí* (en sentido atenuado).

3. Quedan otros dos pasajes en el NT en los que hay que admitir que el verbo tiene un sentido más fuerte. En 2 Cor 5, 13 escribe Pablo: «Porque si *entramos en éxtasis* (ἐξέστημεν), entonces es para Dios; pero si estamos en nuestros cabales (σωφρονοῦμεν), ¡entonces es para vosotros!» Pablo alude aquí probablemente a sus experiencias «extáticas» extraordinarias (→ ἔκστασις 1); cf. 2 Cor 12, 1-6. Con el aoristo, a diferencia del presente que sigue a continuación, se refiere a que el estado de éxtasis era en él un estado pasajero y no habitual, y con la contraposición «para Dios – para vosotros» adopta en cierto modo una postura crítica y polémica contra el valor apostólico de esos dones extraordinarios.

En Mc 3, 21 se dice que los parientes de Jesús salieron para hacerse cargo de él, «porque decían: *Está fuera de sí*» (es decir, ha perdido el juicio; ἐξέστη es «un aoristo atemporal», V. Taylor, *Mark*, London 1963, *sub loco*). Mientras que en 2 Cor 2, 13 la expresión tenía connotación positiva, vemos que aquí tiene sentido negativo. Por lo demás, parece que Marcos asocia la convicción de los parientes con la opinión de los escribas, según los cuales Jesús está poseído (v. 22). Parece que Mc

3, 20-21 son versículos compuestos por el mismo Marcos (probablemente a base de textos de la fuente Q, cf. Lc 11, 14; Mt 9, 32-34; 12, 22-23). Marcos, después de la interrupción de 3, 22-30, prosigue con la perícopa acerca de los «verdaderos parientes» (3, 31-35).

No son convincentes los numerosos intentos, antiguos y modernos, para no tener que aceptar que los parientes (¡María!) hubieran dicho algo tan desconcertante acerca de Jesús: οἱ παρ' αὐτοῦ (v. 21a) serían los discípulos; ἔλεγον (v. 21b) sería un verbo expresado impersonalmente («se» [= el pueblo] decía); el sujeto de ἔλεγον sería el pueblo (cf. v. 20, ὄχλος); ἐξέστη significaría aquí sencillamente que (¡Jesús!) *estaba asombrado*.

J. Lambrecht

ἐξισχύω *exischyō* ser capaz*

Ef 3, 18: «de manera que *seáis capaces* de comprender...».

ἔξοδος, ου, ἡ *exodos* salida*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; E. Jenni, *yṣ'* en TMAT I, 1039-1047; Liddell-Scott, *s.v.*; W. Michaelis, εἴσοδος κτλ., en ThWNT V, 108-111; Moulton-Milligan, *s.v.*; PGL, *s.v.*; Preisigke, *Wörterbuch mit Suplement I*, *s.v.*

1. El sustantivo ἔξοδος aparece en textos literarios a partir de Sófocles y Herodoto. Aparece también en documentos en papiro y es frecuente en la LXX (Preisigke menciona más de 80 pasajes de papiros; hay más de 70 testimonios en la LXX). El sentido fundamental es a) (verbal): la acción de partir, b) (espacial): el lugar del cual o a través del cual se parte. El término opuesto es → εἴσοδος, «entrada». Sobre los numerosos significados especiales correspondientes al ámbito mercantil, jurídico y militar, cf. Michaelis, 108.

2. En el NT hay sólo tres testimonios del término ἔξοδος: a) el más antiguo se halla en Heb 11, 22. Este pasaje hace referencia a Gén 50, 24, donde se cuenta que José, antes de su muerte, predijo que Dios conduciría a los hijos de Israel al país de la promesa. Para describir este acontecimiento, el *éxodo* o «salida» de Egipto, ἔξοδος se convirtió precisamente en término técnico en la versión de los LXX (cf. el título que el libro del Exodo lleva en la LXX; cf. Michaelis 108; Jenni 1045). b) En Lc 9, 31 y 2 Pe 1, 15, aparece el término ἔξοδος con el significado de *salida de la vida (= muerte)*. Este significado se encuentra por vez primera en los escritos judíos helenísticos (cf. Josefo, Ant IV, 189; Sab 3, 2; 7, 6; Filón, Virt 77; TestNef 1, 1) y aparece también en Arriano (Epicteto, Diss IV, 4, 38) y en escritores cristianos (Justino, Dial 105, 5, cf. 105, 3: ἔξοδος τοῦ βίου; Ireneo, Haer III, 1 = Eusebio, HistEccl V 1, 36. 2, 3. 8, 3; Canon 13 del concilio de Nicea [*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Freiburg ²1962, 11]; PapLondon 77 [siglo VI p.C.]; cf. Clemente de Alejandría, Strom 3, 9). Posteriormente el término se encuentra también con el significado de «destino futuro» (Herm [v] 3, 4, 3).

R. Peppermüller

ἐξολεθρεύω *exolethreuō* erradicar, exterminar*

Hech 3, 23 en cita de Lev 23, 29 LXX: el que no escuche a un profeta como Moisés *será erradicado* del pueblo». ThWNT V, 171; C. M. Martini: Bib 50 (1969) 1-14.

ἐξομολογέω *exomologeō* confesar, alabar*

1. Aparición y contenidos semánticos del término - 2. La confesión de los pecados - 3. La alabanza.

Bibl.: G. Bornkamm, *Lobpreis, Bekenntnis und Opfer*, en Bornkamm, *Aufsätze* III, 122-139; D. Fürst, en DTNT I, 292-295; O. Hofius, *Der Christushymnus Phil 2, 6-11*, Tübingen 1976, 18-55; R. J. Ledogar, *Verbs of Praise in the LXX Translation of the Hebrew Canon*: Bib 48 (1967) 29-56; O. Michel, ὁμολογέω κτλ., en ThWNT V, 199-220 (bibl.); C. Westermann, *ydh*, en DTMAT I, 931-942.

1. El verbo ἐξομολογέω aparece 10 veces en el NT. La voz activa, que es también muy rara fuera del griego del NT, aparece tan sólo una vez: se emplea en Lc 22, 6 en sentido pro-

fano y tiene allí el significado –bastante frecuente en el verbo simple → ὁμολογέω– de *prometer, dar seguridades* o *asentir, estar de acuerdo*. Los otros 9 pasajes, todos ellos en voz media, tienen un significado teológico. Este se halla relacionado con el uso religioso que se hace del término en la LXX (donde el vocablo aparece unas 110 veces), el cual recibió a su vez su impronta específica del verbo hebreo *yādâ*.

La raíz *ydh* abarca en el TM –así como también, más tarde, en los textos de Qumrán y en los escritos rabínicos– los dos matices de significado: «alabar a Dios» (que es el que aparece de ordinario en el hifil de *hôdâ*) y «confesar pecados ante de Dios» (así el hitpael de *hitwaddâ*). Lo sorprendente de este doble significado se explica por el hecho de que ambos actos, la alabanza de Dios y la confesión de los pecados, se relacionan con una precedente demostración de poder de Yahvé –para salvar o para juzgar–. Ambos son la respuesta con la que los hombres reconocen públicamente a Yahvé como Dios y le tributan la gloria debida (cf. Bornkamm; Westermann; von Rad, *Teología* I, 437ss).

La LXX traduce *hitwaddâ*, «confesar pecados», por ἐξομολογέομαι únicamente en Dan 9, 4.20. En consonancia con el TM, el verbo se halla asociado en el v. 20 con el objeto en acusativo τὰς ἁμαρτίας. Pero, en cambio, en el v. 4 se emplea en sentido absoluto (= «hacer confesión de pecados»). El mismo uso del término lo encontramos varias veces en los escritos judíos helenísticos (τὰς ἁμαρτίας: JyA 54, 11 [Batiffol]; 55, 5 [Batiffol, = 12, 4 Philonenko]; Josefo, Ant VIII, 129; en sentido absoluto: Josefo, Bell V, 415; ApMo 25, 3 [en voz activa]). Se halla aún relativamente próximo al significado profano de «reconocer/confesar algo abiertamente» (Sus 14 [AdDan 13, 14]; Josefo, Bell I, 625; Plutarco, Num 16, 3; Anton 59, 5; Luciano, Hermot 75).

Ahora bien, en contraste con el uso del término en el griego profano, vemos que ἐξομολογέομαι adquirió en la LXX un significado enteramente nuevo al ser escogido el término para traducir principalmente el verbo hebreo *hôdâ*, «alabar», y al aparecer entonces junto a términos como → ψάλλω, «cantar alabanzas» y → αἰνέω, «alabar» (así, por ejemplo, en Sal 17, 50; 34, 18; 56, 10; 99, 4). En analogía con la construcción hebrea *hôdâ lᵉ*, el objeto correspondiente (Dios o el nombre de Dios) se halla en dativo. Michel, 204, 17s designa acertadamente como «hebraísmo léxico» el uso del verbo en el sentido de «alabar». Claro que el significado original de «reconocer/confesar» se escucha también en la medida en que ἐξομολογέω, lo mismo que su equivalente hebreo, expresa que en la alabanza se efectúa el reconocimiento y testimonio público del poder salvador de Dios (cf. Ledogar, 40s). Con dependencia de la LXX, ἐξομολογέω, «alabar», se encuentra también en los SalSl (10, 6; 15, 2; 16, 5) e igualmente en el TestJob 40, 2, y aparece también con algunas modificaciones en Filón (cf. LegAll I, 80.82; II, 95s; III, 26).

En consonancia con el uso que se hace del término en los LXX, vemos que ἐξομολογέομαι significa también en el NT y en los demás escritos cristianos primitivos: a) *confesar pecados* (τὰς ἁμαρτίας: Mc 1, 5 par. Mt 3, 6; Sant 5, 16; Herm [v] 1, 1, 3 y *passim*; cf. Did 4, 14; 14, 1), *hacer confesión de pecados* (en sentido absoluto: Hech 19, 18; Rom 14, 11; 1 Clem 52, 1; 2 Clem 8, 3); b) *alabar* (Mt 11, 25 par. Lc 10, 21; Rom 15, 9 [cita del Sal 17, 50 LXX]; 1 Clem 61, 3; Herm [m] 10, 3, 2) o *confesar en medio de alabanzas* (así Fil 2, 11, donde con el aspecto de la alabanza se halla claramente asociado el de la confesión [cf. 2 Mac 7, 37]).

2. Mediante confesión pública de los pecados, los judíos penitentes declaran su arrepentimiento al ser bautizados por Juan (Mc 1, 5 par.; cf. 1QS 1, 24ss; CD 20, 28ss), y los cristianos recién convertidos declaran ante la comunidad que se han apartado de las prácticas supersticiosas (Hech 19, 18). En Sant 5, 16 se exhorta a la comunidad cristiana a la confesión de los pecados. Si ésta se exige únicamente en el caso de enfermedad de que se habla en 5, 14s, o si se piensa –como en Did 4, 14; 14, 1– en que todos se confiesen los pecados unos a otros en la asamblea de la comunidad, es cosa que no puede decidirse con seguridad.

En el contexto de Rom 14, 10b-12, Pablo interpreta la cita bíblica de Is 45, 23b LXX (A Q Sin^corr) como una referencia al juicio final. Según esto, Pablo designa con ἐξομολογέομαι en el v. 11b la confesión escatológica de los

pecados, que todo hombre tendrá que hacer ante el tribunal de Dios (Michel 215, 25ss; Hofius, 50 nota 113; piensa de manera distinta, por ejemplo, E. Käsemann, *Römerbrief* [HNT], *sub loco*).

3. La decisión de Dios de revelarse a sí mismo y de revelar su salvación –en la obra de Jesús– precisamente a los pobres y a los insignificantes, es objeto de la acción de gracias de Mt 11, 25s. La fórmula de introducción ἐξομολογοῦμαί σοι, ὅτι, «Te *alabo* porque» corresponde a la expresión *ʾôdᵉkā kî* de los salmos del AT (86, 12s; 118, 21; 138, 1s y *passim*; cf. Eclo 51, 1a; SalSl 16, 5) y de los cánticos de alabanza de Qumrán (1QH 2, 20.31; 3, 19.37 y *passim*).

El himno pre-paulino a Cristo, en Flp 2, 6-11, habla en los vv. 10s –recogiendo el juramento de Dios en Is 45, 23b LXX (A Sin^corr Q)– del homenaje universal, que comprende *proskynesis* y aclamación, y que en la consumación final se tributará a Cristo, el cual fue crucificado y ha sido exaltado como Señor del mundo: todas las criaturas en el cielo, en la tierra y en las regiones inferiores «*confesarán con alabanzas*: 'Señor es Jesucristo'» (v. 11) y de esta manera se unirán al clamor de adoración con que la comunidad confiesa ya ahora a Jesús como el → κύριος (Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3). El trasfondo de este enunciado lo constituye la expectación, atestiguada abundantemente en el AT y en el judaísmo antiguo, de un homenaje escatológico universal rendido a Yahvé, el Rey del mundo (cf. Hofius, 41ss). - La interpretación, muy difundida, que ve en 2, 10s una descripción de la sujeción de los poderes hostiles a Dios y de la aclamación efectuada por los mismos –como un acto que debe entenderse en sentido estrictamente jurídico– es una opinión difícil de sostener (cf. Hofius, 18ss).

O. Hofius

ἐξόν *exon* posible, permitido
Participio de → ἔξεστιν.

ἐξορκίζω *exorkizō* conjurar, poner (a alguien) bajo juramento*
Mt 26, 63 (a diferencia de Marcos): ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ, «*Te conjuro* por (el) Dios (vivo)». ThWNT V, 465s.

ἐξορκιστής, οῦ, ὁ *exorkistēs* exorcista*
En Hech 19, 13 dícese de los exorcistas judíos itinerantes (cf., a propósito, la descripción del exorcismo en su entorno en Josefo Ant VIII, 2-49). ThWNT V, 465s.

ἐξορύσσω *exoryssō* excavar, arrancar (los ojos)*
En Mc 2, 4 dícese de la acción de «abrir un boquete» en el tejado (de barro) para descolgar por él la camilla en que yacía el paralítico. En Gál 4, 15 dícese de los gálatas que, por su parte, se *habrían arrancado* los ojos por Pablo, si hubiera sido necesario.

ἐξουδενέω *exoudeneō* tratar con desprecio*
En Mc 9, 12 dícese del Hijo del hombre «que tendrá que padecer mucho y *será despreciado*».

ἐξουθενέω (-όω) *exoutheneō (-oō)* menospreciar, despreciar, rechazar con desprecio*
Lc 18, 9; 23, 11; Hech 4, 11; Rom 14, 3. 10; 1 Cor 1, 28; 6, 4; 16, 11; 2 Cor 10, 10; Gál 4, 14; 1 Tes 5, 20; Mc 9, 12 v.l.

ἐξουσία, ας, ἡ *exousia* libertad; capacidad, poder; autoridad

1. Aparición y significados del término en el NT - 2. a) La ἐξουσία de Dios - b) La ἐξουσία de Jesús - c) La ἐξουσία de la comunidad - d) Poderes supraterrenos - e) Autoridad de mando - f) Dominio - 3. Rom 13 - 4. 1 Cor 11, 10.

Bibl.: P. Amiet, *Exousia im NT*: IKZ 61 (1971) 233-242; Betz-Blindinger-Coenen, *Poder*, en DTNT III, 385-399 (bibl.); W. Foerster, ἔξεστιν κτλ., en ThWNT II, 557-572 (bibl.); W. Grundmann, *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt* (BWANT

4, 8), Stuttgart 1932; J. Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus* (FzB 11), Würzburg 1973; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos. Der 2. Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft* II, Roma 1962, capítulo 8, excursus III y IV; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im NT* (Quaestiones Disputatae 3), Freiburg i. Br. ³1983. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1080s.

Sobre Rom 13: M. Borg, *A New Context for Romans XIII*: NTS 19 (1972-1973) 205-218; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichtliche und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970; Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher, *Zur historischen Situation und Intention von Röm 13, 1-7*: ZThK 73 (1976) 131-166 (bibl.); E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), Tübingen 1973 (bibl.); F. Neugebauer, *Zur Auslegung von Röm 13, 1-7*: KuD 8 (1962) 151-172; A. Strobel, *Zum Verständnis von Rm 13*: ZNW 47 (1956) 67-93.

Sobre 1 Cor 11, 10: G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, Stuttgart 1975, 265-269; A. Feuillet, *La signe de puissance sur la tête de la femme*: NRTh 95 (1973) 945-954; J. A. Fitzmyer, *A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor XI, 10*: NTS 4 (1957-1958) 48-58; M. D. Hooker, *Authority on Her Head*: NTS 10 (1963-1964) 410-416; A. Jaubert, *Le Voile des femmes (1 Cor XI.2-16)*: NTS 18 (1971-1972) 419-430.

1. ἐξουσία aparece tanto en el griego profano como en la LXX, aunque en ésta con una frecuencia notablemente menor que el término afín δύναμις (unos 50 testimonios frente a unos 400 de δύναμις; para el deslinde entre ambos términos cf. *infra*). En la LXX ἐξουσία traduce en la mayoría de los casos el término hebreo *memšālâ*. Es verdad que ἐξουσία puede significar en la LXX «la ilimitada soberanía de Dios». Pero este significado hay que deducirlo del contexto, porque no es inherente, ni mucho menos, al término mismo (Foerster, 561).

ἐξουσία aparece 102 veces en el NT, con la mayor frecuencia en el Apocalipsis (21 veces) y en el evangelio de Lucas (16 veces). El término abarca un amplio campo de significados, que se extiende desde el concepto de *(pleno) poder* hasta la designación de los «funcionarios del reino espiritual» (Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 4cβ) y con unos matices que no siempre pueden expresarse y traducirse exactamente; sobre todo es fluida la transición entre los tres primeros significados indicados por Bauer (*Wörterbuch, s.v.*): 1. *libertad, derecho*; 2. *capacidad, poder*; 3. *autoridad, potestad*. Estos significados tienen lindes fluidas, porque derecho y potestad pueden confluir el uno en el otro, y la potestad presupone el poder / la capacidad (cf., por ejemplo, Hech 8, 19 y numerosos testimonios en el Apocalipsis), y porque la potestad contiene en sí misma la capacidad. ἐξουσία se relaciona en concreto con las siguientes entidades: Dios, Jesús / el Hijo del hombre, los discípulos / la comunidad, los hombres, Satanás; pero se usa también en sentido abstracto para referirse a poderes terrenos y supraterrenos.

2. a) El poder de Dios, que adopta la decisión escatológica sobre el hombre, está por encima de cualquier otro poder (Lc 12, 5). No hay apelación a una norma superior en contra de las decisiones jurídicas adoptadas por Dios, de tal manera que el derecho de Dios y su libertad creadora se comparan con el poder del alfarero, que es capaz de formar con el barro lo que él quiera (Rom 9, 21). Esta perfección del poder divino no sólo se afirma con argumentos, sino que además se confiesa doxológicamente (Jds 25).

Ahora bien, Dios hace que su Hijo participe de su autoridad y, así, le ha concedido el poder para juzgar (Jn 5, 27; tal podría ser también el sentido de Jn 17, 2, cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* III, 214s), y a la comunidad le ha dado en Jesús la autoridad para perdonar pecados (Mt 9, 8). Contra la expectación demasiado tensa de la parusía, Lucas señala que la autoridad de Dios es la única que determina el tiempo de la parusía (Hech 1, 7).

b) La vida de Jesús está determinada de muchas maneras por la ἐξουσία. Sus enseñanzas se diferencian de las de los escribas por el poder que de ellas dimana, cosa que Marcos afirma, pero que Mateo prueba con ayuda del Sermón de la Montaña (Mt 7, 29 par.; Mc 1, 27), porque la ἐξουσία de Jesús se demuestra para Mateo, entre otras cosas, en que «Jesús reconoce y da plena vigencia a la voluntad de Dios depositada en la Torá» (Lange, 32). Los adversarios de Jesús le preguntan qué derecho (autoridad) tiene él para perdonar pecados, cosa que en el judaísmo estaba reservada para Dios (Mt 9, 6 par.), y qué derecho tiene él para purificar el templo (Mt 21, 23s par.; 21, 27 par.). Jesús hace partícipes a sus discípulos de su poder para expulsar demonios (Mc 3, 15; 6, 7 par.).

El Jesús joánico tiene el poder y la libertad para dar su vida y para recobrarla (Jn 10, 18), pero experimenta también en su propio cuerpo el poder estatal (Jn 19, 10s), aunque no sin mencionar que ese poder ha sido conferido por Dios, lo cual –por lo demás–, según Lc 4, 6, se aplica incluso al diablo. A Jesús, como el Resucitado que es, se la ha concedido finalmente el más extenso poder en el cielo y en la tierra (Mt 28, 18; cf. también Ap 12, 10), lo cual quiere decir que «se le ha confiado el *eschaton*, en el cual la salvación y el juicio del mundo se deciden en Jesús» (Lange, 166s).

Una peculiaridad del lenguaje de Lucas consiste en mencionar juntas, varias veces, ἐξουσία y δύναμις (4, 36; 9, 1; cf. también 10, 9). Con ello difícilmente habrá sido la intención de Lucas poner el poder de Jesús (y de los discípulos) en especial relación con el πνεῦμα (así piensa H. Schürmann, *Lukas* I [HThK], 246 nota 177; 500), porque ambos términos «son empleados por Lucas de manera prácticamente sinónima» (cf. H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974, 254ss). Que la diferencia entre ἐξουσία y el tema δυνα- no debe acentuarse con demasiada intensidad, lo vemos también por Lc 12, 5 y Rom 9, 21s.

ἐξουσία se aplica al Jesús terreno para realzar su superioridad sobre los demonios y sobre los escribas, y su participación en el poder de Dios. Se aplica al Resucitado para realzar su extensa posición de poder. Pero no podemos afirmar que, desde un principio, y sobre el trasfondo del uso que se hace de este término en los LXX, sea inherente a la ἐξουσία, empleada en relación con Jesús, el carácter del poder divino (como piensa Foerster, 566; cf. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] [KEK], 36 nota 1). Tampoco la autoridad de Jesús se caracteriza normalmente como algo que le haya sido trasferido (por Dios); pero cf., desde luego, Mt 28, 18 y Jn 5, 27.

c) El derecho y el poder de los discípulos aparecen en contextos muy diversos: así, en la imagen del poder (capacidad) milagroso de pisar serpientes y escorpiones y de prevalecer sobre el poder del enemigo (Lc 10, 19), se destaca gráficamente «la sujeción a que han sido sometidos los poderes astutos y peligrosos del maligno» (G. Baumbach, *Das Verständnis des Bösen*, Berlin 1963, 181). Vuelve a ser enteramente distinta la perspectiva que se obtiene en Jn 1, 12, donde los creyentes «reciben del *Logos* la real capacitación para ser hijos de Dios» (R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan* I, 279). En Hech 8, 19 se menciona la autoridad/capacidad de los discípulos para conferir el Espíritu, mientras que en 9, 14; 26, 10.12 se piensa en los plenos poderes concedidos a Pablo por los principales sacerdotes para arrestar a los apóstatas judíos.

El derecho apostólico a vivir del evangelio y a llevar consigo a la esposa en los viajes de misión, se menciona en 1 Cor 9, 4-6.12.18; 2 Tes 3, 9. Es una autoridad (plena) concedida por el Señor a los apóstoles para la edificación de la Iglesia (2 Cor 10, 8; 12, 10). Aunque Pablo señala expresamente en este último pasaje que él, en caso necesario, va a aplicar medidas severas, y se presupone aquí, por tanto, el derecho a aplicarlas, sin embargo Prümm exagera cuando acentúa «que este testimonio es suficiente en sí mismo para demostrar que el ministerio de jurisdicción en la Iglesia, al nivel más alto de los derechos que ejerce, prescindiendo del primado, es una institución ordenada por Dios» (139).

La libertad cristiana, que encuentra sus límites en la consideración que hay que tener con los semejantes (1 Cor 8, 9), y la libertad de la voluntad (1 Cor 7, 37) se designan, ambas, con el nombre de ἐξουσία. En los mencionados pasajes, el contexto acentúa que la ἐξουσία fue conferida a los discípulos, y que

éstos, por consiguiente, no la poseen por su propio derecho, sino que la han recibido de los derechos de Dios y de Jesús, y deben aplicarla en consecuencia con ello.

d) El uso que el NT hace de ἐξουσία para aplicarla a poderes supraterrenos es novedad, es decir, no se halla atestiguado ni en la LXX ni en el helenismo (pero cf., desde luego, 2 Mac 3, 24 y, a propósito, Foerster, 562, 2ss). En esta manera de hablar, no siempre se sabe con toda claridad, y por tanto se discute entre los comentaristas, si las ἐξουσίαι que se mencionan principalmente en las cartas paulinas (a menudo juntamente con las ἀρχαί) son *poderes* de naturaleza supraterrena (Ef 1, 21; 6, 12; 1 Cor 15, 24; Col 1, 16; 2, 15; 1 Pe 3, 22; cf. también Ef 2, 2) y si deben considerarse como hostiles a Dios en todos los casos, o si en algunos pasajes (por ejemplo, Ef 3, 10 y Col 2, 10) se habla también de poderes (angélicos) buenos enviados por Dios (cf. Schlier, 14 nota 13; Foerster, 569s). Esta cuestión es, seguramente, de importancia secundaria, porque el acento del enunciado recae sobre el lugar que ocupa el Exaltado por encima de todos los poderes (cf. Neugebauer, 169s).

e) La *autoridad de mando* de un gobernante se designa con el nombre de ἐξουσία en Mt 8, 9 par.; Lc 19, 17; 20, 20; Ap 17, 12.

f) En Lc 4, 6 y 23, 7 ἐξουσία significa los *dominios* (de Herodes). En Col 1, 13 (cf. también Hech 26, 18) este significado se aplica a Satanás. En Ef 2, 2 la expresión τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος se refiere «al soberano en el ámbito de poder del aire» (así lo entiende J. Gnilka, *Der Brief an die Epheser* [HThK], *sub loco*).

3. O. Cullmann sugirió que las ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι tienen un doble significado en Rom 13, 1: aquí no sólo se piensa en el Estado sino también en «invisibles poderes angélicos y autoridades» (*Der Staat im NT*, Tübingen ²1961, 48), y se entiende que el Estado es el órgano ejecutivo de esos poderes invisibles. Strobel y Neugebauer se han opuesto a esta opinión y lo han hecho con razones de peso (véanse principalmente las diferencias de lenguaje entre Pablo y las deuteropaulinas, y cf. la referencia que Strobel hace a que sólo uno de los pasajes aducidos como prueba es paulino en el pleno sentido de la palabra). Por tanto, habrá que partir de que en Rom 13, 1-7 se hace mención únicamente a poderes terrenos. Pero ¿a qué poderes se refiere el texto?

En contra de la opinión muy difundida, y que en parte se acepta incluso sin discusión alguna, no se habla sencilla y llanamente del Estado, sino más bien del Estado en sus diversas manifestaciones o en las diversas funciones que se ejercen, como se ve claramente por los plurales ἐξουσίαι y ἄρχοντες. Cuando ἐξουσία aparece en singular en Rom 13, 1b, no es porque se hable del Estado, sino porque –según Pablo– todas las funciones del ejercicio del poder se derivan únicamente de Dios. La caracterización concreta de esos poderes como ὑπερέχουσαι difícilmente se podría referir a ellos como meros regentes (así G. Delling, en ThWNT VIII, 525), sino más bien al carácter superior de quienes ejercen tal función (cf. Strobel, 79).

En los debates de los últimos años se ha discutido principalmente hasta qué punto Rom 13, 1-7 es un texto específicamente cristiano, y hasta qué punto ese texto se encontraba ya plasmado previamente en la tradición judía. Principalmente Neugebauer y, siguiéndole a él, Duchrow se han opuesto a la opinión, frecuentemente expuesta (los testimonios en Käsemann, 339), de que la idea de la sumisión incondicional a los poderes es un lugar común judío (helenístico) muy difundido, aunque los citados autores confiesan «que el concepto –como tal– del poder dado por Dios, aparte de su aplicación concreta a los gobernantes o a los gobernados, podría haberlo hallado Pablo previamente en el judaísmo helenístico» (Duchrow, 155; cf. Neugebauer, 158). – Esta idea de que la base para la parenesis, pero no la parenesis misma, se encontraba ya presente en la tradición judía (cf., en todo caso, Eclo 4, 27 TM) habrá de ser tenida en cuenta, incluso para el debate acerca de la primera cuestión, para cuya respuesta se recurre en la mayoría de los casos al contexto (cf. finalmente Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher, 148ss).

4. Hasta ahora no se ha encontrado seguramente una solución satisfactoria al difícil pasaje de 1 Cor 11, 10 y a la pregunta de por qué se emplea en él el término ἐξουσία.

La dificultad consiste, en primer lugar, en que el argumento de 11, 4-9, que se resume en el v. 10, no es concluyente (cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], 222). Y, en segundo lugar, en que en el resumen mismo –¿precisamente por no ser concluyente lo que se ha dicho con anterioridad? Cf. el v. 16– vuelve a introducirse un nuevo elemento de prueba: por causa de los ángeles (cf., a propósito, Fitzmyer, 49s). Aunque la idea de que hay ángeles presentes en el culto está atestiguada en Qumrán (1QSª 2, 3-11), difícilmente se podrán aceptar los argumentos en favor de la tesis de que se trataría, en todo caso, de ángeles buenos sumisos a Dios. Sobre el argumento que se basa en la existencia del artículo en ἀγγέλους, cf. Braun, *Qumran* I, 194. La afirmación de Hooker de que en ninguna parte del NT hay ángeles malos, y de que éstos no encajarían en el contexto del culto cristiano, sería en su primera parte un error (cf. Braun, *Qumran* I) y, en su segunda parte, dejaría de ver que la referencia a los ángeles, en toda interpretación, va más allá del contexto.

Puesto que está atestiguado el efecto apotropaico, o –al menos– el efecto mágico y protector de tener cubierta la cabeza (bŠab 156b, cf. Billerbeck II, 403s), merece quizás que demos la preferencia a la comprensión que permanece dentro del sentido literal de ἐξουσία y que entiende este término como «tener sobre la cabeza *poder/fuerza*»: una interpretación simbólica del velo.

I. Broer

ἐξουσιάζω *exousiazō* tener poder (para algo, o: sobre alguien)*

Bibl.: W. Foerster, ἔξεστιν κτλ., en ThWNT II, 557-572; E. Kähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen*, Zurich 1960 (bibl.); Ch. Maurer, *Ehe und Unzucht nach 1 Korinther 6, 12-7, 7*: WuD 6 (1959) 159-160; W. Schrage, *Zur Frontstellung der paulinischen Ehebewertung in 1 Kor 7, 1-7*: ZNW 67 (1976) 214-234 (bibl.). Más bibliografía en → ἐξουσία.

Este verbo, derivado de ἐξουσία, aparece sólo 4 veces en el NT (el compuesto κατεξουσιάζω 2 veces) y significa «tener ἐξουσία», con todos los significados posibles que → ἐξουσία abarca, especialmente: *tener la capacidad, el derecho, el permiso* (para actuar).

En 1 Cor 7, 4 es digna de tenerse en cuenta la construcción de la sentencia en forma de quiasmo, con las negaciones precediendo a los verbos. La autoridad para disponer de su propio cuerpo, que propiamente le corresponde al ser humano, se niega a los cónyuges (aparece dos veces: οὐκ ἐξουσιάζει) –¡1 Cor 7 parte enteramente de la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer!–. Con ello podría expresarse también el aspecto de la consideración mutua, enunciado en el v. 5. El hecho de que aquí no se manifiesten las reservas del apóstol con respecto al matrimonio, está relacionado con la clara mención de las mismas en el contexto –cf. 7, 7ss y posiblemente 7, 1, si es que en estas palabras no hay una cita de los adversarios de Pablo en Corinto (así piensa, por ejemplo, H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], 139 nota 10)– y con la circunstancia de que en 7, 3ss no sólo se piensa en las personas ya casadas en el momento actual, sino también en las que van a casarse (para el estudio de este tema consúltese Schrage, 229 nota 68). (Sobre la peculiaridad del hecho, considerado desde el punto de vista de la historia de las religiones, de que la mujer tenga a su disposición el cuerpo del hombre, cf. Schrage, 231 nota 68.) En este pasaje no puede decidirse si Pablo argumenta aquí contra la continencia sexual por principio (como piensa Schrage, 217) o contra la proclamación de opiniones libertinas acerca de las relaciones sexuales (como piensa Maurer, 160). Lo cierto, en todo caso, es que el apóstol rechaza el eslogan de los corintios (7, 1) –pensado unilateralmente desde el punto de vista del varón– y lo hace de manera que casi parece moderna.

Con el eslogan libertino «Todo me está permitido», citado por Pablo en 1 Cor 6, 12, y que se hallaba influido también por ideas gnósticas, según vemos en 1 Cor 7, 1 (cf. E.

Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, Götingen 1966, 226ss [bibl.]), otros círculos corintios (distintos de los citados en 7, 1) justifican la fornicación y la participación en los banquetes cultuales paganos (cf. 6, 13). Pablo recoge (verbalmente) ese eslogan, pero lo pulveriza inmediatamente con las limitaciones que señala a continuación. La libertad que todo lo permite, corre peligro de dejarse dominar por «algo». Entonces se pierde la libertad y se convierte en esclavitud. Por eso, la libertad tiene que regirse por «lo que conviene» (συμφέρον) o por «lo que edifica» (οἰκοδομεῖν) (cf. 10, 23). Aunque el eslogan de los corintios acerca de la libertad, considerado formalmente, se ajusta no sólo a las ideas cínicas y estoicas sino también a las gnósticas, sin embargo la coexistencia de círculos libertinos y ascéticos en la comunidad de Corinto señala la intensísima influencia que la gnosis había ejercido en esa comunidad (así lo afirmamos con Schrage 217ss, en contra de Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen [3]1969, 366s).

Finalmente, en Lc 22, 25 –un pasaje cuya asignación a una tradición peculiar, y a pesar de lo que se opina generalmente, necesita ser revisada, teniendo en cuenta por de pronto lo que se dice en el v. 24– el participio οἱ ἐξουσιάζοντες (como sucede varias veces en Eclesiastés LXX) debe entenderse sustantivadamente y traducirse por *los que ejercen el poder*.

I. Broer

ἐξοχή, ῆς, ἡ *exochē* preferencia, excelencia*

κατ᾽ ἐξοχήν, *por excelencia* (Estrabón I, 2, 10; Filón, All I, 106; SIG 810, 16 [55 p.C.]). Hech 25, 23: ἄνδρες οἱ κατ᾽ ἐξοχὴν τῆς πόλεως, «los hombres *más notables* de la ciudad».

ἐξυπνίζω *exypnizō* despertar*

Jn 11, 11 en sentido metafórico: «Voy a *despertarle* (a Lázaro)» (cf. Job 14, 12 LXX, donde se habla del «despertar» de un muerto).

ἔξυπνος, 2 *exypnos* despertado, despierto*

Hech 16, 27: ἔξυπνος γενόμενος, «cuando él (el carcelero) *se despertó*».

ἔξω *exō* (adv., preposición impropia) afuera, fuera – fuera de*

1. Distribución y uso en el NT - 2. En respuesta a la pregunta «¿adónde?» - a) Como adverbio - b) Como preposición impropia - 3. En respuesta a la pregunta «¿dónde?» - a) Como adverbio - b) Como preposición impropia - 4. Uso atributivo - 5. Sustantivado (οἱ ἔξω).

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v*; J. Behm, ἔχω, en ThWNT II, 572s; Blaß-Debrunner § 103, 184, 266; Liddell-Scott, *s.v.*; Mayser, *Grammatik* II, 531s; Preisigke, *Wörterbuch mit Supplement*, *s.v.*; Schwyzer, *Grammatik* II, § 463, 538s. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1081.

1. ἔξω como adverbio y como preposición impropia es un vocablo que se halla atestiguado en la literatura griega desde Homero, y en los documentos en papiro desde el siglo III a.C. La LXX lo emplea en las dos funciones. En el NT aparece 63 veces (aparece, además, como v.l. en Lc 8, 54; 24, 50; Hech 5, 23b; Ap 11, 2; 14, 20). ἔξω usado atributivamente se encuentra en los evangelios y en Hechos únicamente en Hech 26, 11, en sentido sustantivado (→ 5) únicamente en Mc 4, 11. Por el contrario, ἔξω, como adverbio de lugar o como preposición, fuera de los evangelios y de Hechos, se emplea únicamente en Hebreos, 1 Juan y Apocalipsis.

2. a) ἔξω como adverbio, en respuesta a la pregunta «¿adónde?», aparece ordinariamente después de los verbos βάλλειν, «arrojar», ἄγειν «conducir», ἔρχεσθαι, «venir» y sus compuestos (Mc 14, 68; Mt 5, 13 / Lc 14, 35; Mt 13, 48; 26, 75 / Lc 22, 62; Lc 8, 54 v.l.; Lc 13, 28; 24, 50 v.l.; Jn 6, 37; 9, 34s; 11, 43 [aquí en la frase elíptica δεῦρο ἔξω hay que suplir un «ven»]; 12, 31; 15, 6; 18, 29; 19, 4.5.13; Hech 9, 40; 16, 30; 1 Jn 4, 18; Ap 3, 12; 11, 2). En todos estos pasajes ἔξω puede traducirse por *afuera*. En Hech 5, 34 la expresión ἔξω ποιῆσαι significa «conducir *afuera*».

b) Con genitivo ἔξω responde a la pregunta «¿adónde?» (de manera parecida a como hemos visto en → 2.a), después de verbos de movimiento, y entonces el punto de partida se indica por medio del genitivo-ablativo; en todos los pasajes es posible la traducción *afuera de*: Mc 5, 10; 8, 23; 11, 19; 12, 8 / Mt 21, 39 / Lc 20, 15; Mt 10, 14 v.l.; 21, 17; Lc 4, 29; Hech 4, 15; 7, 58; 14, 19; 16, 13; 21, 5.30.

3. a) ἔξω se usa como adverbio en respuesta a la pregunta «¿dónde?», con el sentido de *fuera, allá fuera* (es sinónimo de → ἔξωθεν) en Mc 1, 45; 3, 31s / Mt 12, 46s / Lc 8, 20; Mc 11, 4; Mt 26, 69; Lc 1, 10; 13, 25; Jn 18, 16; 20, 11; Hech 5, 23 v.l.; Ap 22, 15.

b) Como preposición impropia que rige genitivo, ἔξω (sinónimo de → ἔξωθεν) aparece en Lc 13, 33: «*fuera de* Jerusalén», y en Heb 13, 11.12.13; Ap 14, 20 v.l.

4. ἔξω aparece en posición atributiva en Hech 26, 11: «hasta en las ciudades *extranjeras* (= no judías)», y en 2 Cor 4, 16: «nuestro hombre *exterior*», es decir, el hombre como ser terreno y perecedero, en contraste con el hombre interior, que es renovado (sobre el uso atributivo cf. ÄgU IV, 114: ἐν τοῖς ἔξω τόποις, y también Polibio V 63, 8).

5. οἱ ἔξω (sinónimo de οἱ ἔξωθεν, 1 Tim 3, 7), literalmente: «los que se encuentran *fuera*», significa en Mc 4, 11 la masa de gente que no pertenece al número de los discípulos; en 1 Cor 5, 12s; Col 4, 5; 1 Tes 4, 12, los no cristianos; desde el punto de vista de los destinatarios, probablemente los paganos.

R. Peppermüller

ἔξωθεν *exōthen* (adv. de lugar) de afuera, fuera*

Mt 23, 27.28; Mc 7, 18; 2 Cor 7, 15; 1 Pe 3, 3 (adjetivo). Como adverbio sustantivado y con artículo: οἱ ἔξωθεν, *los de fuera*, en 1 Tim 3, 7 (→ ἔξω); τὸ ἔξωθεν, *lo exterior*, en Mt 23, 25 par. Lc 11, 39.40. Seguido de genitivo en Mc 7, 15; Ap 11, 2a; 14, 20. En el sentido de *afuera*, en Ap 11, 2b: «¡échalo *afuera*! (con el significado de: ¡déjalo aparte!)».

ἐξωθέω *exōtheō* echar fuera, expulsar*

En Hech 7, 45 dícese de los pueblos «a los que Dios *expulsó* de delante de nuestros padres» (es decir, al hacer ellos acto de presencia). En 27, 39, como término técnico de la navegación: *lanzar la nave hacia la playa, hacerla encallar*.

ἐξώτερος, 3 *exōteros* de afuera, situado afuera*

Adjetivo que expresa una intensificación del sentido del adverbio ἔξω (Blaß-Debrunner § 62, 3). Tiene sentido superlativo en: τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, «las tinieblas *de lo más afuera*» (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30).

ἔοικα *eoika* ser como, ser semejante a*

Perfecto segundo con sentido de presente (de εἴκω), seguido de dativo: Sant 1, 6 (semejante a la ola del mar); 1, 23 (a un hombre).

ἑορτάζω *heortazō* celebrar una fiesta*

Dícese de la fiesta de la pascua como imagen de la vida del cristiano en 1 Cor 5, 8: «¡*celebremos la fiesta*!» (cf. Filón, Sacr 111).

ἑορτή, ῆς, ἡ *heortē* fiesta*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner § 200; Liddell-Scott, *s.v.*; PGL, *s.v.*; Preisigke, *Wörterbuch mit Supplement*, *s.v.*

1. ἑορτή es un término atestiguado en la literatura griega desde Homero, y en los documentos en papiro desde el siglo III a.C. Aparece frecuentemente en la LXX con el significado de *fiesta, día festivo*. En el NT ἑορτή aparece 25 veces (y, además, en Lc 23, 17; Hech 18, 21 como v.l.).

2. a) En todos los pasajes de los sinópticos (Mc 14, 2 par. Mt 26, 5; Mc 15, 6 par. Mt 27, 15; Lc 2, 41s; 22, 1; 23, 17 v.l.) así como también en Jn 2, 23; 4, 45; 6, 4; 11, 56; 12, 12.20;

13, 1.29 ἑορτή designa la fiesta de la pascua (con la determinación ulterior: ἑορτὴ τοῦ πάσχα en Lc 2, 41; Jn 13, 1; ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα en Lc 22, 1; cf. ya Ex 23, 15; 34, 18.25; Ez 45, 21 LXX). En Hech 18, 21 v.l. Pablo dice que él celebrará la próxima fiesta en Jerusalén: habrá que entender también aquí ἑορτή en el sentido de la fiesta de la pascua.

b) Por el contrario, en Jn 7, 2.8.10s.14.37 se entiende clarísimamente por ἑορτή la Fiesta de los tabernáculos (σκηνοπηγία: cf. Dt 31, 10 LXX; Zac 14, 16.18.19 LXX; 3 Esd 5, 51; 1 Mac 10, 34).

c) En Jn 5, 1 no podemos determinar concretamente qué quiere decirse con ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (por esta razón hay adiciones en numerosos manuscritos: el artículo ἡ hace referencia seguramente a *la* fiesta de los judíos, es decir, a la fiesta de la Pascua; y lo mismo se diga de la adición de Λ: τῶν ἀζύμων. En cambio, el códice minúsculo 131 completa: ἡ σκηνοπηγία).

d) En Col 2, 16, ἐν μέρει ἑορτῆς, «en cuanto a una *fiesta*», ἑορτή se usa en el sentido general de *fiesta* (la yuxtaposición de ἑορτή, νεομηνία y σάββατα se encuentra ya en 1 Crón 23, 31; Os 2, 11 LXX). Habrá que traducir entonces: «Por tanto, nadie os juzgue con respecto a comida y bebida o en cuanto a *día de fiesta* o novilunio o sábado».

e) Con preposiciones: ἐν τῇ ἑορτῇ (Mc 14, 2 par. Mt 26, 5; Jn 2, 23; 4, 45; 7, 11; 12, 20, el simple dativo únicamente en Lc 2, 41) responde a la pregunta «¿cuándo?», haciendo una indicación de tiempo «en sábado» (cf. Blaß-Debrunner § 200). – κατὰ ἑορτήν (Mc 15, 6 par. Mt 27, 15; Lc 23, 17 v.l.) es una referencia general: «en cada *fiesta*» (cf. Blaß-Debrunner § 224, 3). – πρὸ τῆς ἑορτῆς (Jn 13, 1), «antes de la *fiesta*». – εἰς τὴν ἑορτήν (Jn 4, 45; 7, 8.10; 11, 56; 12, 12) indica dirección: «a la *fiesta*», en respuesta a la pregunta «¿adónde?»; por el contrario, en Jn 13, 29, esta expresión significa: «para la *fiesta*».

R. Peppermüller

ἐπαγγελία, ας, ἡ *epaggelia* promesa
ἐπαγγέλλομαι *epaggellomai* prometer, hacer profesión de
ἐπάγγελμα, ατος, τό *epaggelma* promesa*

1. Aparición del grupo de palabras en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Campo referencial – 4. Pablo – 5. Hebreos – 6. Otros escritos – 7. ἐπάγγελμα.

Bibl.: K. Berger, *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*: MThZ 17 (1966) 47-89; R. Bultmann, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*, en Id., *Exegetica*, Tübingen 1967, 369-380; J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Gal* (BU 6), München 1971, 79-86; L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen*, Darmstadt 1969, 163-182 (además el complemento *Apokaliptik und Typologie bei Paulus*, 259-299); E. Gräßer, *Der Glaube im Hebräer*, Marburg 1965; S. H. Hooke, *Promise and Fulfilment*, Edinburgh 1963; H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie* (FRLANT 119), Göttingen 1977, 16-21. 44-53; G. Klein, *Röm 4 und die Idee der Heilsgeschichte*: EvTh 23 (1963) 424-447; S. Loersch, *Verheißung*, en LThK X, 706; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK), Göttingen [6]1966, 192s (excursus); C. Rose, *Verheissung und Erfüllung. Zum Verständnis der ἐπαγγελία im Hebräerbrief*: BZ 33 (1989) 60-80, 178-191; F. J. Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung*, München 1955; J. Schniewind-G. Friedrich, *ἐπαγγέλλω κτλ.*, en ThWNT II, 573-583; S. K. Williams, *Promise in Galatians. A Reading of Paul's Reading of Scripture*: JBL 107 (1988) 709-720. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1081.

1. Los tres términos aparecen principalmente en la literatura epistolar del NT. En total, ἐπαγγελία aparece 52 veces, ἐπαγγέλλομαι 15 veces, y ἐπάγγελμα 2 veces (tan sólo en la Carta segunda de Pedro). Mientras que los sinópticos presentan raras veces el grupo de palabras (Marcos ofrece 1 vez el verbo; Lucas, 1 vez el verbo [en Hechos] y 9 veces el sustantivo ἐπαγγελία [8 de ellas en Hechos]), el grupo de palabras es empleado preferentemente por Pablo (22 veces); pero también Hebreos atestigua ἐπαγγελία y ἐπαγγέλλομαι con mucha frecuencia (en total, 18 veces). Es sorprendente la escasa aparición de los términos en la tradición sinóptica (en Mateo el grupo de palabras falta por completo) y en los escritos joánicos (aparece tan sólo 2 veces en 1 Juan). Es notable también la total

ausencia del grupo de palabras en el Apocalipsis.

2. Los tres términos deben traducirse casi sin excepción por *promesa* o por *prometer*. En el griego profano, ἐπαγγελία y ἐπαγγέλλω son sinónimos de los demás vocablos formados con el tema ἀγγελ-, y significan *anuncio* y *anunciar* (cf. Liddell-Scott, *s.v.*). Cuando la LXX emplea el grupo de palabras, lo hacen para traducir con ellas diversos vocablos hebreos. Conserva más que nada el sentido inespecífico de los términos, lo mismo que el griego profano. Tan sólo en el judaísmo se va formando el sentido de *promesa de salvación*, un sentido que luego es determinante para la manera de hablar del NT (cf. 2 Mac 2, 17; SalSl 12, 8; TestJos 20, 1). Y, así, el ApBar [gr] en 57, 2 habla de la «promesa de la vida futura»; en 59, 2, de la «promesa de la recompensa». Pero estas promesas están vinculadas al cumplimiento de la ley. El grupo de palabras adquiere significado cristológico específico en relación con el origen y desarrollo de la idea del evangelio en Pablo: el εὐαγγέλιον, como promesa de salvación, asocia en sí los conceptos teológicos de la *palabra de la promesa* y del *bien prometido*.

3. a) El que da la ἐπαγγελία es siempre Dios (la única excepción es Hech 23, 21: los judíos que quieren matar a Pablo en el camino hacia el Sanedrín, aguardan el asentimiento del tribuno). De Dios parte la promesa; él es el garante de la promesa. Por tratarse de una fórmula ya firmemente acuñada y por la imposibilidad de suscitar equívocos, se omite a veces el genitivo de θεός. Por otra parte, el genitivo subsiste, cuando se quiere realzar especialmente la persona de quien procede la *promesa* (cf. Rom 4, 20; 2 Cor 1, 20) o cuando el bien prometido es de particular importancia para el hombre: Heb 9, 15; 1 Tim 4, 8; 2 Pe 3, 4 y *passim*. Inversamente, para realzar el bien prometido, se añade el genitivo de ἐπαγγελία a fin de hacer una determinación más exacta («como una especie de genitivo de cualidad»: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* 2.a): Gál 4, 28; Rom 9, 8; Heb 11, 9 y *passim*. Hallamos construcciones con preposición en Gál 3, 18b (δι' ἐπαγγελίας); 4, 23 (διὰ τῆς ἐπαγγελίας; es secundaria la variante textual que por asimilación aparece en 3, 18: δι' ἐπαγγελίας); 3, 18a (ἐξ ἐπαγγελίας); Ef 6, 2 (ἐν ἐπαγγελίᾳ), además κατ' ἐπαγγελίαν en Gál 3, 29 y Hech 13, 23 (cf. también 1 Tim 1, 1 Sin).

b) Los destinatarios de las promesas son personas, casi siempre determinadas personas elegidas por Dios, en primer lugar Abrahán (Gál 3, 18; Rom 4, 13; Heb 6, 12 – 7, 6; Hech 7, 17), luego Isaac y Jacob (Heb 11, 9), los padres (Rom 15, 8; Hech 26, 6s), Sara (Heb 11, 11), los profetas (Heb 11, 32s, en asociación con los «héroes» del AT), finalmente los israelitas (Rom 9, 4). Según Ef 2, 12, los gentiles estaban excluidos de la *promesa*. Los destinatarios mencionados –en el contexto de la idea de la promesa– son *typoi* y señalan hacia los cristianos, quienes como creyentes son los verdaderos receptores y portadores de la *promesa*: Gál 3, 22; 2 Cor 7, 1; Hech 2, 39. Pero, con ello, a la idea de la promesa se añade el pensamiento del cumplimiento: las *promesas* que se hicieron en el AT se interpretan como cumplidas (definitiva o provisionalmente) en el NT. Según Gál 3, 16, Cristo mismo es el receptor de la promesa. El es la verdadera «descendencia», es decir, la voz de la Escritura habla aquí haciendo referencia «al único» (ἐφ' ἑνός); cf. F. Mußner, *Der Brief an die Galather* (HThK), 236-240.

c) El contenido de la *promesa* es la salvación mesiánica, la cual se expresa con diversas imágenes tomadas del AT, principalmente en la Carta a los hebreos (11, 9, la tierra; 4, 1, el reposo; 6, 14s, la descendencia; 9, 15, la herencia eterna). A pesar de su estrecha vinculación con el AT, Hebreos refiere también las promesas de Dios a la salvación mesiánica, tal como ha amanecido en Jesucristo.

4. a) En *Gál 3, 13-18* Pablo aprovecha la oportunidad para exponer que en Cristo la bendición de Abrahán ha llegado a los creyen-

tes, y que la ley no es capaz de anular la *promesa* que lleva en sí misma la herencia. En el contexto de lo que es el tema central para Pablo: «la ley y la fe» (3, 1-5. 12), él proclama un «programa» soteriológico: «Cristo nos redimió de la maldición de la ley...» (3, 13), y de esta manera la *promesa* hecha originalmente, se realiza ahora en el *Pneuma* y se recibe en la fe (v. 14; la variante textual εὐλογία en vez de ἐπαγγελία, en el v. 14b, es una asimilación posterior al v. 14a, cf. H. Schlier, *La Carta a los gálatas*, Salamanca 1975, 164, nota 67). Esta idea fundamental se desarrolla más en los vv. 16 (plural), 17.18 (dos veces), 21 (plural), 22 mediante el tema de la *promesa* hecha a Abrahán, y se concluye en 3, 29. Por medio de un ejemplo Pablo expone claramente este enunciado soteriológico («hablo a la manera humana»: v. 15): un testamento legal no puede invalidarse. Las *promesas* tienen, pues, carácter de διαθήκη (v. 15, cf. Berger, 54). Las *promesas* hechas a Abrahán (cf. Gén 12, 2s.7; 13, 15s; 15, 4-6; 17, 1-8) constituyen, todas juntas, la bendición que Abrahán recibió. Lo decisivo aquí para Pablo no es la definición del contenido de la *promesa*, sino el hecho de que la promesa fue dada a «la simiente» (¡en singular!) (v. 16). Y esta simiente es Cristo; en él se cumple la promesa. No altera nada el hecho de que entre medias llegara la ley. La ley y la promesa se excluyen mutuamente (v. 18); porque la promesa consiste en la demostración de gracia (χαρίζομαι, v. 18).

b) Mientras que Gál 3, 18 trata del tema «fe-promesa», vemos que en *Rom 4* se estudia el problema del «camino de la salvación para judíos y cristianos» (Berger, 48). De nuevo recoge Pablo (Rom 4, 13-25) la idea de la *promesa* hecha a Abrahán. Pero ahora Abrahán, como receptor de la promesa, es el *typos* de todos los creyentes, tanto judíos como gentiles (cf. vv. 17a.18). En un «midrás exegético» (O. Michel, *Römerbrief*[5] [KEK], 114) Pablo interpreta el «principio doctrinal», enunciado en 3, 21s, de que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley (cf. Rom 1, 16.17). Abrahán recibió la promesa, no en virtud de las obras de la ley (de manera distinta piensa la tradición rabínica, cf. Billerbeck III, 204-206), sino en virtud de la justicia que es por la fe: 4, 13.17. En contra de todas las apariencias (vv. 20s), Abrahán creyó y se convirtió de esta manera –como receptor de la promesa (Gén 15, 7 y 18, 18)– en el padre (v. 17) de todos los que creen en Aquel que fue entregado y fue resucitado por nuestra justificación (v. 25). παντὶ τῷ σπέρματι (v. 16) se refiere aquí a todos «los que aspiran a alcanzar la promesa no en virtud de la sola ley (v. 14) sino en virtud de la fe de Abrahán» (U. Wilckens, *Carta a los romanos* I, Salamanca 1989, 332 [cita corregida por el traductor]).

c) En un enunciado más sumario, Pablo recoge de nuevo en *Rom 9* (cf. vv. 4.8.9) el tema de la *promesa*. Pablo ve el «misterio de Israel» (H. Schlier, *Römerbrief* [HThK], 228) en el hecho de que también los israelitas o los padres tienen las promesas (v. 4 en plural), pero en que tan sólo parte de ellos se hallan realmente en posesión de esas promesas de salvación. De nuevo se hace referencia al ejemplo de Abrahán para demostrar que no todos los israelitas pertenecen también realmente al Israel «espiritual». No es la descendencia natural, sino el hecho de «ser llamado» (v. 7b), el hecho de ser «considerado como descendiente» (v. 8b) lo que da acceso a la promesa y constituye al verdadero Israel. Gén 18, 10.14 es el presupuesto histórico del λόγος τῆς ἐπαγγελίας (v. 9), un presupuesto por el cual no queda limitada, ni mucho menos, la libertad de la voluntad de Dios en el sentido de una promesa sin restricciones hecha sólo para los judíos.

5. *Heb 4, 1* habla de la *promesa* de entrar en el reposo de Dios. Pero –y ésta es una modificación de la idea de la promesa– el cumplimiento está todavía por venir. Puesto que la promesa no se ha realizado aún definitivamente, la comunidad debe preocuparse de que nadie se quede atrás («parezca haberse quedado atrás»). El autor se refiere al juicio hecho por Dios en Sal 94, 11 LXX («¡Como juré en mi ira, no entrarán en mi reposo!», cf. Dt 12, 9). Claro que la palabra del salmo no habla de

promesa (cf. Heb 3, 11, donde se cita de nuevo el texto, pero sin hacer referencia al tema de la «promesa»). Lo decisivo es lo que afirma el enunciado: la seguridad junto a Dios es algo que todavía está por realizarse. De esa ἐπαγγελία trata el autor. Como εὐαγγέλιον es un término que falta por completo en Hebreos, vemos que ἐπαγγελία adquiere el significado de «evangelio», el cual se describe más concretamente en 4, 2 como λόγος τῆς ἀκοῆς. Dios, como el ἐπαγγειλάμενος (6, 13; 10, 23; 11, 11) se revela a sí mismo en la palabra de la promesa, por la cual la comunidad es orientada hacia el futuro. Las promesas del AT se han cumplido en Cristo, pero no todavía en los creyentes. Mientras que se dice de las personas del antiguo pacto: «Todos ellos murieron en la fe, sin alcanzar *las promesas*...» (11, 13), la fe de los cristianos es «expectación confiada de lo que se espera» (cf. Gräßer, 126-136). Lo que Abrahán, Isaac y Jacob recibieron como promesa (11, 8.9), quedó últimamente sin cumplirse. Y lo mismo hay que decir de los demás testigos innumerables de la historia del AT (11, 11.38): tampoco a ellos les fue dado ver el cumplimiento (v. 39). Porque tenían que llegar primero los creyentes del nuevo pacto: 11, 39s. Es verdad que a los testigos del AT «no se les niega en ningún caso un reconocimiento con alabanzas» (H. Strathmann, *Der Brief an die Hebräer* [NTD], 146), pero por consideración con los que creen en Cristo se demoró el cumplimiento.

6. Es notable en las *Pastorales* la asociación entre ἐπαγγελία y ζωή. La conducta piadosa es lo único que es útil, porque tiene la promesa de la vida actual y de la futura (1 Tim 4, 8). De manera parecida se presenta «Pablo» a sí mismo en el *praescriptum* de la Carta segunda a Timoteo: El es «apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios según la *promesa* de vida en Cristo Jesús» (1, 1). Aunque la *promesa*, en cuanto a su contenido, se limita de manera más general a la «vida eterna», sin embargo esa promesa sigue siendo determinante para la vida actual y la vida futura de la comunidad. Porque también aquí es Dios el garante de la promesa: Tit 1, 2.

Mientras que en *2 Pe* 2, 19 el verbo tiene el sentido general de *prometer* (los falsos maestros prometen libertad, pero en realidad seducen para el desenfreno), vemos que ἐπαγγελία aparece en 3, 1-13 en su pleno sentido teológico. Los burlones preguntan: «¿Dónde está la promesa de su venida?» (3, 4). No se ha cumplido el anuncio de la pronta parusía. La ἐπαγγελία está desligada aquí de la corriente de tradición del AT. La comunidad, desde Cristo, ha desarrollado una nueva *comprensión* de la promesa. Ahora ésta se halla plenamente asociada con el anuncio que la Iglesia primitiva hace de la parusía, con la demora de la parusía y con los que se burlan de ella (cf. K. H. Schelkle, *Der erste und der zweite Petrusbrief* [HThK], 224s y 227). La comunidad responde a los que se burlan: «El Señor no tarda en cumplir *su promesa*» (3, 9). Dios cumple su palabra; no retira su promesa.

7. En el griego profano, el término –relativamente raro– ἐπάγγελμα significa *promesa, confesión* (cf. Liddell-Scott, *s.v.*). La LXX no conocen este término. En el NT aparece únicamente en 2 Pe 1, 4 y 3, 13. En ambos lugares el sustantivo tiene el mismo significado que ἐπαγγελία. Contra los falsos maestros y los burlones (3, 4) se realza la grandeza de las *promesas* (1, 4). El contenido de la promesa es el nuevo cielo (en plural) y la nueva tierra (3, 13). Siguiendo a Is 65, 17 LXX y 66, 22 LXX, con la imagen del nuevo cielo y de la nueva tierra se precisa cuál es la meta de la promesa: por medio de una nueva creación, Dios se manifestará como el Justo. El autor de la Carta segunda de Pedro se mueve aquí a tenor de las expectaciones del judaísmo para el futuro (cf. Ap 21, 1), pero sin desviarse hacia enunciados de fabula o de mitología. Es decisiva su convicción: el presente es el tiempo de la prueba. «Con una conducta santa y piadosa el hombre debe prepararse para el fin, a fin de poder participar en la nueva creación, en la que reinará plena justicia (v. 11)» (G. Schnei-

der, *Neuschöpfung oder Wiederkehr?*, Düsseldorf 1961, 72s).

A. Sand

ἐπαγγέλλομαι *epaggellomai* anunciar (acerca de sí), prometer, hacer profesión de → ἐπαγγελία.

ἐπάγγελμα, ατος, τό *epaggelma* anuncio, promesa
→ ἐπαγγελία 1.7.

ἐπάγω *epago* echar o traer sobre*
Hech 5, 28: «*echar* sobre nosotros la sangre de ese hombre»; 2 Pe 2, 1: «*acarrear* destrucción»; 2, 5: «*traer* el diluvio».

ἐπαγωνίζομαι *epagōnizomai* luchar
→ ἀγών 1.5.

ἐπαθροίζω *epathroizō* seguir reuniendo*
Lc 11, 29, participio pasivo: «*como* la gente *siguiera congregándose*».

Ἐπαίνετος, ου *Epainetos* Epéneto*
Nombre de persona en la lista de saludos de Rom 16, 5. A Epéneto le llama Pablo ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας, «primicias de Asia» (para Cristo). Es, por tanto, «el primer convertido del oeste de Asia Menor, que tenía como centro a Efeso», E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), *sub loco*; cf. también 1 Cor 16, 15.

ἐπαινέω *epaineō* alabar
→ ἔπαινος.

ἔπαινος, ου, ὁ *epainos* alabanza, elogio, reconocimiento*
ἐπαινέω *epaineō* alabar, elogiar, aprobar*

Bibl.: A. Fridrichsen, *Der wahre Jude und sein Lob. Röm 2, 28s*: Symbolae Arctoae 1 (1922) 39-49; H. Preisker, ἔπαινος, en ThWNT II, 583s; A. Strobel, *Zum Verständnis von Rm 13*: ZNW 47 (1956) 67-93, sobre todo 79ss; W. C. van Unnik, *Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13, 3-4*, en *FS Kümmel*, 334-343. Cf. más bibliografía en → αἰνέω; cf. además ThWNT X, 1081.

1. El verbo ἐπαινέω aparece 6 veces en el NT, 5 de ellas en Pablo. Mientras que el verbo simple → αἰνέω se aplica exclusivamente, en el NT, a la alabanza dirigida a Dios, vemos que el verbo compuesto tiene únicamente significado religioso en la cita de Rom 15, 11 (cita del Sal 116, 11 LXX). En los demás pasajes del NT, el verbo compuesto se usa –como es corriente en griego– para hacer elogio de personas y de su conducta (→ 2.a). Según Lc 16, 8a, Jesús –en la parábola de 16, 1-7– *elogia* la manera decidida e inteligente de obrar del administrador tramposo (cf., para más detalles, Jeremias, *Parábolas*, 57ss, 220ss; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* [ÖTK], 330ss [bibl.]; H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen 1978, 262ss). En Pablo, si exceptuamos la cita de Rom 15, 11, ἐπαινέω se encuentra únicamente en las instrucciones que se dan en la Carta primera a los corintios (11, 2.17.22 [bis]). Aunque el verbo debe traducirse por *alabar* en los vv. 2 y 22, sin embargo en el v. 17 se sugiere el significado de *aprobar/sancionar* (cf. Sófocles, El 591; Aristófanes, Lys 70; Josefo, Ant XIV, 293 y 341; Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*). En los vv. 17 y 22 la expresión οὐκ ἐπαινῶ es una lítotes: «*yo* no *puedo aprobar*» = «he de desaprobar tajantemente» (v. 17); «no *puedo alabar*(os)» = «tengo que censuraros con todo rigor» (v. 22).

2. De las 11 veces que el sustantivo ἔπαινος se halla atestiguado en el NT, 9 corresponden a las cartas paulinas (entre ellas hay 3 testimonios en Efesios) y 2 corresponden a la Carta primera de Pedro.

a) En 2 Cor 8, 18 Pablo habla de la *alabanza* que uno de sus colaboradores recibe en las comunidades cristianas por su entrega a la difusión del evangelio (cf. Eclo 31, 11 [texto hebreo]; 39, 10; 44, 8.15).

La práctica de las autoridades romanas de elogiar mediante documento público o por medio de inscripciones a los ciudadanos beneméritos (cf. Strobel), y la máxima de la ética política del helenismo según la cual la alabanza de los que obran bien y el castigo de los que obran mal son uno de los deberes fundamentales de la autoridad (cf. van Unnik), constituyen el trasfondo de los enunciados que se formulan en Rom 13, 3(s) y en 1 Pe 2, 14. Claro que en ambos pasajes ἔπαινος se usa seguramente como una fórmula: significa «el reconocimiento civil y, con él, la protección jurídica que deben esperar todos los que obran rectamente» (L. Goppelt, *Der erst Petrusbrief* [KEK], 185).

En el catálogo de virtudes –inspirado en la filosofía moral helenística– de Flp 4, 8, ἔπαινος designa el *objeto de la alabanza*. Se piensa en los valores y formas de conducta que, según el juicio moral general, merecen aprobación y reconocimiento.

b) En tres pasajes se habla de la *alabanza* tributada por Dios a seres humanos. En todos los casos se tiene en perspectiva el juicio final: en él el verdadero judío (Rom 2, 29 [cf. 2, 7.10]), los predicadores del evangelio (1 Cor 4, 5) o los cristianos que dan prueba de su fe en medio del sufrimiento (1 Pe 1, 7) consiguen el reconocimiento por medio de la sentencia salvadora pronunciada por Dios.

c) Según la eulogia de la introducción de la Carta a los efesios (1, 3-14), la acción salvífica de Dios en Cristo acontece «para la *alabanza* de su gloria» (vv. 12 y 14) o «para la *alabanza* de la gloria de su gracia» (v. 6). En esta definición del destino, podrían hallarse asociados dos aspectos (cf. Rom 15, 7b): Dios se glorifica a sí mismo en su acción salvífica (cf., a propósito, H. Schlier, *La Carta a los efesios*, Salamanca 1991, *sub loco*), y esto encuentra a su vez un eco en la alabanza adoradora con que la comunidad glorifica a Dios y glorifica su gracia salvadora. El que la obra redentora merezca la glorificación y la alabanza de Dios, es una idea que se expresa también en la doxología final de Flp 1, 11.

O. Hofius

ἐπαίρω *epairō* levantar, alzar*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; J. Jeremias, αἴρω, ἐπαίρω, en ThWNT I, 185s; Kuhner, *Grammatik* II/2, 663 (índice de nombres); Moulton-Milligan, *s.v.*; Preisigke, *Wörterbuch*, *s.v.*

1. Los 19 pasajes del NT en que aparece el verbo se encuentran principalmente en la doble obra de Lucas (en Lc 6 veces, en Hechos 5 veces). El verbo aparece 4 veces en Jn. Los demás testimonios se encuentran en Mt 17, 8; 2 Cor 10, 5; 11, 20 y 1 Tim 2, 8. Las más corrientes son las formas en voz activa seguidas de acusativo (16 veces) que, por lo general, designa órganos (sensoriales) humanos o partes del cuerpo. Una excepción la constituye Hech 27, 40: *izar* la vela de proa (E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] [KEK], 665 y 677) o *extenderla* (al viento) (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*[2] [HNT], 154s).

2. a) La expresión «*alzar* los ojos» se halla asociada varias veces con un verbo que significa ver: *alzar los ojos* (y *ver, comprobar*), Mt 17, 8; Lc 16, 23; Jn 4, 35; 6, 5 (cf. W. Michaelis, ThWNT V, 377, 22s). En otros pasajes, el verbo se construye con εἰς para indicar a quién se mira o a quién van dirigidos los enunciados que se formulan a continuación: Jesús *dirige la mirada* a sus discípulos, a quienes está hablando en el discurso del llano (entendiéndose por ellos no sólo a los apóstoles sino también a la multitud que escuchaba, cf. vv. 13.17), en Lc 6, 20. En la oración Jesús *dirige sus ojos* al cielo, Jn 17, 1; cf. 11, 41. Por humildad y vergüenza, el publicano, al orar, no se atreve a *levantar su mirada* al cielo, Lc 18, 13 (cf. Bauer).

b) La expresión «*alzar* la voz» se encuentra en los escritos de Lucas antes de referirse una exclamación o una interpelación, y significa *gritar, hablar en voz alta*. Una mujer *grita* para hacerse oír «entre la muchedumbre» (así H. J. Vogels, *NT graece et latine*, Freiburg [4]1955, y sucesivas ediciones); otros, por ejemplo, Ernst, *Lukasevangelium* [RNT], 377, con GNT, NTG, etc.): «una mujer de entre la multitud» *grita*, Lc 11, 27. Pedro *habla en voz alta* (después del milagro de Pentecostés, cf. vv. 12s) para atraer la atención de los presentes, Hech 2, 14. Las exclamaciones en

voz alta lanzadas por la multitud atestiguan el asombro y admiración de la gente, 14, 11, o su airada indignación, 22, 22 (cf. 21, 36).

c) La manifestación del Hijo del hombre sobre una nube es para los cristianos la señal para que «*levanten* sus cabezas» y contemplen con confianza que se acerca la redención (así piensa W. Grundmann, *Lukasevangelium* [ThHK], 385); otros (por ejemplo, J. Zmijewski, *Die Eschatologiereden des Lukasevangelium*, Bonn 1972, 232): para que muestren orgullo y alegría, Lc 21, 28.

d) El «*levantar* las manos» es un gesto de oración, 1 Tim 2, 8. A la solemne bendición final que Jesús imparte con sus manos levantadas, y a su recepción en los cielos, los discípulos contestan con *proskynesis*, Lc 24, 50-52. Son innegables los ecos de bendiciones del AT (Lev 9, 22-24; Eclo 50, 20s) (Grundmann, *Lukasevangelium*, 453s).

e) La traición cometida por Judas contra Jesús se parece a la perfidia de un hombre que «*levanta* su calcañar» contra quien come con él, para pisotearle (cita libre del Sal 40, 10 LXX: dícese del enfermo postrado en cama, cf. 40, 4.9; cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan* III, 52s), Jn 13, 18.

3. a) El uso de la voz pasiva en el relato de la ascensión de Jesús nos permite reconocer que actuó una fuerza sobrenatural: *él fue elevado* (por el poder de Dios), Hech 1, 9; cf. Lc 24, 51 (→ ἀναφέρω), Hech 1, 2.11 (→ ἀναλαμβάνω).

b) Pablo utiliza el verbo ἐπαίρω en voz pasiva y en sentido figurado en la confrontación con sus adversarios, que *se alzan* (combativamente) contra el conocimiento de Dios (2 Cor 10, 5) o *se enaltecen* frente a los corintios (11, 20).

U. Borse

ἐπαισχύνομαι *epaischynomai* avergonzarse
→ αἰσχύνομαι 4.

ἐπαιτέω *epaiteō* mendigar*
Lc 16, 3: «me da vergüenza *mendigar*»; 18, 35: «un ciego estaba sentado junto al camino *y mendigaba* (ἐπαιτῶν)».

ἐπακολουθέω *epakoloutheō* seguir, ir detrás
→ ἀκολουθέω 5.

ἐπακούω *epakouō* escuchar, atender*
2 Cor 6, 2: «te *escuché*» (Is 49, 8 LXX). ThWNT I, 223. J. Barr, *The Meaning of ἐπακούω and its Cognates in the LXX*: JThS 31 (1980) 67-72; Spicq, *Notes*, Suppl 236-238.

ἐπακροάομαι *epakroaomai* escuchar*
Hech 16, 25: «los prisioneros les *escuchaban* (αὐτῶν: a Pablo y Silas)».

ἐπάν *epan* (conjunción temporal) cuando, tan pronto como*
Pide subjuntivo, Mt 2, 8: «*en cuanto* le encontréis»; Lc 11, 22: «*tan pronto como* le ha vencido»; 11, 34: «*en cuanto* (el ojo) está malo».

ἐπάναγκες *epanagkes* (adv.) por fuerza, necesariamente*
Hech 15, 28: τὰ ἐπάναγκες, *las cosas necesarias*, refiriéndose a las obligaciones impuestas por el «decreto apostólico» (v. 29).

ἐπανάγω *epanagō* salir (al mar), volver*
Dícese de la acción de salir (a alta mar) en una barca, Lc 5, 3.4. Del regreso de Jesús a la ciudad, Mt 21, 18.

ἐπαναμιμνήσκω *epanamimnēskō* hacer recordar (algo) de nuevo
→ ἀνάμνησις.

ἐπαναπαύομαι *epanapauomai* reposar, basarse (en)*
Lc 10, 6: «sobre él *reposará* vuestra paz». Rom 2, 17: «*apoyarse/basarse* en la ley (νόμῳ)». ThWNT I, 353.

ἐπανέρχομαι *epanerchomai* regresar*
En Lc 10, 35 («a mi *regreso*») y 19, 15 («a su *regreso*»), en ambos casos en la construcción ἐν τῷ (y acusativo con infinitivo) con sentido temporal.

ἐπανίστημι *epanistēmi* levantarse, alzarse*
Mc 13, 12 par. Mt 10, 21: «los hijos *se alzarán* contra sus padres» (cf. Miq 7, 6 LXX).

ἐπανόρθωσις, εως, ἡ *epanorthōsis* restauración, corrección*
En 2 Tim 3, 16 dícese de la Escritura: «útil... para *corregir*, para instruir en la justicia». ThWNT V, 452; Spicq, *Notes* I, 259s.

ἐπάνω *epanō* (adv.) sobre, encima de

Bibl.: Abel, *Grammaire* § 44ss; W. F. Arndt-F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the NT*, Chicago 1957, *s.v.*; Bauer, *Worterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner, Indice *s.v.*; Liddell-Scott, *s.v.*; Mayser, *Grammatik* I/3, 279; II/1, 375; 2, 601; Moulton, *Grammar* I, 99; II, 522 (Indice); Moulton-Milligan, *s.v.*; Preisigke, *Wörterbuch*, *s.v.*; Radermacher, *Grammatik*, 144.

1. En el NT el vocablo se halla atestiguado 19 (+ 1) veces (Marcos 1 vez, Mateo 8 [+ 21, 7 v.l.], Lucas 5, Juan 2, 1 Corintios 1, Apocalipsis 2). ἐπάνω es un adverbio compuesto que se usa en la mayoría de los casos (16 veces) como preposición impropia (con genitivo). Los límites son a menudo muy difusos (Blaß-Debrunner § 203, nota 4), por ejemplo andar *sobre* (es decir, *sobre* los sepulcros), Lc 11, 44 (adverbio, cf. Blaß-Debrunner § 215, nota 3; otra cosa sucede en Lc 10, 19, → 2.a).

2. Como preposición con sentido local: a) *sobre*: sentarse, estar sentado *sobre* la(s) cabalgadura(s), Mt 21, 7 (¿o *sobre* los mantos que habían puesto sobre las cabalgaduras?, cf. E. Klostermann, *Matthäusevangelium* [HNT], 165); Ap 6, 8, *sobre* (el trono de Dios), Mt 23, 22; *sobre* (una piedra), 28, 2; estar (encontrarse) *sobre* una montaña, 5, 14; *sobre* (el altar), 23, 18.20; pisar *sobre* serpientes y escorpiones, Lc 10, 19. b) *sobre, encima de*: la estrella estaba *sobre* (el lugar) donde se hallaba el niño, Mt 2, 9; Jesús se inclinó *sobre* la suegra enferma de Simón (otros, por ejemplo, W. Grundmann, *Lukas* [ThHK], 124s: se inclinó *sobre* su cabeza), Lc 4, 39; la (tablilla con la) inscripción *sobre* la cabeza (estaba colocada *por encima de* la cabeza) del Crucificado, Mt 27, 37; el abismo se cerró y se selló sobre el dragón derribado, Ap 20, 2s.

3. Como preposición con sentido figurado: tener primacía *sobre*, tener autoridad *sobre* ciudades, Lc 19, 17.19; el que viene de lo alto (del cielo) *está por encima* y *es superior* a todos (los hombres, incluso a Juan el Bautista), Jn 3, 31a(c).

4. Como adverbio, es un vulgarismo que sustituye a πλείων y no influye en el caso gramatical (Blaß-Debrunner § 185 nota 7): *por encima de* un número, *más de*: vender por *más de* 300 denarios, Mc 14, 5; Cristo se apareció a *más de* 500 hermanos, 1 Cor 15, 6.

U. Borse

ἐπάρατος, 2 *eparatos* maldito*
Jn 7, 49: «Pero esta multitud ignorante de la ley, está *maldita*». Billerbeck II, 494-519; ThWNT I, 452; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, *sub loco*.

ἐπαρκέω *eparkeō* ayudar, socorrer*
1 Tim 5, 10 (a los afligidos); 5, 16a.b (a las viudas).

ἐπαρχεία, ας, ἡ *eparcheia* eparquía, provincia*
Hech 23, 34: a Pablo le preguntan *de qué provincia* es, y el gobernador se entera de que es de Cilicia; 25, 1: «Después que Festo llegó a la provincia...».

ἐπάρχειος, 2 *eparcheios* perteneciente a una eparquía

Hech 25, 1 p^{74} Sin* A: τῇ ἐπαρχείῳ (complétese: χώρᾳ), en vez de τῇ ἐπαρχείᾳ, «en la provincia»; cf. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] (KEK), *sub loco*.

ἔπαυλις, εως, ἡ *epaulis* morada, finca*

Hech 1, 20 en una cita (adaptada) del Sal 68, 26 LXX: «Que su *morada* quede desierta», refiriéndose a la suerte de Judas (vv. 18s).

ἐπαύριον *epaurion* (adv.) mañana, al día siguiente*

En el NT encontramos siempre: τῇ ἐπαύριον (complétese: ἡμέρᾳ), *al día siguiente* (Mt 27, 62; Mc 11, 12; Jn 1, 29.35.43; 6, 22; 12, 12; Hech 10, 9.23.24; 14, 20; 20, 7; 21, 8; 22, 30; 23, 32; 25, 6.23).

Ἐπαφρᾶς, ᾶ *Epaphras* Epafras*

Nombre (quizás una forma abreviada de Ἐπαφρόδιτος) de un cristiano de Colosas (Col 4, 12), que según 1, 7 fue seguramente el fundador de la comunidad que había en aquella ciudad. En Flm 23 envía saludos como compañero de Pablo en la cautividad. E. Lohse, *Der Brief an die Kolosser* (KEK), a propósito de 1, 7 y 4, 12 s. W. D. Thomas, *Epaphras*: ET 95 (1983-1984) 217s.

ἐπαφρίζω *epaphrizō* echar espuma*

En Jds 13 dícese, en sentido figurado, de quienes son como olas que *«arrojan cual espuma* su propia desvergüenza».

Ἐπαφρόδιτος, ου *Epaphroditos* Epafrodito*

Nombre de un colaborador de Pablo. Flp 2, 25: «mi hermano y compañero de trabajos y fatigas, a quien vosotros enviasteis para socorrerme en mis necesidades» (a esto mismo se hace referencia en 4, 18). Pablo quiere enviarle de regreso a Filipos (2, 25-30). J. Gnilka, *Philipperbrief* (HThK), 161-164.

ἐπεγείρω *epegeirō* incitar*

En Hech 13, 50 dícese de «los judíos» que (en Antioquía de Pisidia) incitaron a los habitantes de la ciudad y *provocaron* una persecución contra Pablo y Bernabé; en 14, 2 dícese igualmente de los judíos que (en Iconio) *«excitaron* y enfurecieron los ánimos de los gentiles contra los hermanos».

ἐπεί *epei* porque, puesto que; de otra manera*

Bibl.: Abel, *Grammaire*, 381 (índice); Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner§ 455s; Kühner, *Grammatik* II/2, 663 (índice); Liddell-Scott, *s.v.*; Mayser, *Grammatik* II/1, 273; 2, 601 (índice); 3, 237 (índice); Moulton-Milligan, *s.v.*; Radermacher, *Grammatik*, 236 (índice).

1. La conjunción ἐπεί se halla atestiguada en el NT en 26 lugares, que se distribuyen entre los evangelios (en Marcos aparece 1 vez, en Mateo 3, en Lucas 1 y en Juan 2), las cartas de Pablo (en Romanos 3 veces, en 1 Corintios 5, en 2 Corintios 2) y Hebreos (9 veces). Hay que añadir, como variantes textuales: Lc 7, 1; Rom 11, 6. La conjunción se emplea frecuentísimamente en sentido causal, también para expresar una opinión opuesta (*de otra manera*, 3 veces en Pablo), y con sentido temporal únicamente en la variante textual preferida por el Textus Receptus ἐπεὶ δέ, *después que* (en lugar de ἐπειδή) en Lc 7, 1 (cf. Bauer; Blaß-Debrunner § 455, 1).

2. Empleo en frases enunciativas:

a) En sentido puramente causal: *porque, puesto que*, seguida de tiempo presente (Mt 27, 6; Lc 1, 34; 1 Cor 14, 12; 2 Cor 11, 18; 13, 3; Heb 4, 6 [→ b]; 5, 2; 9, 17), con tiempo imperfecto, *«puesto que* era el día de la preparación» (Mc 15, 42; Jn 19, 31; también Mt 21, 46; Jn 13, 29; Heb 6, 13), con aoristo (Mt 18, 32; Heb 11, 11), con perfecto (Heb 2, 14 [→ b]; 5, 11).

b) Con οὖν como conclusión que se deduce de citas del AT: *puesto que, por tanto* (Heb 2, 14; 4, 6).

c) Para indicar una posible razón: *porque de lo contrario* (Blaß-Debrunner § 358, nota 2; 456 nota 7): Rom 11, 6a(b v.l.); 11, 22; Heb 9, 26.

d) Reforzada con ἄρα para indicar una causa absurda: *porque entonces* tendríais que salir del mundo (1 Cor 5, 10); *porque de lo contrario* vuestros hijos serían impuros, pero ahora son santos (7, 14).

3. Empleo en frases interrogativas:

a) En antítesis, siempre en tiempo futuro, *de lo contrario, pero entonces* (otros, por ejemplo, Bauer, entienden la frase en sentido causal: *porque de lo contrario*, → 2.c): 1 Cor 14, 6: *Pero entonces* el laico (si oráis sólo en el espíritu) ¿cómo recitará el amén?; 15, 29: *Pero entonces* ¿qué hacen (los que niegan la resurrección, cf. 29b), cuando se bautizan por los muertos?; de manera análoga se argumenta en Rom 3, 6: *Pero entonces* (es decir, si nuestra injusticia hace resaltar la justicia de Dios, v. 5a; esta idea se explica luego en el v. 7 [y de manera parecida en 1 Cor 15, 29]) ¿cómo juzgaría Dios al mundo? Ahora bien, en la mayoría de los casos, a la falsa conclusión se replica ya con un μὴ γένοιτο: ¡nada de eso! (es decir, ¡ni hablar de que haya injusticia en Dios!). *Pues, de lo contrario*, ¿cómo podría Dios juzgar al mundo?

b) De la razón posible, en una pregunta introducida por una negación, Heb 10, 2: *Pues* (cf. Blaß-Debrunner § 360 nota 7) *de lo contrario*, ¿no habrían dejado de ofrecerse sacrificios?

U. Borse

ἐπειδή *epeidē* (conjunción) después que, porque, puesto que*

En sentido temporal, *después que*: Lc 7, 1. En todos los demás lugares del NT la conjunción tiene sentido causal, *porque, puesto que*: Lc 11, 6; Hech 13, 46; 14, 12; 15, 24; 1 Cor 1, 22; 14, 16; Flp 2, 26; también Mt 21, 46 C Koiné W etc.; ἐπειδὴ γάρ, *en efecto, puesto que*: 1 Cor 1, 21; 15, 21.

ἐπειδήπερ *epeidēper* (conjunción) ya que, puesto que*

Lc 1, 1 en sentido causal: «*Puesto que* muchos han emprendido la tarea...» (cf. Tucídides VI, 18, 3; Dionisio de Halicarnaso II, 72; Josefo, Bell I, 17; cf., a propósito, Blaß-Debrunner § 456, 3).

ἐπεῖδον *epeidon* mirar a

Aoristo segundo de → ἐφοράω.

ἔπειμι *epeimi* llegarse, acercarse, seguir*

En el NT (únicamente en Hechos) se encuentra sólo el perfecto, y siempre en género femenino: τῇ ἐπιούσῃ (ἡμέρᾳ), *al día siguiente* (Hech 7, 26; 16, 11; 20, 15; 21, 18); τῇ ἐπιούσῃ νυκτί, *a la noche siguiente* (23, 11).

ἐπείπερ *epeiper* (conjunción) ya que, puesto que

Rom 3, 30 Koiné D* G pm: ἐπείπερ εἷς ὁ θεός, «*puesto que* Dios es uno solo».

ἐπεισαγωγή, ῆς, ἡ *epeisagōgē* introducción*

Heb 7, 19: «*Se introduce* una esperanza mejor».

ἐπεισέρχομαι *epeiserchomai* caer sobre, sobrevenir, penetrar*

Lc 21, 35: el último día *caerá sobre* todos los habitantes de la tierra. En el sentido de una invasión repentina y violenta, en 1 Mac 16, 16; Josefo, Ant XI, 265.

ἔπειτα *epeita* (adv.) después, luego, entonces*

1. El adverbio ἔπειτα aparece 16 veces en el NT, de las que 10 se encuentran en Pablo (1 Corintios 6 veces, Gálatas 3, 1 Tesalonicenses 1). El adverbio aparece además como v.l., por ejemplo, en 1 Cor 15, 5.7 (en ambos casos en lugar de εἶτα; cf. también en 12, 28 Textus

Receptus εἶτα en lugar de ἔπειτα). El adverbio en cuestión aparece de manera congruente en secuencias y enumeraciones. Además de la función de indicar una secuencia temática, indica a menudo una secuencia temporal.

2. Una simple sucesión aparece en 16, 7 (ἔλεγεν τῷ πρώτῳ, v. 5); ἔπειτα ἑτέρῳ, «*luego* al siguiente»; en el esbozo «autobiográfico» de Gál 1, 13ss, Pablo va engranando con ayuda de ἔπειτα, *luego, a continuación*, las diversas etapas de su vida: v. 18: ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία; v. 21: ἔπειτα (es decir, después de pasar 15 días en Jerusalén); 2, 1: ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν. De manera semejante en Jn 11, 7: ἔπειτα μετὰ τοῦτο (un pleonasmo, cf. Blaß-Debrunner § 484 nota 4; continuación del τότε del v.6), «*entonces* finalmente» (= después de la estancia de dos días); Sant 4, 14 en el juego de palabras ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη, «aparece por un poco de tiempo y *luego* se desvanece».

En las enumeraciones ἔπειτα se usa para enlazar elementos que se suceden en una serie temporal o temática. Y, así, en 1 Cor 12, 28, después de πρῶτον, δεύτερον, τρίτον aparece dos veces ἔπειτα para designar el cuarto y el quinto (o último) miembro: *luego - después*. En 1 Cor 15, 6 ἔπειτα, *luego*, va enumerando la serie (trasmitida por la tradición) de los testigos de las apariciones (cf. ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα, v. 5); lo mismo ocurre en el v. 7, *luego*, indicándose con εἶτα el final de la serie trasmitida por la tradición (v. 7b); después, Pablo se añade a sí mismo, con las palabras ἔσχατον δέ, como el colofón de la serie temporal y temática de los testigos de las apariciones del Resucitado (v. 8). En general, la secuencia que aparece en los vv. 5-8 es una sucesión temporal (cf. especialmente el v. 8), pero en la enumeración de los distintos miembros de la serie podría recaer el acento sobre diversos testigos y grupos de testigos, y no sobre la sucesión temporal.

3. ἔπειτα tiene clarísimo sentido temporal en las enumeraciones ἀπαρχή - ἔπειτα - εἶτα en 1 Cor 15, 23.(24); πρῶτον - ἔπειτα, «primeramente - *después*» en 15, 46; 1 Tes 4, (16).17; Heb 7, 27. Se trata de una secuencia temática con πρῶτον - ἔπειτα δὲ καί, «primeramente, y *luego* también» en Heb 7, 2; cf. Sant 3, 17.

H. Balz

ἐπέκεινα *epekeina* (adv.) más allá*

Hech 7, 43 en una cita de Am 5, 27 (donde se dice: ἐπέκεινα Δαμασκοῦ): «Os deportaré *más allá de* Babilonia». La modificación del texto de Amós se hizo con el fin de indicar que la predicción se había cumplido (en el destierro babilónico); cf. T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, Berlin 1968, 18.

ἐπεκτείνομαι *epekteinomai* tender con todas las fuerzas*

Flp 3, 13: «...*tiendo con todas las fuerzas* hacia lo que está delante de mí», es decir, hacia la meta que tengo a la vista.

ἐπενδύομαι *ependyomai* vestirse o ponerse además

→ ἐνδύω.

ἐπενδύτης, ου, ὁ *ependytēs* vestido (exterior)*

Jn 21, 7: Pedro «se puso *el vestido (exterior)*», que se había quitado para el trabajo.

ἐπέρχομαι *eperchomai* venir a, venir sobre alguien*

Bibl.: J. Schneider, ἐπέρχομαι, en ThWNT II, 678.

El compuesto de ἔρχομαι es uno de los términos favoritos de Lucas. Aparte del evangelio de Lucas (donde aparece 3 veces) y de Hechos (4 veces), el verbo se encuentra únicamente en Ef 2, 7 y Sant 5, 1 (también en Lc 21, 35 v.l.). El significado neutro de *venir a* aparece en Hech 14, 19: algunos judíos *vienen de* Antioquía y de Iconio.

El significado de *venir sobre alguien* (ἐπί con acusativo, Lc 1, 35; 21, 35 v.l.; Hech 1, 8; 8, 24; 13, 40) aparece frecuentemente en sentido negativo (Lc 11, 22: «cuando alguno más fuerte que él *viene sobre* él y le vence») en acontecimientos que acarrean destrucción, especialmente la condenación en el juicio futuro: Lc 21, 26 (en sentido absoluto, τὰ ἐπερχόμενα, cf. LXX; Herm [s] 9, 5, 5); Lc 21, 35 v.l.; Hech 8, 24; 13, 40; Sant 5, 1.

En Ef 2, 7 («a fin de mostrar en los eones *venideros* las superabundantes riquezas de su gracia»), la expresión «los eones *venideros*» no tiene probablemente sentido amenazador, sino que debe entenderse en sentido temporal y neutro (J. Gnilka, *Der Epheserbrief* [HThK], 121); cf., en cambio, «el eón venidero» en Herm [v] 4, 3, 5, y también en 3, 9, 5 (el juicio venidero); 4, 1, 1 y [s] 7, 4 (la tribulación venidera).

Dos pasajes de Lucas, relacionados probablemente el uno con el otro, hablan (dirigiéndose personalmente a los destinatarios de la promesa) de que el «Espíritu Santo» vendrá sobre María (Lc 1, 35) o sobre los «apóstoles» (Hech 1, 8) (ἐπὶ σέ ο ἐφ' ὑμᾶς); → ἐπισκιάζω 4.

G. Schneider

ἐπερωτάω *eperōtaō* preguntar*

Bibl.: H. Greeven, ἐπερωτάω, en ThWNT II, 684s. Cf más bibliografía en ThWNT X, 1086s.

1. El verbo compuesto (aparece 56 veces en el NT) es más frecuente que el verbo simple → ἐρωτάω, como sucede ya en la LXX (donde el compuesto aparece unas 85 veces y el simple unas 70 veces, pero vacilando con bastante frecuencia entre ambos la tradición textual). Con excepción de Rom 10, 20 (una cita y el único pasaje en que se hace referencia a Dios); 1 Cor 14, 35 (seguramente una glosa post-paulina) y también Jn 9, 23; 18, 7, el uso del verbo se limita a los sinópticos, pero no procede nunca de la fuente Q. Es frecuente en Marcos (25 veces); Mateo lo tomó de él 5 veces y lo elaboró 3 veces redaccionalmente apoyándose en Marcos; Lucas (17 veces en el evangelio y también en Hech 5, 27; 23, 34) lo tomó 7 veces de Marcos y en Lc 8, 9 cambió el verbo simple de Marcos por el verbo compuesto.

2. El verbo designa en metalenguaje una acción verbal de una sola frase, en la que se pide al interpelado que dé información, comunique una decisión o dé una confirmación acerca de una situación, sobre cuya realidad se supone que el interpelado tiene competencia. Así, en *Marcos* el verbo introduce 21 veces una pregunta directa (y 2 veces una pregunta indirecta), que en el relato desemboca en una respuesta: la función narrativa del diálogo personal es para él un recurso estilístico importante para integrar explicaciones evaluativas en contextos narrativos. De ahí reciben su función especial los dos informes sobre la acción de no preguntar (9, 32; 12, 34).

En *Mateo* el verbo tiene siempre la connotación de hostilidad, del preguntar inquiriendo judicialmente: el primer pasaje, en 12, 10, ofrece innegablemente este aspecto; es algo que debe escucharse también en 16, 1 (en contra de Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Greeven, 684: no «pedir» sino «requerir») y que se conserva también en 17, 10 para acentuar que los discípulos no hacen más que referir la opinión de los adversarios. También el verbo simple tiene en Mateo este significado.

W. Schenk

ἐπερώτημα, ατος, τό *eperōtēma* promesa*

Bibl.: S. Aalen, *Oversettelsen av ordet ἐπερώτημα i dåpstedet 1Pet 3, 21*: TTK (1972) 161-175; H. Greeven, ἐπερώτημα, en ThWNT II, 685s; R. E. Nixon, *The Meaning of 'Baptism' in 1 Petr 3, 21*: StEv 4 (1968) 437-441; G. C. Richards, *1 Peter 3, 21*: JThS 31 (1930) 195; 32 (1931) 77; Spicq, *Notes* I, 261s.

El *hapax legomenon* del NT en 1 Pe 3, 21, como no puede tener allí el significado clási-

co de *pregunta* (Herm [m] 11, 2), al presuponerse que βάπτισμα significa el bautismo, se interpreta casi siempre como «petición a Dios de una buena conciencia» (Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Greeven; consúltense los comentarios de H. Windisch-H. Preisker, E. Schweizer, F. W. Beare, K. H. Schelkle, W. Schrage, J. B. Bauer, *sub loco*). Como este significado no está atestiguado, sino que se deduce del contexto en contra del uso del término como verbo compuesto, habrá que pensar más bien en el *voto* («pledge to God», Liddell-Scott, *s.v.*; Richards; B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism in the NT*, Copenhagen 1946, 181s; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, London [2]1963, 260s; Kuss I, 144 nota 95, 147; J. B. Souček: GPM [1961-1962] 237s).

El término se halla atestiguado a partir del siglo II como tecnicismo para referirse a una «cuestión de tratado» (Moulton-Milligan, 231s; Preisigke, *Wörterbuch* I, 527s). De manera parecida habrá que entender un latinismo que se encuentra en una carta de Roma de fines del siglo II: la *stipulatio* («promesa» como obligación establecida por una pregunta oficial) es una antigua costumbre jurídica romana que forma parte del derecho sobre obligaciones, según lo indica ya el título de la obra *Stipulatio Aquiliana* (siglo I a.C.). Pero el significado estricto de «tratado» no habrá que entenderlo demasiado rigurosamente, porque la práctica jurídica extensa de la *stipulatio* no comenzó a degenerar en simple tratado sino en el siglo I (F. Schulz, *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft*, Weimar 1961, 372).

Puesto que, según el contexto de la Carta primera de Pedro, βάπτισμα se refiere, como en Mc 10, 38s, al sufrimiento en medio de la persecución (Nixon), habrá que preferir la interpretación de que este sufrimiento en medio de la persecución es una obligación y una *promesa* hecha ante Dios, que brota de la voluntad de obediencia a Dios (genitivo subjetivo o también genitivo objetivo).

W. Schenk

ἐπέχω *epechō* asir firmemente; en sentido intransitivo: prestar atención, permanecer*

Flp 2, 16: «*mantener con firmeza* la palabra de vida». En el sentido de *fijar la atención / observar*, Lc 14, 7; Hech 3, 5; 1 Tim 4, 16. Hech 19, 22: Pablo «*se quedó* en Asia durante algún tiempo».

ἐπηρεάζω *epēreazō* amenazar, maltratar, calumniar*

Lc 6, 28: «¡orad por *los que* os *maltratan*! (par. Mt 5, 44 Koiné D W Θ y otros). 1 Pe 3, 16 (como en Lc 6, 28 el participio en plural οἱ ἐπηρεάζοντες): «*los que hablan mal* de vuestro buen comportamiento en Cristo».

ἐπί *epi* con genitivo: en, en tiempo de, sobre; con dativo: en, durante, sobre; con acusativo: a, hacia, mientras, sobre.

1. Aparición en el NT - 2. Con genitivo - a) En sentido local - b) En sentido temporal - c) En sentido figurado - 3. Con dativo - a) En sentido local - b) En sentido temporal - c) En sentido figurado - 4. Con acusativo - a) En sentido local - b) En sentido temporal - c) En sentido figurado - d) En expresiones fijas.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner § 233-235; Johannessohn, *Präpositionen*, 305-324; Kühner, *Grammatik* II/1, 495-505; Mayser, *Grammatik* II/2, 462-482; Radermacher, *Grammatik*, 137-146; P. F. Regard, *Contribution à l'Etude des Prépositions dans la langue du NT*, Paris 1919, 417-466; Schwyzer, *Grammatik* II, 465-473.

1. En la Koiné las frases preposicionales van apareciendo cada vez con más frecuencia en sustitución de los simples casos; los verbos compuestos aumentan en relación con las formas simples. Las preposiciones amplían y desplazan sus significados. Se va haciendo borrosa la combinación de las preposiciones con determinados casos. Va predominando cada vez más la combinación de las preposiciones con el caso acusativo.

En el NT ἐπί aparece 891 veces y se distribuye de manera bastante homogénea entre todos los escritos del NT (aunque es menos frecuente en Juan). Ocupa el cuarto lugar de frecuencia (después de ἐν, εἰς y ἐκ) entre las preposiciones del NT. ἐπί rige con la máxima frecuencia acusativo, y con la mínima, dativo (Morgenthaler, *Statistik*, 160). Entre las preposiciones que pueden regir tres casos, ἐπί es la que más veces va acompañada de los tres casos. Y en ella es donde más borrosa se va haciendo la diferencia entre los casos. Como preverbio, ἐπι- ocupa el segundo lugar de frecuencia (después de συν-) en el NT. El significado fundamental de ἐπί es *sobre* (Kühner, 495; Schwyzer, 465); otros significados son *en, cerca, a, hacia; durante; a causa de* (Frisk, *Wörterbuch* I, 535).

En lenguas modernas como el alemán se observa un aumento de las frases preposicionales y de los verbos compuestos de preposición. Esto facilita la traducción del NT a esas lenguas.

2. Con genitivo:

a) En sentido local: *en, cerca de, a* (en respuesta a la pregunta *¿dónde?*): Mt 6, 19, *en* la tierra; Hech 5, 23, *a* las puertas; *en, a, hacia* (en respuesta a la pregunta *¿adónde?*): Mc 4, 26, *en* la tierra; Jn 6, 21, *en* la barca; Lc 22, 40, *al* lugar; *delante de* (refiriéndose a personas): Hech 25, 9, *delante de* mí como juez en funciones (A. Schalit: ASTI 6 [1968] 106-113).

b) En sentido temporal: *en tiempo de, durante, en*: Mt 1, 11, *en tiempo del* destierro babilónico; Mc 2, 26, *en tiempo del* sumo sacerdote Abiatar; Hech 11, 28, *en tiempo de* Claudio; Rom 1, 10, *durante* mis oraciones / *en* mis oraciones; Jds 18, *en* los últimos tiempos; 1 Pe 1, 20, *al* fin de los tiempos.

c) En sentido figurado: (de la soberanía o supervisión) *sobre*; (hablar) *sobre*; (actuar) *en*: Rom 9, 5, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, «Dios, que está *sobre* todo»; Ap 20, 6, ἐπὶ τούτων οὐκ ἔχει ἐξουσίαν, «no tiene poder sobre éstos»; Mt 24, 45, ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ, «a quien el amo puso *al frente de* su servidumbre»; Gál 3, 16, οὐ λέγει ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ἐφ' ἑνός, «no se habla *de* muchos, sino *de* uno solo»; Jn 6, 2, τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων, «las señales que hacía *en* los enfermos»; *en virtud de*: 1 Tim 5, 19, ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων, «en virtud (de la declaración) de dos o tres testigos»; *de acuerdo con*: Mc 12, 14 y *passim*, ἐπ' ἀληθείας, *de acuerdo con* la verdad, *verdaderamente*, *en verdad*.

3. Con dativo:

a) En sentido local: *en, cerca de, a* (en respuesta a la pregunta *¿dónde?*): Mt 14, 8, *en* una fuente; Hech 3, 11, *en* el pórtico; Ef 1, 10, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς, «las que están *en* el cielo»; Mt 24, 33, *a* las puertas; *a, hacia* (en respuesta a la pregunta *¿adónde?*): Hech 11, 19, *en dirección a* (a propósito de) Esteban.

b) En sentido temporal: *durante, en, en tiempo de*: Ef 4, 26, «*durante* vuestro enojo»; Jn 4, 27, ἐν τούτῳ, «*mientras* tanto»; 2 Cor 1, 4, «*en* todas nuestras tribulaciones»; Heb 9, 26, «*al* fin de los tiempos».

c) En sentido figurado (de la soberanía o supervisión) *sobre*: Mt 24, 47, ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν, «le pondrá *a cargo de* todos sus bienes»; (creer) *en*: Lc 24, 25; (esperar, confiar) *en*: Rom 15, 12; Lc 11, 22; (gozarse, asombrarse, irritarse) *de*: Mt 18, 13; Lc 4, 22; Ap 12, 17; (hacer) *con*: Hech 5, 35; (escribir) *sobre*: Jn 12, 16; (dar testimonio) *de*; Heb 11, 4; (dar gracias) *por*: 1 Cor 1, 4; *además*: Lc 3, 20, a todas ellas *añadió*; 2 Cor 7, 13; (en sentido hostil) *contra*: Lc 12, 53, el padre *contra* el hijo; *a base de*: vivir *de* pan; Hech 3, 16, *a base de* la fe; Hech 2, 26, *en virtud de* la esperanza; Heb 10, 28, *por razón de*: por el testimonio de dos o tres testigos; ἐφ' ᾧ (= ἐπὶ τούτῳ ὅτι), *porque*: Rom 5, 12; (finalidad, objetivo, resultado) *a*: Gál 5, 13, la libertad fuisteis llamados; Ef 2, 10, creados *para* hacer obras buenas; (modo y manera) *a*: 2 Cor 9, 6, *a* manos llenas, abundantemente; Mt 18, 5 y *passim*, ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, «*en* mi nombre (utilizando, invocando mi nombre)»; ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος, acoger, bautizar, enseñar, hacer un milagro, venir, predicar, hablar «*en* nombre de alguien»; Lc 1, 59, ἐκάλουν αὐτὸ ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, «le llamaban *según* el nombre de su padre».

4. Con acusativo:

a) En sentido local: *a, a la proximidad de, sobre, contra* (en respuesta a la pregunta *¿adónde?*): Hech 7, 11, *sobre* todo Egipto; Mt 13, 5, *sobre* suelo pedregoso; Mt 17, 6, *sobre* su rostro; Lc 24, 1, *al* sepulcro; Jn 19, 33, *a la cercanía de* Jesús, (llegarse) *a* Jesús; Lc 15, 4, ir a buscar *a* la (oveja) perdida; Lc 14, 31, ἐρχομένῳ ἐπ' αὐτόν, «que viene *contra* él; *en, sobre, junto a, en* (en respuesta a la pregunta *¿dónde?*): Jn 12, 15, montado *en* un pollino de asna; Ap 7, 15, ἐπ' αὐτούς, «*sobre* ellos»; Sant 5, 14, que oren *por* él; Lc 17, 35 y *passim*, ἐπὶ τὸ αὐτό, «*en* el mismo lugar / juntas»; 2 Tes 1, 10, ἐφ' ὑμᾶς, «*hacia* (destinado a) vosotros; Ap 3, 20, *a* la puerta.

b) En sentido temporal: *en* (en respuesta a la pregunta *¿cuándo?*): Lc 10, 35, ἐπὶ τὴν αὔριον, «*al* día siguiente»; Hech 3, 1, ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς, «*a* la hora de la oración»; *mientras, durante, por* (en respuesta a la pregunta *¿durante cuánto tiempo?*): Hech 13, 31, *durante* varios días; Lc 4, 25, *durante* tres años; Lc 18, 4, ἐπὶ χρόνον, «*durante* algún tiempo»; Rom 7, 1 y *passim*, ἐφ' ὅσον χρόνον así como también en Mt 9, 15 y *passim*, ἐφ' ὅσον, «*mientras*».

c) En sentido figurado: (de la soberanía o supervisión) *sobre*: Lc 1, 33, él reinará *sobre* la casa de Jacob; Lc 12, 14, ¿Quién me ha puesto por juez *sobre* vosotros?; Mt 25, 21, fuiste fiel *al cargo de* lo poco; *sobre*: Flp 2, 27, λύπην ἐπὶ λύπην, «tristeza sobre tristeza»; (de fuerzas, efectos) *a, en, sobre*: Lc 3, 2, la palabra de Dios vino *sobre* Juan; Mt 10, 13, vuestra paz vendrá *sobre* ella; 2 Cor 12, 9, para que el poder de Cristo habite *en* mí; (acción de volverse) *hacia*: Lc 1, 17, los corazones de los padres se vuelven *hacia* los hijos; (creer) *en*: Hech 9, 42; (confiar, esperar) *en*: Mt 27, 43; 1 Pe 1, 13; (lamentarse, llorar) *sobre, por causa de*: Ap 1, 7; Lc 23, 28; (escribir) *sobre, acerca de*: Mc 9, 13, como está escrito *acerca de* él; (hacer) *en*: Hech 4, 22, el hombre *en* quien se había hecho el milagro; (declaraciones o acciones hostiles) *contra, hacia*: 1 Cor 7, 36, no portarse bien *con* su hija doncella; Mc 10, 11, comete adulterio *contra* ella; 2 Cor 10, 2, ἐπί τινας, «*contra* ciertas personas»; (razón, motivo) *sobre, por, a causa de*: Hech 4, 21, todos alababan a Dios *por* lo que había sucedido; Mc 15, 24, *sobre* su ropa echaron suertes; (finalidad, objetivo, resultado) *a, para*: Mt 3, 7, ἐπὶ τὸ βάπτισμα, «*al* bautismo»; Lc 23, 48, ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, «*para* presenciar este espectáculo»; Heb 12, 10, ἐπὶ τὸ συμφέρον, «*para* nuestro bien»; Lc 4, 43, ἐπὶ τοῦτο, «*para* esto»; Mt 26, 50, ἐφ' ὅ, «*¿a* qué has venido?».

d) En expresiones fijas: Hech 28, 6, ἐπὶ πολύ, «un buen rato»; Hech 20, 9, ἐπὶ πλεῖον, «durante bastante tiempo»; Hech 24, 4, ἐπὶ πλεῖον, «por más tiempo»; 2 Tim 3, 9, ἐπὶ πλεῖον, «*cada vez* más / en mayor grado»; Hech 4, 17, μὴ ἐπὶ πλεῖον, «no... más»; Hech 10, 16, ἐπὶ τρίς, «tres *veces*»; Mt 25, 40, ἐφ' ὅσον, «en la medida en que»; Rom 11, 13 ἐφ' ὅσον, «por cuanto».

W. Köhler

ἐπιβαίνω *epibainō* subir, montar, embarcar, entrar*

En el NT aparece únicamente en Mateo y en Hechos: ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον, «*montado* en un asno», Mt 21, 5 (cita de Zac 9, 9; cf. 1 Sam 25, 20). Dícese de la acción de *embarcar* en una nave, Hech 21, 2; 27, 2; 21, 6 Textus Receptus. Con una indicación de lugar, significa *entrar, dirigirse a*: εἰς τὴν Ἀσίαν, 20, 18; εἰς Ἱεροσόλυμα, 21, 4; τῇ ἐπαρχείᾳ, «a la provincia», 25, 1.

ἐπιβάλλω *epiballō* poner sobre, arrojarse sobre algo, corresponder*

Aparece 18 veces en el NT. El verbo se encuentra frecuentísimamente en la construcción «*echar* mano a alguien», con ἐπί, Mt 26, 50 par. Mc 14, 46 Textus Receptus; Lc 20, 19; 21, 12; Jn 7, 30; 7, 44; Hech 5, 18; 21, 27, con dativo, Mc 14, 46; Hech 4, 3, seguido del infinitivo κακῶσαι, Hech 12, 1. «*Poner* la mano en el arado», Lc 9, 62. «*Poner* un remiendo (ἐπίβλημα)», Mt 9, 16 par. Lc 5, 36; «*echar encima* sus mantos», Mc 11, 7; «*poner* a alguien un lazo *cuello*», 1 Cor 7, 35. En sentido intransitivo dícese de las olas, que *se arrojan sobre* una barca, *rompen contra* una barca, Mc 4, 37. τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας significa «la parte de la fortuna que *corresponde (a alguien)*», Lc 15, 12; este sentido es también frecuente en los papiros, cf. Mayser, *Grammatik* II/1, 84.

ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν, en Mc 14, 72, significa probablemente: «*comenzó* a llorar», cf. la v.l. ἤρξατο κλαίειν (D Θ 565 it Vg syr y otros); 3 Esd 9, 20; Diógenes Laercio VI, 27; Blaß-Debrunner § 308, nota 2; se han propuesto también las traducciones: «cubrió su cabeza» y «pensó en las palabras de Jesús» (cf. Diodoro Sículo XX 43, 6; Marco Aurelio Antonino X 30, ἐπιβάλλων τούτῳ [a saber, τὸν νοῦν], «pensando en esto»); pero estas sugerencias hacen necesario completar la frase con alguna palabra sobreentendida (por ejemplo, τὸ ἱμάτιον) o duplican el enunciado del v. 72b (καὶ ἀνεμνήσθη). G. M. Lee: Bib 53 (1972) 411s.

H. Balz

ἐπιβαρέω *epibareō* ser una carga, oprimir*

1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 8 en la expresión πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν, «para *no ser gravoso* a ninguno de vosotros». ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ, en 2 Cor 2, 5, explica la expresión precedente ἀπὸ μέρους, la cual restringe a su vez a la expresión siguiente πάντας ὑμᾶς. La ofensa inferida al apóstol no afectó personalmente a Pablo, sino «en (gran) parte» (es decir, en su mayoría, cf. v. 6) a toda la comunidad. Por tanto, el paréntesis ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ acentúa la función restrictiva de ἀπὸ μέρους: «para no *dar*(le) (demasiada) *importancia*», o: «para no *cargar* (aún más cosas) sobre (él)». A menudo se supone que ἐπιβαρέω tiene también un sentido que no aparece atestiguado en ninguna otra parte: «apilar un gran peso de palabras / hablar demasiado»; cf. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* Pero el contexto no exige este significado.

ἐπιβιβάζω *epibibazō* hacer subir (a alguien), poner sobre*

Lc 10, 34, «le *puso sobre* su propia cabalgadura»; 19, 35; Hech 23, 24.

ἐπιβλέπω *epiblepō* mirar a, atender bien*

Lc 1, 48 (cita de 1 Sam 1, 11), «*te has preocupado* de la humilde condición de tu sierva»; de manera parecida, con una persona como objeto directo, en Lc 9, 38; con matiz irónico y negativo en Sant 2, 3: «atendéis bien...».

ἐπίβλημα, ατος, τό *epiblēma* remiendo*

Mc 2, 21 par. Mt 9, 16 / Lc 5, 36 (bis).

ἐπιβοάω *epiboaō* llamar (a gritos), gritar

Hech 25, 24 C Koiné E pl ἐπιβοῶντες en lugar de βοῶντες.

ἐπιβουλή, ῆς, ἡ *epiboulē* conjura, trama*

En el NT el término aparece únicamente en Hechos, refiriéndose siempre a las *conjuras* de los judíos contra Pablo: Hech 9, 24; 20, 3.19; 23, 30.

ἐπιγαμβρεύω *epigambreuō* casarse con la viuda del hermano*

Con arreglo a la ley del levirato, Mt 22, 24 (cf. Dt 25, 5 Aquila; Gén 38, 8 v.l.), a diferencia de Mc 12, 19 / Lc 20, 28: «...su hermano (mayor) *se casará* con su mujer» (en contra de Lev 18, 16; 20, 21). BHH III, 1746s.

ἐπίγειος, 2 *epigeios* terreno, terrenal

1. Aparición y significados del término – 2. Jn 3, 12 – 3. Pablo – 4. Sant 3, 15.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, Leiden 1971, 201-304; H Sasse, ἐπίγειος, en ThWNT I, 679s. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1023.

1. El adjetivo aparece en la literatura griega y helenística, pero no se encuentra en la LXX. En el NT (donde se halla atestiguado 7 veces) tiene diversos matices: espacial (*terreno*), discriminador conceptualmente (para diferenciar los sucesos que se producen en la tierra), para describir a las personas y a los poderes de la tierra, y –en conexión con otros adjetivos– para definir y calificar. En el fondo de todo se encuentra la distinción: «*terreno*-celestial».

2. El adjetivo aparece de manera independiente en Jn 3, 12(-13): los procesos que se desarrollan *en la tierra*, como el bautismo y el don del Espíritu, podían declararse a Nicodemo, pero los que se desarrollan «en el cielo» permanecen ocultos y sin desvelar. Tan sólo el Hijo del hombre tiene acceso a ellos, porque él es el único que tiene derecho a ascender, lo mismo que ha descendido. (Sobre la distinción «*terreno*-celestial», cf. Sab 9, 16; 4 Esd 4, 8.21; IgnTral 5, 2). Hallamos aquí un enunciado de revelación con colorido sapiencial, que acentúa los derechos del Hijo del hombre. El enunciado va intensificándose.

3. Pablo diferencia a) en 1 Cor 15, 40s (bis) entre cuerpos celestes y cuerpos *terrestres*, y –en consonancia con ello– distingue entre el resplandor de los cuerpos celestes y el de los cuerpos *terrestres*. En la comparación y la analogía, lo que a Pablo le interesa es dejar bien a las claras lo de «cuerpo» y «resplandor». Se atiene a una antigua tradición apocalíptica acerca del cuerpo «transfigurado» en el mundo celestial e intenta ahora asegurar la posibilidad –e incluso la necesidad– de esta manera de pensar en el debate helenístico.

b) Más gráfico aún es el intento que hace en 2 Cor 5, 1ss por hablar de la «tienda» *terrenal*, de esta «morada», en contraste con el «edificio hecho por Dios»: el adjetivo *terrenal* se halla aquí en contraste con «lo que no ha sido construido por mano de hombres», con lo que es «eterno». Aquí se transparenta una antigua tradición apocalíptica, interpretada por Pablo.

c) El himno de Flp 2, 5-11 termina con el homenaje rendido por los poderes celestiales, *terrenales* y de las profundidades (v. 10) y con su aclamación: Κύριος Ἰησοῦς Χριστός; las tres dimensiones cósmicas se unen en el reconocimiento escatológico de la soberanía.

d) Flp 3, 19 tiene sonido polémico y se dirige agudamente contra los visionarios que glorifican el «vientre» y la «vergüenza», es decir, desprecian lo celestial por ir detrás de lo *terrenal*. En este caso se pierde la salvación celestial y futura.

4. Según San 3, 15 hay, sí, una sabiduría que viene de lo alto, pero su contrapunto es una sabiduría que es *terrenal*, psíquica y demoníaca; se manifiesta en la pasión y en la sed de contiendas. A la falsa sabiduría le falta el vigor para superar su origen terreno.

En la gnosis tardía (por ejemplo, EvVer p. 22.30s.40s) se refuerza la idea de las sustancias, a la hora de definir lo que es «celestial» y lo que es «*terrenal*».

O. Michel

ἐπιγίνομαι *epiginomai* sobrevenir, entrar*

Hech 28, 13: «*cuando comenzó a soplar* un viento del sur». En Hech 27, 27 A pc Vg díce-se que sobrevino la noche.

ἐπιγινώσκω *epiginōskō* conocer, darse cuenta*

1. Aparición del término en el NT y contenido semántico - 2. a) Mateo y Marcos - b) En los escritos de Lucas - c) En el resto del NT.

Bibl.: R. Bultmann, γινώσκω κτλ., en ThWNT I, 688-719; E. D. Schmitz, *Conocimiento, experiencia*, en DTNT I, 297-310.

1. El verbo ἐπιγινώσκω aparece 44 veces en el NT (γινώσκω 221 veces); es especialmente frecuente en Lc (7 veces) y en Hechos (13 veces), pero falta por completo en los escritos joánicos. – El verbo compuesto significa en sentido estricto: a) *conocer de manera*

precisa, completa; b) *reconocer* (en el sentido de identificar); c) *reconocer* (en el sentido de aceptar). Además, los significados coinciden en buena parte con los del verbo simple → γινώσκω (1).

2. a) Por lo general, ἐπιγινώσκω se emplea en Mateo y Marcos sin interés teológico. Encontramos los siguientes significados: *conocer* (Mt 7, 16.20; 14, 35; 17, 12; Mc 6, 54), *darse cuenta* (Mc 2, 8; 5, 30; 6, 33) y *reconocer* (en el sentido de aceptar; Mt 17, 12). El empleo de ἐπιγινώσκω tiene significación teológica en Mt 11, 27 (el paralelo de Lc 10, 22 tiene el verbo simple): la relación del Hijo con el Padre y la relación del Padre con el Hijo es la razón y el contenido de la revelación. *Conocer* significa aquí primordialmente (como en la tradición del AT y en la tradición judía) no un proceso intelectual, sino la aceptación del amor del Padre, de un amor que elige (la elección, el conocimiento de Dios y la revelación son conceptos que se hallan también frecuentemente asociados en Qumrán, cf. 1QS 4, 22 y *passim*).

b) En los escritos de Lucas ἐπιγινώσκω se emplea también casi exclusivamente en el sentido general del término. Así, por ejemplo, se usa con el significado de *conocer* (Lc 24, 16.31; Hech 3, 10; 4, 13; 27, 39), *darse cuenta* (Lc 1, 22; 5, 22; Hech 19, 34), *enterarse* (Lc 7, 37; 23, 7; Hech 9, 30; 12, 14; 22, 24.29; 23, 28; 24, 8.11; 28, 1), *entender, saber* (Hech 25, 10) y *conocer de manera precisa, completa* (Lc 1, 4). En el relato de Emaús, ἐπιγινώσκω no sólo significa reconocer (o caer en la cuenta, superficialmente, de quién se trataba) sino también *ver* al Resucitado o *experimentar* su presencia (Lc 24, 16.31).

c) El verbo ἐπιγινώσκω aparece 10 veces en Pablo (es especialmente frecuente en 1-2 Corintios); aparte de ello, el término se encuentra únicamente en Col 1, 6; 1 Tim 4, 3 y 2 Pe 2, 21. La expresión paulina en Rom 1, 32: δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες en Rom 1, 32, lo mismo que la frase de Rom 1, 28 (→ ἐπίγνωσις 2.a), no significa un conocimiento teórico de Dios, sino el reconocimiento y aceptación obediente de la voluntad de Dios (cf. 1, 19.21). Sin especial significado teológico se emplea ἐπιγινώσκω en 1 Cor 16, 18 (*reconocer*, en el sentido de no ser un extraño para alguien) y en 1 Cor 14, 37; 2 Cor 1, 13s (*saber, entender*; cf. 2 Cor 6, 9). En 1 Cor 13, 12 el pleno conocimiento de Dios es el objeto de la promesa escatológica; en 2 Cor 13, 5 el conocer se refiere a Jesucristo. – Col 1, 6 habla del conocimiento de la gracia de Dios ἐν ἀληθείᾳ. La asociación de → ἐπίγνωσις (2.b) y → ἀλήθεια adquiere un peso todavía mayor en las Pastorales; ser cristiano significa conservar la ἐπίγνωσις ἀληθείας.

W. Hackenberg

ἐπίγνωσις, εως, ἡ *epignōsis* conocimiento*

1. Aparición en el NT y contenido semántico - 2. a) ἐπίγνωσις en los escritos paulinos - b) ἐπίγνωσις en los escritos deutero-paulinos - c) ἐπίγνωσις en Hebreos y en 2 Pedro.

Bibl.: R. Bultmann, γινώσκω κτλ., en ThWNT I, 688-719; M. Dibelius, Ἐπίγνωσις ἀληθείας, en *Neutestamentliche Studien für G. Henrici* (UNT 4), Leipzig 1914 (= *Dibelius Botschaft* II, 1-13); E. D. Schmitz, *Conocimiento, experiencia*, en DTNT I, 297-310; K. Sullivan, *Epignosis in the Epistles of St. Paul*, en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* II (AnBibl 18), Roma 1963, 405-416.

1. El sustantivo ἐπίγνωσις aparece 20 veces en el NT (γνῶσις aparece 29 veces); ambos vocablos faltan por completo (¿de manera intencionada?) en los escritos joánicos. ἐπίγνωσις se encuentra con frecuencia en los escritos paulinos y deutero-paulinos (15 veces), pero no aparece en los evangelios ni en Hechos. – El término ἐπίγνωσις significa propiamente *conocimiento* (cf. Bauer, *Wörterbuch*, 576; cf. también → γινώσκω 3.c).

2. a) En las cartas paulinas auténticas ἐπίγνωσις aparece 5 veces (Rom 1, 28; 3, 20; 10, 2; Flp 1, 9; Flm 6). Allá donde se emplea ἐπίγνωσις, ello se hace enteramente en el sentido del AT, es decir, el conocimiento

se entiende como reconocimiento y aceptación (de la voluntad) de Dios, un hecho que se hace realidad en la conducta de quien posee el conocimiento. La comprensión intelectual y el reconocimiento existencial se hallan íntimamente relacionados. Y, así, en Rom 1, 28 no se trata primordialmente del conocimiento teórico de Dios (por parte de los gentiles), sino de la confirmación o del rechazo del recto conocimiento de la voluntad de Dios (ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα). La misma realidad la encontramos expresada en la intercesión de Filemón: en la ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ (v. 6) se acredita la fe (τὸ ἀγαθόν significa la voluntad de Dios). De manera semejante, ἐπίγνωσις aparece en una intercesión en Flp 1, 9.

b) La conexión entre el recto conocimiento de Dios y la confirmación del mismo por medio de la recta conducta aparece también claramente en Col 1, 9s: la ἐπίγνωσις se orienta igualmente hacia el θέλημα θεοῦ. El hecho de «producir fruto y de crecer» se lleva a cabo ἐν τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ (1, 10; cf. Ef 1, 17; Flp 1, 9). De la orientación ética se trata también en Col 3, 10. Esta asociación entre el conocimiento de la voluntad divina y la exigencia de atenerse a ese conocimiento por medio de una recta conducta se halla determinada por presupuestos veterotestamentarios y judíos. En Col 2, 2 (en la confrontación con la herejía colosense) se habla de la ἐπίγνωσις τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ (cf. Col 1, 26s), un conocimiento que, como en 1, 9, es el conocimiento de la voluntad divina. En Ef 4, 13, el Hijo de Dios es el contenido del conocimiento.

En las Pastorales, la expresión ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας (cf. Dibelius) se emplea casi como un tecnicismo para describir la conversión a la fe cristiana (1 Tim 2, 4; 2 Tim 2, 25; 3, 7; Tit 1, 1; cf. también Heb 10, 26; 2 Pe 1, 3 [→ c]; 2 Clem 3, 1); sobre la conexión terminológica entre → ἐπιγινώσκω y → ἀλήθεια cf. Col 1, 6). ἀλήθεια designa aquí la «recta doctrina»; y ἐπίγνωσις tiene un «acento claramente teórico, cuasi-dogmático» (Schmitz, 253).

c) En 2 Pe 2, 20 se recoge probablemente con ἐπίγνωσις un eslogan de los adversarios (gnósticos) contra quienes el autor escribe. Lo mismo que en Heb 10, 26, ἐπίγνωσις se usa en sentido casi técnico en 2 Pe 1, 2.3 para referirse a la vocación a la fe cristiana; pero ese conocimiento debe acreditarse también mediante una conducta recta (2 Pe 1, 8; 2, 20s; cf. Rom 1, 28).

W. Hackenberg

ἐπιγραφή, ῆς, ἡ *epigraphē* inscripción*

Sobre la *inscripción* que aparecía en el denario romano de plata (→ δηνάριον) que Jesús hizo que le mostraran para responder a la pregunta acerca del impuesto de capitación (y sobre el término εἰκών), cf. Mc 12, 16 par. Mt 22, 20 / Lc 20, 24. La leyenda en el anverso del denario de plata que se usaba frecuentísimamente en tiempo de la aparición de Jesús en público, y que llevaba grabada la efigie de Tiberio, decía así en latín: *Ti(berius) Caesar Divi Aug(usti) F(ilius) Augustus*; en el reverso estaba grabada la efigie de Livia, madre del emperador, con la siguiente inscripción: *Pontif(ex) Maxim(us)*; cf. BHH III, 1983s; 2242; E. Stauffer, *Christus und die Caesaren*, Hamburg [3]1960, 134-138; W. Schrage, *Die Christen und der Staat im NT*, Gütersloh 1971, 33s. En Mc 15, 26 par. Lc 23, 38 se habla de la *inscripción* que se puso sobre la cruz de Jesús, el llamado *titulus*, una tablilla revestida de una capa de escayola blanca sobre la que se escribía con letras negras, y en la que se declaraba (según la costumbre romana) la causa por la que se había condenado a Jesús: ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Marcos; Lucas añade οὗτος; Jn 19, 19 habla, además, de un τίτλος escrito en tres lenguas, v. 20; cf. Lc 23, 38 v.l.). BHH II, 1005; Haag, *Diccionario*, 407.

H. Balz

ἐπιγράφω *epigraphō* escribir en, poner una inscripción, grabar*

En sentido propio en Mc 15, 26: ἦν ἡ → ἐπιγραφὴ... ἐπιγεγραμμένη, «*se había puesto* la siguiente inscripción»; con ἐν en Hech 17, 23: «un altar en el que *figuraba la inscripción*»; Ap 21, 12, «nombres *grabados*». En sentido figurado con ἐπί, siempre en citas del AT: Heb 8, 10 (Ex 19, 6); 10, 16 (cf. Jer 38, 33 LXX), para referirse a Dios que *ha de grabar* sus leyes en los corazones / en las mentes.

ἐπιδείκνυμι *epideiknymi* mostrar, presentar, probar*

Mt 16, 1: *mostrar* (una señal del cielo); 22, 19 (par. Lc 20, 24 Textus Receptus): *¡Mostradme!*; Mt 24, 1; Lc 24, 40 Textus Receptus, *mostrar*; Lc 17, 14: *presentarse, mostrarse* (a los sacerdotes). En Hech 9, 39 la voz media tiene el significado de *mostrar, hacer ver*. En sentido figurado en Hech 18, 28: *probar* (por las Escrituras); en Heb 6, 17, *mostrar, hacer ver* → δείκνυμι.

ἐπιδέχομαι *epidechomai* acoger con hospitalidad, aceptar*

3 Jn 10: *acoger en los hogares*. En el v. 9 en sentido figurado: «Diotrefes no nos *acepta* (= no reconoce nuestra autoridad)».

ἐπιδημέω *epidēmeō* vivir en calidad de extranjero*

Dícese de los judíos de Roma que se hallaban en Jerusalén, Hech 2, 10; de los extranjeros que residían en Atenas, Hech 17, 21; cf. 18, 7 D.

ἐπιδιατάσσομαι *epidiatassomai* añadir una cláusula a un contrato o a un testamento*

En Gál 3, 15 dícese de un testamento debidamente otorgado: nadie *podrá modificarlo introduciendo una cláusula*.

ἐπιδίδωμι *epididōmi* dar, entregar*

Dar una piedra, Mt 7, 9 (par. Lc 11, 11a v.l.); una serpiente, Mt 7, 10 par. Lc 11, 11b; un escorpión, Lc 11, 12; un trozo de pescado, Lc 24, 42; en voz pasiva en Lc 4, 17; el Resucitado *entregó* el pan a los dos discípulos de Emaús, Lc 24, 30. *Entregar* una carta, Hech 15, 30. Con el objeto de la acción verbal sobreentendido: τὸ πλοῖον, Hech 27, 15: «*abandonamos* (la nave a merced del viento) y nos dejamos llevar (a la deriva)».

ἐπιδιορθόω *epidiorthoō* acabar de organizar*

Tit 1, 5 con τὰ λείποντα como objeto de la acción verbal: «para que *acabes de organizar* lo que falta».

ἐπιδύω *epidyō* ponerse (el sol) (sobre)*

Ef 4, 26: «*No se ponga* el sol sobre vuestro enojo» (μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ...).

ἐπιείκεια, ας, ἡ *epieikeia* clemencia, benignidad

→ ἐπιεικής.

ἐπιεικής, 2 *epieikēs* benigno, bondadoso*
ἐπιείκεια, ας, ἡ *epieikeia* benignidad*

Bibl.: F. d'Agostino, *Il tema dell'epieikeia nella sacra Scrittura*: RTM 5 (1973) 385-406; K. Duchatelez, *L' «epieikeia» dans l'Antiquité grecque, païenne et chrétienne*: Communio 12 (1979) 203-231; A. von Harnack, *«Sanftmut, Huld und Demut» in der alten Kirche*, en *Festgabe für J. Kaftan*, Tübingen 1920, 113-129; R. Leivestad, *«The Meekness and Gentleness of Christ» II Cor. X.1*: NTS 12 (1965-1966) 156-164; A. di Marino, *L'epieikeia cristiana*: Divus Thomas 3. Ser. 29 (1952) 396-424; H. Preisker, ἐπιείκεια κτλ., en ThWNT II, 585-587; C. Spicq, *Bénignité, Mansuétude, Douceur, Clémence*: RB 54 (1947) 321-339.

1. En el NT el adjetivo aparece 5 veces, todas ellas en la literatura epistolar; el sustantivo aparece 2 veces (Hech 24, 4; 2 Cor 10, 1).

2. Se observan dos contenidos semánticos que se encuentran ya en la LXX.

a) La expresión designa en la LXX la benignidad y clemencia de Dios (1 Sam 12, 22; Sal 85, 5; Sab 12, 18; Bar 2, 27; Dan 3, 42; 4, 27; 8, 12; 2 Mac 2, 22; 10, 4), de un rey (Est 3, 13; 8, 12; 2

Mac 11, 27; 3 Mac 3, 15; 7, 6) y de un profeta (2 Re 6, 3). Lo común de todos estos pasajes es que se trata de la «benignidad del soberano» (Harnack).

En el NT el grupo de palabras se emplea sólo 2 veces con este sentido (con Leivestad, 158). En Hech 24, 4 el acusador judío se dirige al gobernador Félix mencionando su *benignidad*, a fin de ganárselo para la acusación. 1 Pe 2, 18 pide a los esclavos que se sometan no sólo a los amos buenos y *bondadosos* sino también a los «perversos».

b) Sab 2, 19 entiende la ἐπιείκεια en el sentido de la firmeza humilde y paciente del justo, que se pone de parte de los pobres (2, 10), es objeto de las burlas de los impíos (1, 16), siendo llamado por ellos hijo de Dios (2, 13.16.18), y que está dispuesto a soportar la injusticia y los malos tratos con la confianza puesta en Dios.

En 2 Cor 10, 1 Pablo se defiende contra la acusación de ser «débil» (ταπεινός), apelando a la πραΰτης καὶ ἐπιείκεια τοῦ Χριστοῦ. El v. 10 recoge de nuevo el término ταπεινός, usándolo juntamente con ἀσθενής. El apóstol puede hacer de este término una virtud, porque sabe que el poder de Dios se manifiesta en la debilidad humana. Sus adversarios no comprenden que Pablo pueda gloriarse precisamente de la debilidad (11, 30; 12, 9; 13, 3). En su debilidad es él discípulo del Señor. Esta comprensión es confirmada por el término πραΰτης, que define más concretamente la ἐπιείκεια. Por tanto, la ἐπιείκεια de Cristo no es su majestad real (en contra de Preisker, Harnack). Los demás textos se integran en este concepto: según Flp 4, 5 los cristianos deben manifestar su *bondad* (τὸ ἐπιεικές) a todos los hombres, esa bondad que vive del gozo que tienen en el Señor, que está cerca de ellos. El *episkopos*, según 1 Tim 3, 3, no sólo debe ser ἐπιεικής en su puesto de autoridad sino también en su vida privada, como lo muestran las demás virtudes en las que se integra la ἐπιείκεια. En Tit 3, 2 este significado está tan claro, que es admitido incluso por Preisker (587). Lo mismo se diga de la «sabiduría de lo alto» (Sant 3, 17), en cuyo contexto ἐπιεικής no «se describe», ni mucho menos, «como virtud de soberanos» (Preisker, 586).

H. Giesen

ἐπιεικία, ας, ἡ *epieikia* clemencia, benignidad
Forma alternativa de ἐπιείκεια.

ἐπιζητέω *epizēteō* buscar, desear, pedir*
Aparece 13 veces en el NT, reforzando algunas veces al verbo simple → ζητέω; *buscar (con solicitud) a* alguien, Lc 4, 42; Hech 12, 19; *andar buscando* (la futura salvación), Heb 11, 14; 13, 14; *buscar con afán* alguna cosa, Mt 6, 32 par. Lc 12, 30; Rom 11, 7; Flp 4, 17 (bis); *desear/anhelar*, Hech 13, 7 (con infinitivo); ἐπιζητέω σημεῖον, «*exigir* una señal», Mt 12, 39 (par. Lc 11, 29 v.l.); 16, 4 (par. Mc 8, 12 v.l.).

ἐπιθανάτιος, 2 *epithanatios* consagrado a la muerte, sentenciado a muerte*
Dícese en 1 Cor 4, 9 en una descripción que se hace de los apóstoles: ὡς ἐπιθανατίους.

ἐπίθεσις, εως, ἡ *epithesis* imposición (de las manos)*
En el NT este término aparece siempre en una expresión acuñada: ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, *imposición de las manos*: Hech 8, 18; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; Heb 6, 2. BHH II, 632-636 (bibl.); Haag, *Diccionario*, 897s (bibl.); Spicq, *Notes* I, 268s.

ἐπιθυμέω *epithymeō* desear vivamente, codiciar
→ ἐπιθυμία.

ἐπιθυμητής, οῦ, ὁ *epithymētēs* persona que desea o codicia
→ ἐπιθυμία.

ἐπιθυμία, ας, ἡ *epithymia* deseo, codicia
ἐπιθυμέω *epithymeō* desear vivamente, codiciar
ἐπιθυμητής, οῦ, ὁ *epithymētēs* persona que desea o codicia*

1. Aparición en el NT - 2. Contenidos semánticos - 3. Campo referencial y sinónimos - 4. a) ἐπιθυμία en Pablo y en Santiago: la secuencia deseo - pecado - muerte - b) 1 Jn 2, 15-17: ἐπιθυμία y κόσμος.

Bibl.: G. Bornkamm, *Sünde, Gesetz und Tod*, en Bornkamm, *Aufsätze* I, 51-69; F. Büchsel, θυμός κτλ., en ThWNT III, 167-173; M. Dibelius-H. Greeven, *Der Brief des Jak* (KEK), Göttingen [11]1964, 120-125; E. Gerstenberger, *'wh*, en DTMAT I, 133-137; Id., *ṣmd*, en DTMAT I, 804-807; H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus* (FRLANT 119), Göttingen 1978, 62-71; E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), Tübingen [3]1974, 183-190; S. Lyonnet, *«Tu ne convoiteras pas» (Rom 7, 7)*, en *FS Cullmann*, 1962, 157-165; Id., *Quaestiones ad Rom 7, 7-13*: VD 40 (1962) 163-183; G. Mayer, *'āwāh*, en DTAT I, 145-147; J. B. Metz, *Begierde (Begierlichkeit)*, en LThK II, 108-112; W. Metzger, *Die neōterikai epithymiai in 2 Tim 2, 22*: ThZ 33 (1977) 129-136; F. Mußner, *Der Jak* (HThK), Freiburg i. Br. [2]1967, 84-97; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK), Freiburg i. Br. 1977, 220-227; H. Schönweiß, ἐπιθυμία, en DTNT II, 21-23; G. Wallis, *hâmad*, en ThWAT II, 1020-1032; P. Wilpert, *Begierde*, en RAC II, 62-78. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1111.

1. El verbo ἐπιθυμέω aparece 7 veces en los sinópticos y en Hechos (de ellas 5 en Lc y 1 en Hech), 4 veces en Pablo y 1 vez en cada uno de los escritos siguientes: 1 Timoteo, Hebreos, Santiago, 1 Pedro y Apocalipsis. El sustantivo ἐπιθυμία aparece más concentradamente: 34 veces en la literatura epistolar y 1 vez solamente en cada uno de los escritos siguientes: Marcos, Lucas, Juan y Apocalipsis. A Pablo le corresponden 10 testimonios (de ellos 5 en Romanos), y a las cartas deuteropaulinas les corresponden 9 testimonios.

2. ἐπιθυμέω y ἐπιθυμία se derivan de → θυμός, que primeramente significa «espíritu, valor, ira, sentido» (Frisk, *Wörterbuch* I, 693), y luego también «pasión, deseo apasionado», siendo el principal elemento constitutivo de su significado el anhelo y el ansia que hay en θυμός. Lo mismo que en la LXX, donde ἐπιθυμέω designa casi siempre –en un sentido éticamente neutro– al ser humano en su tendencia del momento hacia algo exterior a él (por ejemplo, Gén 31, 30; Dt 14, 26), vemos que en la mayoría de los testimonios que aparecen en el NT (de 11 a 16), el verbo significa también –en este sentido ambivalente– *codiciar, tender hacia, tratar de tener algo, hacer algo o ser alguien*. En el NT el verbo se usa únicamente 5 veces para expresar que *se desea algo (prohibido)*, citando entonces Rom 7, 7; 13, 9 el mandamiento del Decálogo que aparece en Ex 20, 17 / Dt 5, 21, y aludiendo 1 Cor 10, 6 a Núm 11, 4.34, mientras que Mt 5, 28, aunque radicaliza el mandamiento del Decálogo que aparece en Ex 20, 13 / Dt 5, 17 (en todos los casos se hace referencia a la LXX), encuentra una ayuda para su formulación en Ex 20, 17 / Dt 5, 21. En la LXX, cuando ἐπιθυμέω se usa en este sentido negativo, suele traducir la forma qal de *ṣāmad*. El hecho de que en Rom 7, 7; 13, 9 se cite (sin objeto de la acción verbal en acusativo) la prohibición de codiciar la mujer del prójimo o la propiedad ajena, y de esta manera se radicalice dicha prohibición, es algo que existía ya en la tradición judía, como demuestra 2 Mac 2, 6: μὴ ἐπιθυμεῖν εἴρηκεν ἡμᾶς ὁ νόμος.

Este desarrollo se ve claramente en el uso que el NT hace del sustantivo ἐπιθυμία. Siguiendo la tendencia del pensamiento judío (cf. también VidAd 19: «Porque la ἐπιθυμία es el comienzo [κεφαλή] de todo pecado»; sobre la doctrina rabínica del mal impulso, *yēṣer hārā'*, cf. Moore, *Judaism* I, 479-483 y Levy II, 258s), ἐπιθυμία se usa casi exclusivamente en el NT –a diferencia de lo que ocurre en la LXX– en sentido negativo: *el (mal) deseo*, que principalmente para Pablo y para Santiago (→ 4.a) es un tecnicismo teológico importante.

Por su proximidad teológica con → σάρξ («carne»), y puesto que σάρξ no es un concepto antropológico, sino que (como concepto estrictamente teológico) designa en cada individuo el lugar del poder transubjetivo del pecado (→ ἁμαρτία), ἐπιθυμία no debe inducirnos a interpretar primariamente este con-

cepto como el apetito sexual. Claro está que la ἐπιθυμία puede manifestarse *también* en el abuso de las posibilidades sexuales del ser humano.

W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1962, 23ss, entiende erróneamente la relación entre la doctrina rabínica del *yēṣer hārā'* y Rom 7, porque el citado autor interpreta Rom 7 en sentido autobiográfico.

A veces el verbo ἐπιθυμέω adquiere el carácter de algo verdaderamente apremiante, por ejemplo, en Lc 22, 15: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, *con gran ansia he deseado* (cf. Gén 31, 30).

ἐπιθυμετής, en 1 Cor 10, 6, significa la persona que desea o codicia algo de manera contraria a lo que Dios manda, es decir, designa al hombre de mala ἐπιθυμία.

3. Tanto el verbo como el sustantivo se hallan a menudo en el contexto de conceptos afines o sinónimos, por ejemplo, en 1 Tim 3, 1, con ὀρέγομαι («tender a»); en Ap 9, 6, con ζητέω («tender a»); en Tit 3, 3; Sant 4, 1s con ἡδονή («placer [malo]», «lascivia»); en Gál 5, 24 con πάθημα («pasión»); en 1 Tes 4, 5 con ἐν πάθει ἐπιθυμίας, «en apasionado *deseo*».

ἐπιθυμέω se construye con objeto de persona en acusativo (Mt 5, 28, la mujer como objeto del deseo sexual), con objeto de cosa en genitivo (por ejemplo, Hech 20, 33), con infinitivo (por ejemplo, Mt 13, 17; Lc 15, 16, 21s). Entre los ejemplos de atributo en genitivo que determina a ἐπιθυμία, hay que mencionar principalmente ἐπιθυμία σαρκός (la «*concupiscencia* carnal»): Gál 5, 16; Ef 2, 3; 2 Pe 2, 18 (cf., a propósito, K. H. Schelkle, *Der erste und zweite Petrusbrief* [HThK], 216 nota 1); 1 Jn 2, 16 (cf. también 1 Pe 2, 11 τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν; Rom 13, 14 y 2 Pe 2, 10 [a propósito, cf. nuevamente Jds 7] ἐπιθυμία en el campo léxico de σάρξ).

ἐπιθυμία aparece en catálogos de vicios en Col 3, 5; Tit 3, 3; 1 Pe 4, 3; dentro del contexto inmediato o del contexto amplio de catálogos de vicios hallamos este término en Rom 1, 24; Gál 5, 16; 1 Tim 6, 9; 2 Tim 3, 6; 1 Pe 4, 2.

4. a) Tanto en Rom 7, 7ss como en Sant 1, 13ss ἐπιθυμία se emplea dentro del contexto del relato de la tentación de Gén 3. En ambos pasajes se encuentra la siguiente secuencia ἐπιθυμία - ἁμαρτία - θάνατος («*deseo* - pecado - muerte»), y en Rom 5, 12 hallamos únicamente la secuencia ἁμαρτία - θάνατος. En Sant 1, 13ss aparecen el *deseo*, el pecado y la muerte, y en Rom 5, 12 el pecado y la muerte, como poderes cuasi-personificados. En Rom 7, 7ss encontramos esto mismo, al menos por lo que respecta al pecado. A pesar de estas correspondencias entre Pablo y Santiago, las diferencias son considerables. Los correspondientes argumentos indican tales diferencias.

En *Rom 7, 7-12* el pecado se describe como un poder astuto y pérfido que se sirve de la ley como base de operaciones (ἀφορμή) para hacer que el hombre peque. Claro que Pablo presenta esta sección con tan intensa densidad teológica, que es muy difícil desenmarañar las ideas, profundamente entreveradas, que en parte se dan por supuestas y ya no se expresan. La experiencia concreta del pecado, según el v. 7a, se efectúa cuando el mandamiento dice «No codiciarás», y el hombre se reconoce a sí mismo como quien tiene malos deseos. Sin embargo, falta toda especulación acerca de por qué el hombre es fundamentalmente una persona que desea, en el mal sentido de la palabra.

Por el contexto de Rom 7, 7-12 y por todo el complejo de enunciados de la Carta a los Romanos, vemos que ἐπιθυμία puede expresar dos cosas: en el v. 8 πᾶσαν ἐπιθυμίαν significa la ἐπιθυμία entendida tanto en sentido *antinomístico* (alusión a Gén 3 en los vv. 8ss) como en sentido *nomístico* (Rom 10, 3) (Bornkamm, 55; Schlier, 223: «Este desear de toda índole [se halla]... contenido en la in-justicia y en la justicia propia»). Que el hombre no tiene la libertad de estar sin concupiscencia, lo vemos clarísimamente sobre todo por la conexión de Rom 7, 7ss con 5, 12: todo hombre, con anterioridad a Cristo y al margen de Cristo, es movido por el pecado para tener un deseo pecaminoso, porque el pecado es un

poder cósmico, es decir, un pecado que determina a toda la humanidad. La falta de nitidez de la argumentación paulina en 7, 7ss se ve en el hecho de que el v. 7a describe primariamente una relación noética entre la ley y el pecado, mientras que en el v. 7b la relación noética se convierte en una relación óntica: al experimentarse el hombre a sí mismo como quien desea, entonces surge la concupiscencia (Hübner, 63s).

El que desea –según Rom 7– está alienado de sí mismo. Cree que, en su concupiscencia, está orientado hacia la vida, pero lo que desea en realidad es la muerte. En efecto, él no sabe lo que hace, Rom 7, 15. En el movimiento de la argumentación, esto se aplica principalmente al hombre que tiene deseos nomísticos. Y ello significa que el hombre bajo la ley no es capaz de comprender en su pleno sentido lo terrible que es el pecado y la concupiscencia.

Para *Sant 1, 13-18* la personificación de la ἐπιθυμία (v. 14) y la apelación a Gén 3 (Mußner, 89: una «interpretación psicológica de la historia de la caída en el pecado») se hallan al servicio de la intención práctica de lo que se dice en los vv. 16-18 (Dibelius, 124): hay que rechazar la opinión errónea de que el hombre es tentado por Dios. La tentación se efectúa por la propia *concupiscencia*, v. 14. De dónde procede ésta, es algo que no se indica, como tampoco se dice en Rom 5, 12 de dónde procede el pecado. La secuencia conocida ya desde Pablo: ἐπιθυμία - ἁμαρτία - θάνατος se describe genealógicamente en el v. 15. La ἐπιθυμία aparece «como una especie de ramera» (Mußner, 88) que con sus prostituciones concibe el pecado. De nuevo tampoco se nos dice de quién la ramera lo concibe. El pecado, a su vez, concibe luego la muerte. Sin embargo, en Santiago es todo más inocuo que en Pablo; en efecto, el tentado no tiene más que rechazar a la tentadora. No se habla ya de la ἐπιθυμία en conexión con la dialéctica paulina de la fatalidad ineludible y de la acción de la que uno es responsable (Rom 5, 12). La doctrina de Santiago acerca del deseo, el pecado y la muerte no está integrada precisamente en una teología soteriológica, en contra de lo que sucede en Pablo.

b) En *1 Jn 2, 15-17* la ἐπιθυμία, desglosada en la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la ostentación en la vida, es expresión de aquella existencia que recibe «del mundo» (κόσμος) su nota distintiva y que, por tanto, es contraria a Dios.

Probablemente R. Bultmann (*Die Johannesbriefe* [KEK], 39) va demasiado lejos, cuando comprende el genitivo «de la carne» (que determina a la ἐπιθυμία) como un poder hostil a Dios. Los tres genitivos del v. 16 serían más bien, como sugiere igualmente el v. 17, la caracterización de lo «terreno y caduco» (R. Schnackenburg, *Cartas de san Juan*, 162-169). «No sabemos cuáles son las raíces últimas de esta ἐπιθυμία» (Schnackenburg, *Cartas de san Juan*, 162).

H. Hübner

ἐπικαθίζω *epikathizō* sentarse, montar en*

Mt 21, 7, con ἐπάνω: «*él montó encima* (del asna y del pollino)».

ἐπικαλέω *epikaleō* llamar, invocar*

1. Aparición en el NT - 2. Campo semántico - 3. ἐπικαλέω [τὸ ὄνομα] + objeto.

Bibl.: R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen* (NTA 5), Münster i. W. 1968; W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen [6]1967, 84-86, 101-104, 224-228; Bultmann, *Teología* 176-178; L. Coenen, *Llamada*, en DTNT III, 3-15; O. Cullmann, *Alle, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen*, en Id., *Vorträge und Aufsätze* 1925-1962, Tübingen 1966, 605-622; J. Dupont, *Nom de Jésus*, en DBS VI, 514-541, sobre todo 520-525; K. Galling, *Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel*: ThLZ 81 (1956) 65-70; Goppelt, *Theologie*, 407s; Hahn, *Hoheitstitel*, 118s; W. Heitmüller, *Im Namen Jesu* (FRLANT 1, 2), Göttingen 1903; A. Kerrigan, *The «Sensus Plenior» of Joel III, 1-5 in Act., II, 14-36*, en J. Coppens et alii (eds.), *Sacra Pagina* II (BEThL 12-13), Paris 1959, 295-313; W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn* (AThANT 44), Zürich 1963; P.-E. Langevin, *«Ceux qui invoquent le nom du Seigneur» (1 Cor 1, 2)*: ScEc 19 (1967) 373-407; ScEs 20 (1968) 113-126; 21 (1969) 71-122; Liddell-Scott, *s.v.*; K. L. Schmidt, ἐπικαλέω, en ThWNT III, 498-501; Ph. Vielhauer, *Ein Weg zur Christolo-*

gie?: EvTh 25 (1965) 24-72, sobre todo 43-45; U. Wikkert, *Einheit und Eintracht der Kirche im Präskript des 1Kor*: ZNW 50 (1959) 73-82.

1. El frecuente uso del verbo simple → καλέω en el NT (148 veces) contrasta con la menor frecuencia de ἐπικαλέω (30 veces). Lucas muestra especial predilección por ἐπικαλέω (Lc 22, 3 v.l.; veinte veces en Hechos). Pablo utiliza ἐπικαλέω 5 veces (3 veces en Romanos, una vez en 1 Corintios y otra en 2 Corintios); y el verbo se encuentra una vez en cada uno de los escritos siguientes: Mateo, 2 Timoteo, Hebreos, Santiago y 1 Pedro.

El significado fundamental de *llamar* se expresa principalmente mediante las formas pasivas del verbo (→ 2.a), en las que ἐπικαλέω en su predicación y uso se iguala al verbo simple (cf. ἐπικαλέω y καλέω en Hech 1, 23). En la voz media, ἐπικαλέω significa *llamar para sí, invocar* (→ 2.b). En combinación con τὸ ὄνομα o con objeto de persona en acusativo, ἐπικαλέω (principalmente en voz media) significa *invocar confesando* (→ 3).

2. a) Con el participio de pasiva de ἐπικαλέω en posición atributiva se expresa en Mt 10, 3 v.l.; Hech 4, 36; 12, 25 (en aoristo: ἐπικληθείς) o en Lc 22, 3 v.l.; Hech 10, 18; 11, 13; 12, 12; 15, 22 v.l. (en presente: ἐπικαλούμενος) la complementación de un nombre propio por medio de un sobrenombre. El mismo significado tienen las formas pasivas de indicativo de ἐπικαλέω en aoristo (Hech 1, 23: ἐπεκλήθη) o en presente (Hech 10, 5.32: ἐπικαλεῖται). En Mt 10, 25 ἐπικαλέω (en aoristo de indicativo de la voz activa, con sentido transitivo) se relaciona con la asignación de un nombre propio.

b) La invocación de Dios como testigo debe entenderse como expresión jurídica en 2 Cor 1, 23 (ἐπικαλέω se encuentra ya atestiguado con este sentido en el griego clásico: cf. Herodoto II, 39; III, 8; Antifonte I, 30; Platón, Leg II, 664c). Como traducción del tecnicismo *appellatio* o *provocatio*, ἐπικαλέω se emplea en voz media en los textos que hablan sobre el proceso de Pablo (Hech 25, 11.12. 21.25; 26, 32; 28, 19). (Con este mismo sentido aparece ya en Demóstenes, Or XVIII, 127).

3. a) En la construcción con un objeto de persona, casi siempre ampliado semíticamente (ἐπικαλέω τὸ ὄνομα [τοῦ] κυρίου), vemos que ἐπικαλέω, en voz media, significa en sentido teológico el acto de confesión de fe que se hace mediante la aclamación de la comunidad, aclamación que se refiere siempre al «nombre», es decir, al Señor (→ κύριος) proclamado como tal.

Por el contexto, Rom 10, 13 (πᾶς... ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται [Jl 3, 5 LXX]) debe entenderse como la invocación de Jesús como el *Kyrios* (cf. v. 9a), en quien se funda la salvación de la humanidad. ἐπικαλέω debe entenderse aquí, lo mismo que en Rom 10, 12b (αὐτόν se refiere a κύριος en el v. 12a), como un clamor *de confesión de fe*. Aquí hay que tener en cuenta el trasfondo semántico del AT, según el cual con la mención del nombre (→ ὄνομα) se establece una relación de posesión (también en el sentido de un título jurídico que se hace valer).

Asimismo, en la cita que Pedro hace en su discurso de Hech 2, 21 (Jl 3, 5 LXX), ocupa el primer plano el aspecto de confesión de fe en el *Kyrios*: el texto, que en Joel tenía originalmente sentido escatológico, es traído al presente salvífico de la proclamación henchida por el Espíritu (véanse los vv. 16.22-24). ἐπικαλέω τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου es ya en 1 Cor 1, 2 la circunlocución (pre-paulina) para referirse a todos los que (en virtud del bautismo, cf. v. 13), en la asamblea congregada, confiesan a Cristo como el Señor (H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*: «los cristianos»). Esta invocación es aquí una afirmación que constituye la base de la unidad (la expresión se encuentra también en Herm [s] 9, 14, 3; una vez aparece una frase de tenor parecido en Josefo, Bell V, 438: ἐπικαλέω τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ [conjurar]). En Rom 10, 14 este matiz de ἐπικαλέω como aclamación (litúrgica) se aclara aún más mediante la referencia a → πιστεύω. En Hech 9, 14.21 ἐπικαλέω τὸ ὄνομα se relaciona con un pronombre que se refiere a Cristo. Esta referencia es, por lo menos, obvia en Hech 22, 16; y en Hech 7, 59 el objeto del

verbo «invocar» se ha suprimido para dar más realce a la invocación directa hecha por Esteban.

2 Tim 2, 22 (ἐπικαλέω τὸν κύριον) y 1 Pe 1, 17 (ἐπικαλέω πατέρα) ofrecen expresiones más genuinamente griegas que vienen a significar lo mismo; 1 Pe 1, 17, siguiendo a Rom 8, 15; Gál 4, 6 (→ ἀββα 3), explica el nuevo don de poder invocar –en la fe– a Dios llamándole Padre.

b) El mismo sentido de ἐπικαλέω aparece, aunque en una construcción diferente, en Heb 11, 16 (Dios no se avergüenza de «*dejarse confesar* [= invocar] como su Dios»); el infinitivo ἐπικαλεῖσθαι debe entenderse en sentido pasivo. En Sant 2, 7 el participio de aoristo de la voz pasiva (τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς) se usa para expresar la idea de la trasferencia de propiedad que se efectúa por la invocación del nombre de Jesús en el bautismo (cf. 1 Cor 1, 2) (→ βαπτίζω). Lo enraizada que se halla esta manera de pensar en el AT, lo vemos por Hech 15, 17 (= Am 9, 12 LXX; cf. Dt 28, 10; Is 43, 7; Jer 14, 9, etc.).

W. Kirschläger

ἐπικάλυμμα, ατος, τό *epikalymma* cobertura, pretexto*

1 Pe 2, 16, en sentido figurado: «no utilicéis la libertad como *pretexto* para el mal».

ἐπικαλύπτω *epikalyptō* velar, cubrir*

En Rom 4, 7 (en cita del Sal 31, 1 LXX) el verbo (en voz pasiva) se usa en sentido figurado, con αἱ ἁμαρτίαι como sujeto.

ἐπικατάρατος, 2 *epikataratos* maldito*

Gál 3, 10 (en cita de Dt 27, 36).13 (cf. Dt 21, 23) en la expresión: ἐπικατάρατος πᾶς ὃς/ὁ...; → καταράομαι.

ἐπίκειμαι *epikeimai* estar encima*

1. En sentido propio - 2. En sentido figurado - 3. Como expresión teológica.

Bibl.: F. Büchsel, ἐπίκειμαι, en ThWNT III, 655; Cremer-Kögel, 591; Moulton-Milligan, 240; Wettstein, *NT* I, 684, 814; II, 136.

1. Juan utiliza ἐπίκειμαι en sentido propio únicamente en dos pasajes: en 11, 38 hablando de la piedra del sepulcro, y en 21, 9 refiriéndose al «pescado» que estaba asándose *sobre* las brasas. Del empleo del verbo en 11, 38 se deduce claramente que la estructura de la tumba de Lázaro era diferente de la del sepulcro de Jesús, en el que una gran piedra, al rodarse, cerraba el acceso a la cámara funeraria. El sepulcro de Lázaro era una fosa excavada en la tierra y tapada horizontalmente por una gran losa. A este tipo corresponden los sepulcros de los que se habla en Lc 11, 44 y el sepulcro de Lázaro, tal como se enseña hoy día (Kopp, *Stätten*, 334s). La tradición iconográfica se basa en la traducción latina *monumentum*.

Jn 21, 9 se caracteriza por una animada descripción. La escena se inserta prematuramente en la historia de la captura de peces. Cuando los discípulos bajan de la barca, ven primeramente (¡se usa el presente!) que *sobre* la tierra hay brasas encendidas. La v.l. καιομένην (encendidas) se entiende seguramente como una corrección: la leña ardiendo (cf. 18, 18) no podía divisarse, seguramente, desde la barca. Sobre las brasas ven que se está asando «pescado» (ὀψάριον: propiamente «comida cocinada», en este caso –seguramente– «pescado», cf. el término griego moderno ψάρι, «pescado»), y finalmente ven el pan.

2. En Lc / Hech ἐπίκειμαι se usa metafóricamente con el sentido de *acosar*, refiriéndose al embate de la tempestad (Hech 27, 20) y al gentío que se apiñaba en torno a Jesús (Lc 5, 1; 23, 23). Por tanto, ἐπίκειμαι tiene siempre en Lucas la idea de algo amenazador. Según Lc 5, 1 el gentío busca en Jesús una curación milagrosa (cf. 6, 19), mientras que en 23, 23 Jesús es rechazado por el pueblo (λαός!). Puesto que 5, 1 es claramente una creación de Lucas, habrá que entender el versículo como contrapunto a 23, 23, de la misma manera exactamente que la confesión de Pedro en 5, 8 corresponde a la escena de la negación en 22, 54-62.

3. En Pablo ἐπίκειμαι tiene sentido teológico. El apóstol emplea el verbo en 1 Cor 9, 16 para caracterizar su ministerio apostólico, que él siente que es una necesidad (→ ἀνάγκη 3) que Dios le impone, y a la que él no puede sustraerse. «La ἀνάγκη está sobre mí», dícese de la fatalidad que cae sobre uno (Homero, Il 6, 458). El paralelo más cercano son las voces de los profetas del AT, que consideran su labor profética como un destino ineludible (Am 3, 8; Jer 1, 6; 20, 9).

Heb 9, 10 dice que las prescripciones del AT (δικαιώματα σαρκός) están *impuestas* sólo por un período determinado. La expresión delata una interpretación cristiana de la ley, a la que se considera como una carga (cf. Did 6, 2s).

G. Bouwman

ἐπικέλλω *epikellō* encallar*
Hech 27, 41 con τὴν ναῦν como objeto de la acción verbal. Es un tecnicismo náutico.

Ἐπικούρειος, ου, ὁ *Epikoureios* epicúreo*
En el NT aparece únicamente en Hech 17, 19 (τινὲς... τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στοϊκῶν φιλοσόφων...) como nombre de una escuela filosófica que se remontaba a Epicuro (341-270 a.C.) (cf. también Josefo, Ant X, 277). Junto a los estoicos, el autor de Hechos considera a los epicúreos como la tendencia filosófica más conocida. En el contexto no se hace referencia alguna a su doctrina. Parece que Lucas los entendió como representantes del materialismo y del ateísmo. BHH I, 421; E. Haenchen, *Apostelgeschichte*⁷ (KEK), *sub loco*.

ἐπικουρία, ας, ἡ *epikouria* ayuda*
Hech 26, 22: ἐπικουρίας... τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ, «*ayuda* de Dios».

Ἐπικούριος, ου, ὁ *Epikourios* epicúreo → Ἐπικούρειος.

ἐπικρίνω *epikrinō* decidir, dictar sentencia*
En Lc 23, 24 (a diferencia de Mc 15, 14) dícese de la sentencia dictada por Pilato.

ἐπιλαμβάνομαι *epilambanomai* coger, asir*
El verbo aparece 19 veces en el NT, cinco de ellas en Lc y siete en Hech; se construye con genitivo o acusativo de persona o de cosa: *asir* a alguien (por ejemplo, para ayudarle o curarle), Mt 14, 31; Mc 8, 23 (τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ); Lc 9, 47; 14, 4; Hech 9, 27; 17, 19; 23, 19; Heb 8, 9 (con Dios como sujeto); *asir / agarrar* a alguien (con intención hostil, Hech 16, 19; 18, 17; 21, 30; en el sentido de *prender*, Hech 21, 33; *echar mano de* alguien, Lc 23, 26. En sentido figurado: «*sorprender* a alguien en una palabra» (literalmente: «*cogerle* en alguna palabra»), 20, 20 (λόγου).26 (ῥήματος); *conseguir* algo en el sentido de *apropiárselo*, 1 Tim 6, 12 (τῆς αἰωνίου ζωῆς); 6, 19 (τῆς ὄντως ζωῆς); *preocuparse de*, Heb 2, 16 (bis).

ἐπιλανθάνομαι *epilanthanomai* olvidar, desatender*
En el sentido propio de *olvidar* en Mc 8, 14 par. Mt 16, 5; Sant 1, 24; en el sentido de no *preocuparse* de algo / *desatender* algo, en Flp 3, 13 (objeto de la acción verbal: τὰ... ὀπίσω); con negación en el sentido de *preocuparse* de algo, Heb 13, 2 (τῆς φιλοξενίας); 13, 16 (τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας); en relación con la constante fidelidad de Dios, Lc 12, 6; Heb 6, 10.

ἐπιλέγω *epilegō* llamar (además), escoger*
Dícese en Jn 5, 2, en voz pasiva, en relación con el nombre «hebreo» del estanque de Betesda (Betzata); en Hech 15, 40, en voz media: «Pablo *escogió para sí* a Silas».

ἐπιλείπω *epileipō* abandonar, faltar*
Heb 11, 32: ἐπιλείψει με... ὁ χρόνος, «me *faltaría* el tiempo».

ἐπιλείχω *epileichō* lamer*
Lc 16, 21 con τὰ ἕλκη («las llagas») como objeto de la acción verbal.

ἐπιλησμονή, ῆς, ἡ *epilēsmonē* olvido*
Sant 1, 25: ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς, «el oyente que (en seguida) *olvida*».

ἐπίλοιπος, 2 *epiloipos* restante*
1 Pe 4, 2: τὸν ἐπίλοιπον... χρόνον, «el tiempo que (todavía) *queda*»; sustantivado, τὰ ἐπίλοιπα, «el resto», Lc 24, 43 Koiné, etc.

ἐπίλυσις, εως, ἡ *epilysis* análisis, interpretación*
2 Pe 1, 20: ἰδία ἐπίλυσις, «*interpretación* caprichosa».

ἐπιλύω *epilyō* disolver, interpretar, aclarar*
En Mc 4, 34 dícese de la interpretación de las parábolas (cf. Herm [s] 5, 3, 1s y *passim*); en Hech 19, 39 dícese de la decisión que se adopte en la asamblea ordinaria del pueblo.

ἐπιμαρτυρέω *epimartyreō* testificar*
1 Pe 5, 12: ἐπιμαρτυρῶν junto a παρακαλῶν.

ἐπιμέλεια, ας, ἡ *epimeleia* solicitud, cuidado*
Hech 27, 3: ἐπιμελείας τυχεῖν, «participar en la *solicitud* / dejarse *atender*». Spicq, *Notes* I, 270-276.

ἐπιμελέομαι *epimeleomai* cuidar, preocuparse
Con genitivo de persona, Lc 10, 34.35 «...de él»; con el objeto ἐκκλησίας θεοῦ, 1 Tim 3, 5. Spicq, *Notes* I, 69-71, 270-276.

ἐπιμελῶς *epimelōs* (adv.) cuidadosamente, diligentemente*
Según Lc 15, 8 la mujer busca *con diligencia* hasta encontrar los centimitos perdidos. Spicq, *Notes* I, 270-276.

ἐπιμένω *epimenō* permanecer, perseverar en algo*
El verbo aparece 16 veces en el NT (incluido Jn 8, 7, el único lugar de los evangelios en que se encuentra); de ellas 6 veces en Hechos, en indicaciones sobre viajes. En la mitad de los testimonios, ἐπιμένω significa en sentido propio *permanecer* (en un determinado lugar), indicándose casi siempre la duración de la estancia: Hech 10, 48; 21, 4.10; 28, 12.14; 1 Cor 16, 7.8; Gál 1, 18; en sentido general, significa en Flp 1, 24 «el *permanecer* en la carne (τῇ σαρκί = en esta vida, cf. v. 22).

En los demás pasajes el verbo tiene sentido figurado: *persistir* en algo (con dativo) / *seguir haciendo* algo (con participio): Jn 8, 7, «*insistían* en sus preguntas»; Hech 12, 16, «Pedro *seguía* llamando»; Rom 6, 1, *permanecer en* el (ámbito del) pecado; 11, 22, *en* la bondad de Dios; 11, 23, no *persistir en* la incredulidad; Col 1, 23, *permanecer en* la fe; 1 Tim 4, 16, ἐπίμενε αὐτοῖς, «*persevera en* estas cosas» (a saber, en tener cuidado de ti y de la doctrina, v. 16a).

ἐπινεύω *epineuō* acceder*
Ap 18, 20: οὐκ ἐπένευσεν, Pablo no *accedió*.

ἐπίνοια, ας, ἡ *epinoia* ocurrencia, plan*
Hech 8, 22: ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας σου, dícese en sentido negativo del *plan* (malvado) de Simón Mago.

ἐπιορκέω *epiorkeō* jurar en falso, quebrantar un juramento*
En Mt 5, 33 οὐκ ἐπιορκήσεις significa muy probablemente: «*no jurarás en falso / no cometerás perjurio*, según el significado más difundido de ἐπιορκέω (cf. Liddell-Scott, *s.v.*). Con arreglo a lo que dice Crisipo Estoico II, 63 (von Arnim, *Fragmenta*), que distingue, por ejemplo, entre ἐπιορκέω y ψευδορκέω, sería posible también la traducción «no quebrantarás un juramento»; cf. también

Did 2, 3. Mt 5, 33 se formuló probablemente siguiendo a Lev 19, 12 (quizás también a Ex 20, 7); en la tradición judía se censuraba severamente tanto el perjurio como el juramento vano, y cuando era premeditado se castigaba con pena de azotes, cf. Billerbeck I, 321-327; ThWNT V, 178-180.

ἐπίορκος, 2 *epiorkos* perjuro*

1 Tim 1, 10, en un catálogo de vicios, junto a ψεῦσται.

ἐπιοῦσα, ης, ἡ *epiousa* que se acerca

Participio de → ἔπειμι.

ἐπιούσιος, 2 *epiousios* necesario (para la existencia), lo que pertenece al día*

1. El problema - 2. Interpretaciones - 3. Comparación entre los sinópticos.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, 588; H. Bourgoin, Ἐπιούσιος *expliqué par la notion de préfixe vide*: Bib 60 (1979) 91-96; J. Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969, 121-143, 214-220 (bibl.); W. Foerster, ἐπιούσιος, en ThWNT II, 587-595; P. Grelot, *La quatrième demande du «Pater» et son arrière-plan sémitique*: NTS 25 (1978-1979) 299-314; A. J. Hultgren, *The Bread Petition of the Lord's Prayer*: AThR Suppl. 11 (1990) 41-54; Jeremias, *Teología*, 234-236; B. Orchard, *The Meaning of the Ton Epiousion (Mt 6, 11=Lk 11, 3)*: Biblical Theology Bulletin 3 (1973) 274-282; J. Starcky, *La quatrième demande du Pater*: HThR 64 (1971) 401-409; A. Vögtle, *Der «eschatologische» Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser*, en *FS Kümmel*, 344-362; E. M. Yamauchi, *The «Daily Bread» Motif in Antiquity*: The Westminster Theological Journal 28 (1965-1966) 145-156. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1081s.

1. La traducción de ἐπιούσιος crea especiales problemas, porque el término aparece únicamente en el padrenuestro (Mt 6, 11; Lc 11, 3), porque los testimonios que se hallan en la lengua griega son dudosos, y porque la derivación de esta palabra es incierta. Las versiones antiguas y las interpretaciones dadas por los padres de la Iglesia difieren ya unas de otras.

2. a) Con arreglo a la comprensión escatológica que predominó durante los primeros siglos, y según una correspondiente interpretación de la traducción que aparece en el EvHeb (*māḥār* = «para mañana», según Jerónimo, In Mt. 6, 11 [PL 26, 44]), ἄρτος ἐπιούσιος puede significar: el «pan del *futuro*», el «pan del *tiempo de la salvación*», el «pan de la *vida*». En todo ello, ἐπιούσιος puede derivarse de ἰέναι o de εἶναι, aunque deba preferirse esta segunda etimología. No tiene por qué asociarse con ello una espiritualización y un aislamiento de la cena eucarística que la distancie de la cena cotidiana, en la medida en que admitamos que para los discípulos toda comida con Jesús era anticipación del banquete de la consumación: danos ya hoy el pan de vida, en medio de nuestra vida profana (Jeremias).

b) A Orígenes se remonta la propuesta de entender ἐπιούσιος en el sentido de ἐπὶ τὴν οὐσίαν, es decir, «el pan *necesario para la existencia*». Recordemos, a este propósito, Prov 30, 8 y sobre todo la experiencia del maná que tuvo el pueblo de Dios en el AT. Esta interpretación (sin su derivación etimológica apenas sostenible) adquiere mayor peso, si entendemos ἐπιούσιος (juntamente con σήμερον o καθ' ἡμέραν) como el intento de verter el hebraísmo de Ex 16, 4 (*debar-yôm beyômô*, «la ración diaria de cada día»; Starcky). La traducción «(la cantidad de) pan *que necesitamos*» puede deducirse también de la lógica de toda la oración del padrenuestro: después que las tres primeras peticiones han suplicado la revelación escatológica de la obra divina de salvación, Jesús –con las peticiones en primera persona de plural– dirige su mirada hacia la situación de los discípulos; la petición del pan los libera de la preocupación por el día de mañana (para que se concentren en lo que ahora es realmente lo único necesario) (Vögtle).

c) Es parecida la hipótesis que supone que el término se deriva de ἐπιέναι, «llegar»: «¡danos en este día el pan que *(le) corresponde*!».

d) Algunos relacionan ἄρτος ἐπιούσιος con la expresión ἡ ἐπιοῦσα ἡμέρα (de ἔπειμι) y traducen «el pan para (el día de) *mañana*», creyendo que se piensa quizás en el *día de hoy que ya está amaneciendo*: según esto, se habría escogido ἐπιούσιος para no emplear dos veces el mismo término: «¡danos hoy el pan *para hoy*!».

e) ἐπιούσιος se entiende también como una forma especial, como un adjetivo derivado del participio de ἔπειμι, «llegar»; la petición ruega entonces que el pan ya existente no siga distribuyéndose mal por culpa de los hombres, sino que *llegue a todos* (Orchard).

3. Mateo emplea σήμερον y lo usa con el verbo en imperativo de aoristo. Según eso, la petición se refiere a la necesidad actual «de este día». Lucas añade καθ' ἡμέραν y formula la petición en presente, mostrando un interés catequético más intenso: el discípulo debe dirigirse a Dios «cada día».

Ch. Müller

ἐπιπίπτω *epipiptō* caer sobre*

1. En el NT el verbo aparece 11 veces, 8 de las cuales se encuentran en la obra de Lucas, y 1 vez en cada uno de los escritos siguientes: Marcos (3, 10), Romanos (15, 3) y Apocalipsis (11, 11). Además, hay que tener en cuenta las variantes textuales: Jn 13, 25 p[66] Sin* Koiné D Θ (en lugar de ἀναπίπτω); Hech 8, 39 A; 10, 10 Koiné E lat sy; 13, 11 p[74] C Koiné E; 19, 6 D; 23, 7 B*.

2. En el sentido propio de *caer sobre, arrojarse sobre, precipitarse sobre* (principalmente con intención hostil; cf. Moulton-Milligan, *s.v.*) aparece con simple dativo en: Mc 3, 10 (dícese de los enfermos que *se precipitan sobre Jesús* para ser curados); Hech 20, 10 (de Pablo que, en Tróade, *se tiende sobre* el joven que había fallecido). En todos los demás pasajes, aparece con ἐπί y acusativo (Hech 8, 16 con dativo), por ejemplo, en la expresión «*echarse sobre* el cuello de alguien» (para besarle): Lc 15, 20; Hech 20, 37 (cf. Gén 45, 14; 46, 29; Tob 7, 6 Sin; 11, 9.13).

En sentido figurado dícese del temor (φόβος) que *cae sobre* alguien: Lc 1, 12; Hech 19, 17; Ap 11, 11 (cf. Jos 2, 9; Jdt 2, 28 y *passim*; Job 4, 13 y *passim*). Dícese también de sucesos que *caen* (inesperadamente) *sobre* una persona: Rom 15, 3 (Sal 68, 10 LXX oprobios); Hech 10, 10 v.l. (un arrobamiento; cf. Gén 15, 12 LXX; Dan 10, 7 Teod.); 13, 11 v.l. (oscuridad y tinieblas).

Es característico de Hechos el enunciado de que el Espíritu Santo *desciende sobre* (grupos de) personas (cf. Ez 11, 5): Hech 8, 16: «(el Espíritu Santo) no había *descendido* aún *sobre* ninguno de ellos (sobre los samaritanos); ellos sólo habían sido bautizados»; 10, 44, «el Espíritu Santo *cayó sobre* todos los que oían la palabra (la familia de Cornelio)»; 11, 15, «*cayó sobre* ellos, tal como lo hizo al principio (en Pentecostés) sobre nosotros»; véanse las variantes en 8, 39; 19, 6. – Sobre la distinción lucana entre el bautismo de agua y el bautismo del Espíritu, cf. S. Brown: AThR 59 (1977) 135-151.

H. Schneider

ἐπιπλήσσω *epiplēssō* reprender, regañar*

1 Tim 5, 1 (con negación) con dativo: πρεσβυτέρῳ). Lo contrario: παρακαλέω.

ἐπιπόθεια, ας, ἡ *epipotheia* vivo deseo, anhelo

Forma alternativa de → ἐπιποθία.

ἐπιποθέω *epipotheō* tener vivo deseo, anhelar*

El verbo aparece 9 veces en el NT, pero no en los evangelios ni en Hechos. Se emplea teniendo por objeto de la acción verbal a comunidades y miembros de comunidades (con acusativo): 2 Cor 9, 14; Flp 1, 8; 2, 26; con ἰδεῖν, Rom 1, 11; 1 Tes 3, 6; 2 Tim 1, 4; con ἐπενδύσασθαι, 2 Cor 5, 2; con γάλα como objeto de la acción verbal, 1 Pe 2, 2.

Es difícil el pasaje de Sant 4, 5, donde τὸ πνεῦμα es seguramente el sujeto (no un θεός que deba sobreentenderse) y ἐπιποθέω se usa en sentido absoluto: *protestar* (contra la envi-

dia, la rivalidad, cf. 3, 13 – 4, 4; 4, 6-12, donde de la «gracia mayor» [v. 6a] ocupa el lugar de la envidia); otra traducción posible: «él (Dios) anhela celosamente el espíritu...»; cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; M. Dibelius, *Jakobusbrief*[7] (KEK), *sub loco*; W. Schrage, *Jakobusbrief* (NTD), *sub loco*; Spicq, *Notes* I, 277-279.

ἐπιπόθησις, εως, ἡ *epipothēsis* vivo deseo, anhelo*

2 Cor 7, 7 (con genitivo ὑμῶν); 7, 11 (debe sobreentenderse: de mí [Pablo]).

ἐπιπόθητος, 2 *epipothētos* añorado*

Flp 4, 1: ἀδελφοὶ... ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι, en la introducción de la parte final –parenética– de la carta; cf. también Rom 15, 23; 1 Clem 65, 1.

ἐπιποθία, ας, ἡ *epipothia* deseo, anhelo*

Rom 15, 23: ἐπιποθία... τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, dícese del vivo deseo que Pablo tiene desde hace años de viajar a España pasando por Roma.

ἐπιπορεύομαι *epiporeuomai* ir o venir a*

Lc 8, 4: τῶν... ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν, dícese de las personas *que acudían* de todas las ciudades para ver a Jesús.

ἐπιράπτω *epiraptō* coser en*

Mc 2, 21: ἐπίβλημα... ἐπιράπτω ἐπὶ παλαιόν, *poner* un remiendo... en un vestido viejo (Textus Receptus ἐπιρράπτω). F. Hahn: EvTh 31 (1971) 357-375.

ἐπιρίπτω *epiriptō* arrojar, echar sobre*

En sentido literal: *arrojar*, Lc 19, 35 (ἐπιρίπτω τὰ ἱμάτια ἐπὶ τὸν πῶλον); en sentido figurado, 1 Pe 5, 7, *echar* las preocupaciones sobre Dios (ἐπ' αὐτόν).

ἐπιρράπτω *epirraptō* coser en

Forma alternativa de → ἐπιράπτω.

ἐπιρρίπτω *epirriptō* arrojar, echar

Forma alternativa de → ἐπιρίπτω.

ἐπίσημος, 2 *episēmos* excelente, distinguido, tristemente famoso*

Rom 16, 7: *distinguido* entre los apóstoles (ἐν τοῖς ἀποστόλοις); en sentido negativo en Mt 27, 16 dícese del prisionero *tristemente célebre* (Jesús) Barrabás.

ἐπισιτισμός, οῦ, ὁ *episitismos* provisiones, víveres*

Lc 9, 12: ἵνα... εὕρωσιν ἐπισιτισμόν, «para... conseguir *alimentos*».

ἐπισκέπτομαι *episkeptomai* mirar por, visitar*

ἐπισκοπέω mirar por, prestar atención a*

1. Aparición de los verbos en el NT – 2. Diferentes contenidos semánticos – 3. Campo referencial.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; H. W. Beyer, ἐπισκέπτομαι κτλ., en ThWNT II, 599-602; H. Fürst, *Die göttliche Heimsuchung*, Roma 1965; J. Gnilka, *Der Hymnus des Zacharias*: BZ 6 (1962) 215-238; W. C. Robinson, *Der Weg des Herrn*, Hamburg 1964, 50-59; Ph. Vielhauer, *Das Benedictus des Zacharias*, en Id., *Aufsätze zum NT*, München 1965, 28-46. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1082s.

1. ἐπισκέπτομαι aparece 11 veces en el NT. Más de la mitad de ellas se encuentran en la doble obra de Lucas (Ev de Lc 3 veces, Hech 4 veces); el verbo aparece además 2 veces en Mateo, 1 en Hebreos y 1 en Santiago; ἐπισκοπέω se encuentra en Heb 12, 15 y en 1 Pe 5, 2.

2. Los testimonios de estos verbos en el NT, que tienen ya una prehistoria en la LXX, tienen cuatro significados distintos. En el más frecuente de ellos ἐπισκέπτομαι significa *visitar*, con la connotación de *preocuparse por alguien* (6 veces). El verbo significa además *buscar, escoger* (2 veces), y finalmente *visitar con clemencia* (3 veces en el material peculiar de Lucas); ἐπισκοπέω (tan sólo en participio de presente) significa *prestar atención* [no sea que...].

3. a) En Mt 25, 36.43, en los *logia* sobre el juicio universal, se habla de visitar a los enfermos y a los cautivos, en el sentido de *preocuparse por* ellos. Según el discurso de Esteban, Moisés decidió visitar a los miembros de su pueblo para *preocuparse por* ellos (Hech 7, 23). Asimismo, Pablo y Bernabé decidieron visitar las comunidades fundadas durante el «primer viaje misionero», para saber cómo les iba, es decir, para *preocuparse por* ellas (Hech 15, 36). La frase que se lee en Heb 2, 6b, que es cita del Sal 8, 5 LXX: «y el hijo del hombre para que *te preocupes* por él», debe interpretarse o bien como referido a una persona cualquiera, o bien cristológicamente en el sentido de una cristología del Hijo del hombre (cf. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*[7] [KEK], 138). Según Sant 1, 27, una de las notas características de un culto divino puro y sin mancha es *preocuparse* por las viudas y los huérfanos en sus aflicciones. Tal es, al mismo tiempo, la expresión concreta de la exigencia formulada en los vv. 22-25 en el sentido de que hay que ser hacedores y no sólo oidores de la palabra.

b) En Hech 6, 3; 15, 14, el verbo se usa en el sentido de *escoger*: los apóstoles exhortan a los miembros de la comunidad a que escojan siete varones idóneos que se hagan cargo de la distribución diaria de alimentos entre las viudas de habla griega. El hermano del Señor, en su discurso pronunciado en el Concilio Apostólico, alude al relato de Pedro, según el cual Dios ha escogido un pueblo entre los gentiles a fin de ganarlo para su nombre.

c) En Heb 12, 15 y 1 Pe 5, 2 se habla de *prestar atención* o «*mirar* no sea que»: «*Mirad* no sea que alguno se quede alejado de la gracia de Dios», y «Pastoread el rebaño de Dios entre vosotros, *prestando atención* a que las cosas no se hagan forzadamente, sino de manera voluntaria con arreglo a la voluntad de Dios». Los dos pasajes están dirigidos a los líderes de la comunidad.

d) El significado especial de *visitar con clemencia* (teniendo como sujeto a Dios) lo tiene el verbo únicamente en el evangelio de Lucas, y por cierto 2 veces en el *Benedictus* de Zacarías (1, 68.78): en la introducción del cántico de alabanza se habla de que Dios visitó con clemencia a su pueblo, en el pasado de la historia salvífica, a fin de darle redención (v. 68, además en el v. 69 en relación con el reinado de David). El final (v. 78) promete esa visita clemente para la aurora del tiempo del cumplimiento. El comentario del final a coro, con motivo de la resurrección del joven de Naín, parece que entiende este hecho como el cumplimiento de lo que se había predicho en el *Benedictus* de Zacarías: «Dios *ha visitado con clemencia* a su pueblo (para bien, v.l.)» (7, 16). La adición que se hace en algunos manuscritos pretende dejar en claro que se trata de una visitación clemente de Dios, no para castigo.

J. Rohde

ἐπισκευάζομαι *episkeuazomai* hacer preparativos*

En el NT y en la literatura cristiana primitiva, el verbo aparece únicamente en voz media, en Hech 21, 15: ἐπισκευασάμενοι, *nos preparamos (para la marcha)*.

ἐπισκηνόω *episkēnoō* aposentarse, poner su morada*

2 Cor 12, 9: «para que el poder de Cristo *more* en mí (ἐπ' ἐμέ)».

ἐπισκιάζω *episkiazō* dar sombra, cubrir de sombra*

1. Significado y aparición en el NT – 2. La sombra de Pedro en Hech 5, 15 – 3. Mc 9, 7 par. – 4. Lc 1, 35.

Bibl.: W. Bieder, *Der Petrusschatten, Apg 5, 15*: ThZ 16 (1960) 407-409; M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind*, en Dibelius, *Botschaft* I, 1-78, sobre todo 18-22; P. W. van der Horst, *Peter's Shadow. The Religio-Historical Background of Acts V.15*: NTS 23 (1976-1977) 204-212; Ch. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*, Paris 1964, 162s; J. M. Nützel, *Die Verklärungserzählung im Mk*

(FzB 6), Würzburg 1973, 141-144, 246-249; L. Sabourin, *The Biblical Cloud*: BTB 4 (1974) 290-311; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I, Freiburg 1969, 52-56, 560s; S. Schulz, ἐπισκιάζω, en ThWNT VII, 401-403.

1. El verbo compuesto ἐπισκιάζω se deriva de → σκιά (sombra) y significa *dar sombra, cubrir de sombra**. En el NT el término aparece 5 veces: en la historia de la transfiguración (Mc 9, 7 par. Mt 17, 5 / Lc 9, 34), en el relato de la anunciación a María (Lc 1, 35 [y, dependiente de él, Justino, Apol I, 33, 6]) y en el relato del efecto curador que se esperaba de que la sombra de Pedro cayera sobre los enfermos (Hech 5, 15). Con excepción de Mt 17, 5 par. Lc 9, 34 (acusativo a diferencia de Marcos), el objeto cubierto por la sombra (en los cinco casos se trata de personas) se indica en dativo. El sujeto en Mc 9, 7 (par.) es la «nube» (→ νεφέλη); en Lc 1, 35, el «poder del Altísimo»; en Hech 5, 15, «la sombra» de Pedro.

En el griego profano, ἐπισκιάζω no tiene, por lo general, sentido positivo. Pero sí lo tiene en la LXX (Ex 40, 35 [donde traduce el verbo hebreo *škn*, «posarse»; dícese de la «nube» sobre el tabernáculo también en Núm 9, 18.22 TM (LXX σκιάζω), de la «gloria» de Dios en Ex 24, 16 TM]: Prov 18, 11; cf. ἐπισκιάζω como circunlocución para expresar la protección de Dios en Sal 90, 4; 139, 8). En Filón ἐπισκιάζω, en el marco del dualismo mente-sentidos, es «una especie de palabra clave» (Schulz, 402). En Ex 40, 34s la nube es «el medio en el que se desarrolla la actividad y la toma de posesión por parte de Dios» (Schulz); deben entenderse también en sentido correspondientemente positivo los enunciados que con ἐπισκιάζω se formulan en el NT.

2. Si el autor de Hechos, al hablar de los efectos curativos de la sombra de Pedro, recogió una tradición (como piensa E. Haenchen, *Apostelgeschichte* [KEK], 240), es cosa que no se puede decidir con seguridad, pero lo que sí podemos afirmar es que él pretendió algo más que describir la expectación del pueblo (con Haenchen, 238); porque aquí el autor recoge quizás el motivo de Mc 6, 56 («por lo menos la orla del manto» de Jesús), y en Hech 19, 12 se habla en forma parecida de Pablo y de los «pañuelos y otras prendas que habían tocado su cuerpo». La fuerza sanadora de la sombra de Pedro sirve para concretar, según el v. 12, el poder taumatúrgico de los «apóstoles»; claro que el v. 15, después de los vv. 13s, debe entenderse como la acción del pueblo *creyente*, que llegaba incluso a sacar los enfermos a la calle «para que, al pasar Pedro, al menos (κἄν) su sombra *cayera sobre* alguno de ellos».

3. En Mc 9, 7 par. es la «nube» la que *cubre de sombra*. Cuando Mateo/Lucas mencionan en acusativo (αὐτούς) el objeto de la acción verbal (primeramente los tres discípulos), habrá que pensar quizás en que los presentes quedaron totalmente envueltos en la sombra (cf. Lc 9, 34b). Detrás del motivo se halla Ex 40, 34s LXX (νεφέλη – ἐπισκιάζω – σκηνή – Moisés). La nube es signo de la presencia de Dios, quien habla desde ella (como en Ex 24, 15s; Jub 1, 2s; cf. Sabourin). ἐπισκιάζω designa seguramente en este contexto «la acción de la nube al posarse acogiendo y ocultando» (R. Pesch, *Markusevangelium* [HThK], 76; cf. Is 4, 5s).

4. Lc 1, 34s es en buena parte una creación del evangelista (G. Schneider: BZ 15 [1971] 255-259). Los dos enunciados paralelos de la anunciación: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti (→ ἐπέρχομαι) y el poder (δύναμις) del Altísimo te *cubrirá con su sombra* (v. 35a) difícilmente estarán inspirados en el relato de la transfiguración (→ 3), sino más bien en la escena del bautismo (Mc 1, 10s par. Lc 3, 22) y en la comprensión del Espíritu Santo como la δύναμις divina que «viene sobre» todos (ἐπί con acusativo; Hech 1, 8); cf. Sal 139, 8, donde se dirige la palabra a Dios llamándole δύναμις τῆς σωτηρίας μου, y se dice que es quien *cubre con su sombra* la cabeza del orante protegiéndole en medio del peligro.

Por obvia que pueda parecer, teniendo en cuenta la pregunta precedente de la virgen (→ παρθένος) María (v. 34), la interpretación de ἐπισκιάζειν como «réplica de la procreación humana» (Dibelius, 19) o como eufemismo del acto de la procreación, sin embargo la falta de verdaderos paralelos en el entorno (en contra de Horst 211s, quien se apoya en B. George, *Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele*, Bonn 1970, 112s, para hallar un testimonio en el antiguo Egipto), y principalmente el contexto teológico del judaísmo helenístico (la acción creadora del Espíritu de Dios) y el de la obra de Lucas (cristología y soteriología universal) demuestran que tal interpretación es desacertada. Por la acción (supremamente misteriosa) del Espíritu de Dios, el hijo de María –según el v. 35b– es el «Hijo de Dios» por su origen y por su esencia (cf. Schürmann, 52s).

G. Schneider

ἐπισκοπέω *episkopeō* mirar por, prestar atención a
→ ἐπισκέπτομαι.

ἐπισκοπή, ῆς, ἡ *episkopē* visitación, ministerio, ministerio de supervisión*

Bibl.: A. Adam, *Die Enstehung des Bischofsamtes*: WuD 5 (1957) 104-113; Id., *Bischof I. Kirchengeschichtlich*, en RGG I, 1300-1303; H. W. Bartsch, *Die Anfänge urchristlichen Rechtsbildungen*, Hamburg 1965; Bauer, *Wörterbuch*, 591s; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen ²1964; H. W. Beyer, ἐπισκοπή, ἐπίσκοπος, en ThWNT II, 602-619; N. Brox, *Cartas Pastorales*, Barcelona 1974, 347-353; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen ²1963; M. Dibelius-H. Conzelmann, *Die Pastoralien*, Tübingen ³1955, 44-47; J. Ernst, *Amt und Autorität im NT*: ThGl 58 (1968) 170-183; G. Fitzer, *Die Entwicklung des Vorsteheramtes im NT*, en *Pro Oriente*, Innsbruck-Wien-Munchen 1975, 91-109; G. Friedrich, *Geist und Verfassung und kirchliches Recht im ersten und zweiten Jahrhundert*, en RE XX, 508-546; E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im NT*, en Id., *Versuche* I, 109-134; H. Karpp, *Bischof*, en RAC II, 394-407; K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im NT*, München 1972 (Leipzig 1975); J. McKenzie, *Estructuras ministeriales en el nuevo testamento*: Concilium 12 (1972) 239-245; H.-J. Michel, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20, 17-38*, München 1973; W. Nauck, *Probleme frühchristliches Amtsverständnisses*: ZNW 48 (1957) 200-220; J. Rohde, *Urchristliche und frühkatholische Ämter*, Berlin 1976; H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralien*, en Schlier I, 129-147; R. Schnackenburg, *Episkopos und Hirtenamt*, en *Episkopus (FS M. Faulhaber)*, Regensburg 1949, 66-88; E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT*, Zürich ²1962; K. Stalder, *Episkopos*: IKZ 61 (1971) 200-232. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1082s.

1. De los cuatro lugares en que aparece el término, dos de ellos se encuentran en la doble obra de Lucas (Lc 19, 44; Hech 1, 20). Los otros dos pasajes son 1 Tim 3, 1; 1 Pe 2, 12; además 5, 6 v.l.

2. a) Los dos pasajes de Lc 19, 44 y 1 Pe 2, 12 enlazan con los significados que el verbo tiene en Lc 1, 68.78; 7, 16: *visitación clemente*. El primer pasaje se halla dentro de la lamentación de Jesús por Jerusalén, con ocasión de su entrada triunfal en la ciudad, y es material peculiar de Lucas. La entrada triunfal de Jesús, suprimido el tono político que algunas veces pudiera tener la idea del reinado de David (cf. 19, 38), es interpretada por Lucas como una visita que trae salvación y que quiere proporcionar paz a la ciudad (πρὸς εἰρήνην; v. 42). Como la ciudad no acepta al Rey que hace su entrada en ella para traerle la salvación, y como no reconoce su venida como visitación de gracia, la consecuencia será la destrucción por la guerra.

En 1 Pe 2, 12, la expresión «día de la *visitación*» está tomada de Is 10, 3 LXX y se emplea en el contexto de una exhortación a mantener una conducta irreprochable entre los paganos. Se habla de la obligación que incumbe a los cristianos en las circunstancias concretas de la vida. Sus buenas obras deben ser el testimonio decisivo de una conducta recta que conduzca a los paganos a la revisión de su juicio sobre los cristianos, a fin de que no vean ya en ellos unos delincuentes, sino que ensalcen a Dios en el día de la visitación. Por ello se entiende aquí un día de la acción clemente de Dios que pueda conducir a la conversión, no el día del juicio escatológico. ἐπισκοπή aparece, además, como v.l. (quizás por influencia de 1 Pe 2, 12) en 1 Pe 5, 6: «Humillaos bajo la poderosa mano de Dios,

para que él os exalte en el momento *de la visitación de gracia*», momento en el cual la humillación se convertirá en exaltación.

b) En los otros dos pasajes se entiende por ἐπισκοπή un *ministerio*. En la perícopa sobre la elección ulterior de Matías para completar de nuevo el número de los apóstoles, Pedro menciona en su discurso de elección (Hech 1, 20) un pasaje del Sal 108, 8 LXX que forma parte de la lamentación personal de un individuo y en el que se declaran lo falsas que han sido las acusaciones lanzadas contra él. Los enemigos proclaman, entre otras cosas, que su propósito es que otra persona se haga cargo del oficio desempeñado por el perseguido. En el contexto del discurso de Pedro, ἐπισκοπή significa el ministerio de apóstol, que Judas perdió al suicidarse, y que ahora debe pasar a otra persona y ha de entenderse como un servicio (Hech 1, 17.25).

En 1 Tim 3, 1 ἐπισκοπή tiene el sentido de *ministerio de supervisión* o *presidencia*. El término se halla en el versículo que introduce el catálogo de condiciones que debe reunir el que presida la comunidad cristiana. Es improbable que las pastorales, con el uso de este concepto, presupongan ya la existencia del episcopado monárquico. Pero de este pasaje nace indudablemente la impresión de que a este ministerio no se llega –como quien dice– automáticamente por ser miembro veterano de la comunidad y por haberse acreditado como tal, sino que es un oficio al que se puede aspirar específicamente.

J. Rohde

ἐπίσκοπος, ου, ὁ *episkopos* obispo (supervisor)*

Bibl.: → ἐπισκοπή. Cf. además: E. Lohse, *Episkopos in den Past*, en *Kirche und Bibel. FS für E. Schick*, Paderborn 1979, 225-231; Id, *Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit*: ZNW 71 (1980) 58-73; G. Schöllgen, *Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie*: ZNW 77 (1986) 146-151; B. E. Thiering, Mebaqqer *und* Episkopos *in the Light of the Temple Scroll*: JBL 100 (1981) 59-74.

1. El término aparece 5 veces en el NT. Mientras que en 1 Pe 2, 25 se refiere a Cristo, en los demás pasajes se habla de hombres que ejercen una función o un ministerio en la comunidad cristiana (Hech 20, 28; Flp 1, 1; 1 Tim 3, 2; Tit 1, 7).

2. En griego ἐπίσκοπος puede designar muy diversos oficios (Beyer, 607-610). Con mucha frecuencia se trata de actividades profanas (Karpp, 395ss). Este concepto implica sólo una idea religiosa, cuando se encierra en él el significado de «protector, vigilante y patrono». Aunque a menudo sea difícil definir con precisión cuál es el ministerio que se designa con el término ἐπίσκοπος, encontramos casi siempre la idea de que se trataba de un ministerio de supervisión o, al menos, de carácter administrativo (J. Gnilka, *Der Philipperbrief* [HThK], 38). La cuestión del origen del ἐπίσκοπος en el NT, a saber, si se deriva de las asociaciones judías, de los supervisores del templo en el judaísmo, de los presidentes de las sinagogas, o de la secta de Qumrán, es una cuestión que ha recibido diferentes respuestas por parte de los investigadores (cf. Adam, Dibelius-Conzelmann, Nauck, Karpp).

En dos pasajes del NT ἐπίσκοπος aparece estrechamente asociado con la imagen del pastor. Cristo, según 1 Pe 2, 25, es el pastor y *supervisor* de las almas. Este pasaje se halla al final de la parenesis dirigida a los esclavos, en la cual se ha presentado antes a Cristo –aludiéndose a Is 53– como modelo de persona que sufrió sin replicar. Claro que los vv. 24-25 no tienen ya a la vista la situación peculiar de los esclavos, sino que los enunciados acerca de la redención en el himno que comienza en el v. 22 se refieren a todos los cristianos y dejan en segundo plano la exhortación dirigida a los esclavos.

En Hech 20, 28, a los presbíteros de la comunidad de Efeso se los llama los *supervisores* que tienen que pastorear a la grey de Dios, es decir, a la comunidad (cf. Schnackenburg). Aquí se equipara evidentemente a los epíscopos con los presbíteros, es decir, a los presbíteros de la comunidad que dirigen la iglesia local de Efeso, se les habla llamándolos epíscopos. Claro que esta manera de hablar no refleja la organización de las comunidades de la misión paulina, sino que presupone los ministerios que existían en las comunidades cristianas cuando se compuso el libro de Hechos a fines del siglo I.

De manera semejante las pastorales no reflejan la organización de las comunidades cristianas durante los últimos años de la vida de Pablo, sino igualmente en la época de la composición de esos escritos deuteropaulinos a fines del siglo I. En ambos pasajes de las Pastorales ἐπίσκοπος se menciona en singular (1 Tim 3, 2; Tit 1, 7). Parece que en Tit 1, 7 y en Hech 20, 28 se equipara a los presbíteros con los epíscopos, porque en Tit 1, 5 se dice que «Pablo» confió a Tito la tarea de establecer presbíteros en las ciudades de Creta. Después, en el siguiente catálogo de requisitos, que procede de la tradición, se habla de las cualidades que debe reunir un ἐπίσκοπος (y lo mismo sucede en el catálogo de las cualidades para el ministerio que se enumeran en 1 Tim 3, 2ss). En ambos casos el uso del singular no permite deducir que aquí se presuponga ya la existencia de un solo obispo como dirigente monárquico al frente de cada una de las comunidades. El singular debe entenderse, más bien, en sentido genérico (así piensa, entre otros, Brox, 348 en contra de von Campenhausen, 117s). Mientras que en 1 Clem se presupone igualmente la identidad entre los presbíteros y los epíscopos, vemos que el obispo monárquico como dirigente único de la comunidad aparece por vez primera en Ignacio. Pero no es seguro si Ignacio describe una situación ya existente, o propone más bien requisitos ideales que no corresponden aún a la realidad (Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 65ss y *passim*).

El pasaje más antiguo del NT en el que aparece el título de epíscopo es Flp 1, 1. Aquí junto a los epíscopos (en plural) se mencionan los diáconos, y a ellos se dirige Pablo en el prólogo de la carta, al mismo tiempo que se dirige a los demás miembros de la comunidad. Este es el único pasaje de las cartas auténticas de Pablo en el que a personas que ejercían funciones en las comunidades se las designa con términos asociados luego con ministerios. Sin embargo, los ἐπίσκοποι y los diáconos de la Carta a Filipenses no pueden identificarse con los que se mencionan en las Pastorales. Puesto que en el griego profano se designa también como epíscopos a los funcionarios encargados de asuntos financieros, se propugna alguna vez que otra la tesis (entre otros, por Fitzer y Harnack) de que el pasaje en cuestión habla de personas encargadas en Filipos de recoger la colecta destinada a Pablo, y a quienes el apóstol cautivo les da por ello las gracias. Pero de la colecta no se habla sino al final de la carta, y entonces Pablo expresa su agradecimiento a toda la comunidad (4, 10-19).

J. Rohde

ἐπισπάομαι *epispaomai* rehacer el prepucio*

Según 1 Cor 7, 18, el que ha sido llamado como circunciso, no debe *rehacer el prepucio* (μὴ ἐπισπάσθω). El tecnicismo médico aparece sólo aquí con este sentido: el de quitar la marca de la circuncisión estirando para ello la piel. Cf. 1 Mac 1, 15: ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας; Josefo, Ant XII, 241: τὴν τῶν αἰδοίων περιτομὴν ἐπεκάλυψαν; AsMo 8, 3; Billerbeck IV, 33s.

ἐπισπείρω *epispeirō* sembrar además*

Mt 13, 25: ἐπέσπειρεν ζιζάνια ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου, «*sembró* también cizaña *entre* el trigo».

ἐπίσταμαι *epistamai* comprender, saber, conocer*

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. ἐπίσταμαι como término retórico.

Bibl.: A. W. Argyle, *The Greek of Luke and Acts*: NTS 20 (1973-1974) 441-445 (442); G. Klein, *Der Synkretismus als theologisches Problem in der Ältes-*

ten christlichen Apologetik, en Id., *Rekonstruktion und Interpretation*, München 1969, 262-301 (277s); Moulton-Milligan, 245; Robertson, *Grammar*, 314; B. Snell, *Wie die Griechen lernten, was die geistliche Tätigkeit ist*: JHS 93 (1973) 172-184 (183).

1. ἐπίσταμαι aparece con mayor frecuencia en Hechos (donde se encuentran 9 de los 14 testimonios que aparecen en el NT): 10, 28; 15, 7; 18, 25; 19, 15.25; 20, 18; 22, 19; 24, 10; 26, 26. En cambio, el término falta por completo en Lc (Argyle). Esto se explica en parte por el uso retórico de este término (→ 3), para el que no hay lugar en el evangelio. Mientras que Lucas, en armonía con la manera de expresarse de los demás escritos cristianos, emplea el verbo γινώσκω, cuando el objeto de la acción verbal es el contenido de la proclamación evangélica, él usa siempre ἐπίσταμαι en sentido profano. Así aparece con claridad en Hech 19, 15: «A Jesús lo conozco (γινώσκω) y *sé* (ἐπίσταμαι) de Pablo». En el único lugar donde Marcos emplea el verbo (en Mc 14, 68 se usa el sinónimo οἶδα), Lucas lo ha suprimido (Lc 22, 57; cf., por lo demás, Mt 26, 70), evidentemente porque le pareció inapropiado el uso de este verbo, teniendo por objeto de la acción verbal a Jesús. El verbo ἐπίσταμαι aparece también una vez en cada uno de los escritos siguientes: 1 Timoteo, Hebreos, Santiago, Judas.

2. ἐπίσταμαι se refiere a un saber práctico más bien que a un conocimiento teórico, mientras que en el verbo οἶδα (conocer, «haber visto») predomina el aspecto teórico (Snell; Zorell, *Lexicon, s.v.*). Sin embargo, en Jds 10 los dos verbos son sinónimos: los impíos «ultrajan lo que ignoran (οἶδα), pero en las cosas que entienden (ἐπίσταμαι) por instinto, como los animales irracionales, en ésas se pierden». Como conocimiento que se obtiene por experiencia, ἐπίσταμαι se contrapone a la fe: Heb 11, 8 interpreta como un acto de fe la marcha de Abrahán de su patria con rumbo hacia lo desconocido. Filón deduce la misma conclusión del uso del futuro δείξω en Gén 12, 1. Sant 4, 14 evoca la inseguridad fundamental de la existencia humana: aun el día de mañana se sustrae a nuestros conocimientos.

3. En los discursos de Hechos ἐπίσταμαι se usa principalmente con fines retóricos. La fórmula «Sabéis...» (ἐπίστασθε) permite al orador mencionar de nuevo lo que ya se conoce (Hech 10, 28; 15, 7; 19, 25; cf. 22, 19; 26, 26). La finalidad es puramente literaria; por ejemplo, la alusión a 10, 1ss en 15, 7 no puede ser entendida por los oyentes de Pedro, pero sí por los lectores del libro. En los discursos de despedida, ἐπίσταμαι introduce la μνεία (la memoria de la vida del orador), que debe inducir a la imitación. Corresponde también al ámbito de la retórica el pasaje de 1 Tim 6, 4, donde se denuncian las vanas disputas por cuestiones de palabras.

G. Bouwman

ἐπίστασις, εως, ἡ *epistasis* presión, tumulto, motín*

En la literatura cristiana primitiva, el término aparece únicamente en Hech 24, 12 y en 2 Cor 11, 28 (en ambos casos v.l. → ἐπισύστασις. En Hech 24, 12: ἐπίστασιν... ὄχλου, *tumulto/motín* del pueblo» (cf. 2 Mac 6, 3); en 2 Cor 11, 28 ἐπίστασίς μοι (sobre el dativo cf. Blaß-Debrunner § 202, 2) ἡ καθ' ἡμέραν, debe traducirse preferentemente por la «*presión* cotidiana sobre mí», especialmente teniendo en cuenta lo que se dice en los vv. 28b. 29. Los demás significados posibles de ἐπίστασις, «atención, impedimento/resistencia», son difícilmente compatibles con el dativo μοι, por un lado, y con el tono positivo del enunciado del v. 28b, por el otro lado.

ἐπιστάτης, ου, ὁ *epistatēs* maestro (título)*

Bibl.: O. Glombitza, *Die Titel* διδάσκαλος *und* ἐπιστάτης *für Jesus bei Lukas*: ZNW 49 (1958) 275-278; A. Oepke, ἐπιστάτης, en ThWNT II, 619s.

1. ἐπιστάτης aparece exclusivamente como vocativo y sólo en Lc (5, 5; 8, 24.45; 9, 33.49; 17, 13), principalmente en relatos de milagros. Con una sola excepción (17, 13), los discípulos se dirigen a Jesús aplicándole este tratamiento de «¡maestro!». Comparando entre sí los sinópticos, vemos que títulos equivalentes son los vocativos ῥαββί, κύριε y διδάσκαλε (cf., por ejemplo, Mc 4, 38 par.; 9, 5 par. 38 par.); estos dos últimos los usa también Lucas, mientras que él evita la transcripción –corriente en los demás evangelistas– ῥαββί.

2. No se conoce ningún término hebreo o arameo concreto que sirva de base a ἐπιστάτης, ni el uso del término en el griego profano nos obliga a una determinada traducción. ἐπιστάτης significa, en griego profano, alguien que está al cargo de rebaños, el domador de elefantes, el capataz egipcio que dirige el trabajo de unos siervos (Ex 1, 11; 5, 14 LXX), el directivo de una asociación atlética, el prefecto de un templo, un maestro de música, el gobernador de una ciudad, etc. (Oepke, 619).

La etimología de la palabra (ἐπιστάτης = el que en una cosa está por encima de otro) y el análisis contextual nos orientan de igual modo hacia un matiz semántico: mientras que Lucas emplea κύριε para designar la majestad mesiánica (por ejemplo, 2, 11; 5, 12; 7, 6; 9, 61) y διδάσκαλε para caracterizar la autoridad de Jesús para enseñar (por ejemplo, 10, 25; 18, 18; 20, 21.28.39), parece que ἐπιστάτης se emplea para referirse a Jesús en su posición de autoridad dentro de un determinado grupo: el de los discípulos de Jesús. Está en consonancia con ello el hecho de que ἐπιστάτης lo encontremos casi exclusivamente en labios de los discípulos. Concuerdan con esto los ejemplos que hallamos en el griego profano. ἐπιστάτης designa, por tanto, la autoridad de Jesús para instruir y su especial responsabilidad (¡cf. especialmente Lc 8, 24!) con respecto al grupo de discípulos reunido por él. Tan sólo Lc 17, 13 parece que se cierra a esta interpretación, por cuanto vemos en este pasaje que un grupo independiente de Jesús acude a él llamándole ἐπιστάτης y pidiendo su ayuda. Sin embargo, la contradicción se resuelve, si suponemos que Lucas ha querido expresar en este pasaje que el grupo de leprosos, al implorar la ayuda de Jesús, se somete *eo ipso* a su autoridad. Por tanto, la mejor manera de traducir ἐπιστάτης sigue siendo *maestro*.

W. Grimm

ἐπιστέλλω *epistellō* informar por carta, dar instrucciones*

En Hech 15, 20; 21, 25, en relación con el denominado Decreto Apostólico: *dar instrucciones / imponer*; Heb 13, 22: «pues os *he escrito brevemente*».

ἐπιστήμων, 2 *epistēmōn* bien informado, entendido*

Sant 3, 13, junto a σοφός.

ἐπιστηρίζω *epistērizō* fortalecer*

Aparece tan sólo en Hechos: 14, 22 (τὰς ψυχάς); 15, 32 (se sobreentiende el objeto de la acción verbal: τοὺς ἀδελφούς); 15, 41 (τὰς ἐκκλησίας); 18, 23 (πάντας τοὺς μαθητάς).

ἐπιστολή, ῆς, ἡ *epistolē* carta*

1. Sobre la terminología – 2. Acerca del género de las cartas del NT – 3. ἐπιστολή en los enunciados del NT.

Bibl.: G. J. Bahr, *The Subscriptions in the Pauline Letters*: JBL 87 (1968) 27-41; K. Berger, *Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlicher Briefe*: ZNW 65 (1974) 190-231; H.-D. Betz, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*: NTS 21 (1974-1975) 353-379; H. Boers, *The Form Critical Study of Paul's Letters. I Thessalonians as a Case Study*: NTS 22 (1975-1976) 140-158; N. Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudoepigraphie* (SBS 79), Stuttgart 1975; G. J. Cuming, *Service-Endings in the Epistles*: NTS 22 (1975-1976) 110-113; W. G. Doty, *The Classification of Epistolary Literature*: CBQ 31 (1969) 183-199; E. Fascher, *Briefliteratur urchristliche, formgeschichtlich*, en RGG I, 1412-1415 (bibl.); G. Finkenrath-L. Coenen, en DTNT II, 443-446; J. A. Fischer, *Pauline Literary Forms and*

Thought Patterns: CBQ 39 (1977) 209-223; J. M. Gibbs, *Canon Cuming's 'Service Endings in the Epistles' – A Rejoinder*: NTS 24 (1977-1978) 545-557; U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im NT* (StNT 10), Gütersloh 1975, 47-107; H. Probst, *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz* (WUNT II/45), Tübingen 1991; K. H. Rengstorff, ἐπιστέλλω, ἐπιστολή, en ThWNT VII, 593-595; E. R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT II/42), Tübingen 1991; B. Rigaux, *Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung*, München 1964; J. Schneider, en RAC II, 564-585 (bibl.), sobre todo 574-576; F. Schnider-W. Stenger, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS 11), Leiden 1987; A. Suhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie* (StNT 11), Gütersloh 1975; I. Taatz, *Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 16), Fribourg (Suiza)-Göttingen 1991; K. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik* (Zet. 48), München 1970; J. L. White, *Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letter*: JBL 90 (1971) 91-97.

1. ἐπιστολή es «*lo trasmitido por medio del mensajero*, que por regla general *es la carta*» (Rengstorf, 593). El verbo correspondiente ἐπιστέλλω significa «*trasmitir* verbalmente o (de ordinario) por escrito *un mensaje o una instrucción*» (*ibid.*). Los textos de Hech 15, 20; 21, 25; Heb 13, 22 «hacen resaltar claramente el carácter autoritativo y, en cierto modo, oficial que tenían las cartas en el cristianismo primitivo» (Rengstorf, 594). También el verbo διαστέλλομαι significa dar una orden categórica. Marcos reserva seguramente este verbo para ponerlo en labios de Jesús (Mc 5, 43; 7, 36 bis; 8, 15; 9, 9) (cf. Rengstorf, 591s; cf. además Mt 16, 20; Hech 15, 24; Heb 12, 20).

2. Si tenemos en cuenta la sorprendente importancia teológica e histórica de las cartas del NT, no podremos limitarnos a aquellos pasajes (→ 3) del NT en los que se habla expresamente de *carta*. Sigue en vigencia aquella afirmación: «Todavía no se ha escrito una monografía sobre la carta en el cristianismo primitivo» (Rengstorf, 594 nota 2). Las cartas del NT son –cada una en particular y todas ellas en conjunto– un tema teológico de importancia primordial.

El género literario «carta» se halla documentado con relativa abundancia, aunque de diversa manera, en la colección de escritos del NT. Encontramos en él no sólo 21 cartas independientes (dos de ellas son anónimas: Hebreos y 1 Juan; y en 1 Cor 5, 9 [cf. Col 4, 16] se hace referencia a cartas que posiblemente se perdieron), sino que hallamos además textos de cartas en el cuerpo del libro de Hechos (15, 23-29; 23, 26-30).

Las siete «misivas» de Ap 2, 1 – 3, 22 guardan cierta analogía con las cartas. En ellas «faltan todos los elementos del formulario epistolar», y representan, por tanto, «una forma distinta de comunicar mensajes» (H. Kraft, *Offenbarung* [HNT], 52). Si tenemos en cuenta Ap 1, 1; 22, 21, podemos hablar de cierta estilización de la carta.

Las cartas del NT varían característicamente en cuanto a las peculiaridades protocolarias (*praescriptum* y *proemium*) y escatocolarias de las cartas de aquellos tiempos. Tanto por este motivo como por su contenido –en cierto modo– extenso, las cartas del NT se distinguen de todas las demás. Pablo marcó, según parece, la pauta decisiva para el desarrollo del formulario epistolar de las cartas del NT. El contenido, en parte, extenso de la dirección de la carta y de los saludos iniciales del proemio (en el que suele hacerse referencia al contenido de la carta, cf. Rom 1, 1-7; 1 Cor 1, 1; Gál 1, 1-5) y las eucaristías y eulogías, que son elemento convencional del género, pero que están plasmadas individualmente en cada caso y tienen colorido típicamente cristiano (y que faltan muy significativamente –¡por razón de su contenido!– en Gál 1, 6-9, o están relacionadas con la situación en 1 Cor 1, 4-9; Flp 1, 3-11), se han convertido por su contenido, lo mismo que los saludos y bendiciones finales, en textos de la proclamación específicamente cristiana. El lenguaje litúrgico fue seguramente un ejemplo análogo, que contribuyó a la plasmación de la forma (cf. Rom 16, 25-27; Ef 3, 20s; Jds 25).

Las cartas son, en parte, escritos ocasionales (lo son todas las cartas auténticas de Pablo). Están dirigidas en cada caso a una comunidad determinada y deben leerse en público (cierta limitación la hallamos en la Carta a Filemón, dirigida a una comunidad doméstica). Las demás cartas del NT son más bien escritos doctrinales (Deißmann, *Licht*,118 distingue de manera excesivamente radical entre carta y epístola). Los límites entre ambos grupos son difusos. La importancia destacada de las cartas del NT que se conservan, procede también del hecho de que, en los primeros tiempos (¿a causa de la expectación inminente de la parusía?), apenas se escribieron escritos programáticos.

En general, tan sólo siete cartas paulinas se supone hoy día que son auténticas (Romanos, 1-2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses, Filemón). Científicamente no se sabe si las otras catorce cartas de la colección del NT deben considerarse o no como seudónimas. Lo que apenas parece discutible es que, dentro de esa colección de textos, hay escritos seudónimos. La atribución seudonímica es un importante indicio histórico y teológico del aprecio en que se tuvo a las cartas paulinas auténticas, reconocidas indiscutiblemente en los primeros tiempos de la Iglesia cristiana, y de su eficacia histórica. Por medio de la imitación seudonímica (claro que hay que contar también con la labor de secretarios; cf. Efesios; 1-2 Timoteo; 1 Pedro) se reconoce y acepta el carácter vinculante de los escritos reconocidos, y se sitúa a los escritos seudónimos bajo la autoridad «apostólica». Entre otras cosas, la expectación menos intensa de la parusía o el avance de los tiempos del cristianismo conduce precisamente a la redacción de escritos temáticos. Aparece el problema de la tradición y de la organización de la Iglesia. Aunque no puede demostrarse una conexión terminológica directa entre ἐπιστολή y ἀποστέλλειν, sin embargo se observa una conexión objetiva entre ambos términos. Se reclama para las correspondientes cartas cristianas la autoridad de los «apóstoles» y el ejercicio del ministerio «apostólico». Esto es también un elemento decisivo en toda la colección (eventualmente también en la elaboración redaccional de escritos, como ocurre, por ejemplo en 2 Corintios y en Filipenses).

En el NT no hay verdaderas cartas privadas. Y en modo alguno hay cartas que sean contestaciones a otras cartas. En las cartas atribuidas a Pablo encontramos varios co-autores (¿principio de la colegialidad?). Se han señalado analogías entre las cartas del NT y la profecía clásica del AT (compárese Rom 10, 15 con Is 52, 7; Rom 1, 1 con Is 61, 1s), y se ha señalado también que las cartas de Pablo son supremamente, para el autor, cartas de Cristo (Rengstorf, 594). Algunas cartas del NT presuponen que se han suscitado cuestiones (1 Tes 4, 13; 5, 1; 1 Cor 7, 1.25; 8, 1 y *passim*) o se enfrentan con predicadores que han surgido recientemente en las comunidades (Gálatas; 2 Corintios). La Carta a los romanos proclama el evangelio a una comunidad desconocida hasta entonces para Pablo. Al menos las cartas más extensas fueron dictadas (cf. Rom 16, 22; véanse, a propósito, los saludos finales escritos de puño y letra del autor; cf. 1 Cor 16, 21; Gál 6, 11; Flm 19; cf., además, Col 4, 18; 2 Tes 3, 17 !). Una definición de la forma de las cartas temáticas del NT, según características del género, no se puede realizar actualmente con suficiente objetividad.

3. Pablo reclama una validez especial para sus cartas. Según 1 Tes 5, 27, él exige con sorprendente solemnidad que esa carta sea leída a todos los hermanos (a causa de la situación misionera; coexistencia de una comunidad gentílico-cristiana y de una comunidad judeo-cristiana; ¿se habría producido una división?). En 1 Cor 1, 2 y en 2 Cor 1, 1 se presupone que las cartas son trasmitidas por la comunidad destinataria a otras comunidades. Col 4, 16 (una carta deuteropaulina) muestra que las cartas del apóstol (o las cartas escritas en su nombre) son intercambiadas entre distintas iglesias.

La Carta segunda a los tesalonicenses, que se supone también que es deuteropaulina, nos ofrece (2, 2) una lista paralela de «(revelación del) Espíritu, palabra (viva de proclamación) y *carta* (como si fuera) de nosotros» cual tres tipos cualificados de proclamación (¡cf. profetas y maestros!). Según 2, 15 se recibe paradosis por medio de la palabra o por «*carta* nuestra» (probablemente una referencia a la Carta primera a los tesalonicenses). La palabra del autor de la carta debe ser vinculante para la iglesia, según 2 Tes 3, 14; si alguien no le presta obediencia, la Iglesia debe romper la comunión con esa persona. Con una observación final en 3, 17 se presenta la carta como acreditada de puño y letra por Pablo y confirmada, por tanto, una vez más en su validez (¡pero subsiste el problema de la seudonimia!).

2 Pe 3, 1 entiende también esta carta como reafirmación de la enseñanza impartida por los santos profetas y apóstoles acerca del mandamiento del Señor y Salvador. Este escrito conoce una colección de cartas paulinas (K. H. Schelkle, *Der erste und der zweite Brief des Petrus*[2] [HThK], 236s) y expresa el juicio de que las cosas que Pablo «os escribió según la sabiduría que le fue dada» (sobre esta ampliación de la idea de la inspiración cf. Schelkle, 236) fueron torcidas por algunos con desastrosas consecuencias (3, 16)

Pablo entendió sus cartas como instrucciones vinculantes (cf. 1 Cor 5, 9: «no os mezcléis con los lujuriosos»). Las cartas sirven para establecer en la comunidad el orden debido (2 Cor 7, 8); la tristeza originada por la carta debe mover al arrepentimiento (cf. 7, 9). El poder de las cartas de Pablo (10, 9), que fue reconocido incluso por sus adversarios (difícilmente será una afirmación irónica), lo entiende el apóstol mismo como un medio a través del cual actúa su autoridad apostólica, la cual se hace sentir o por su presencia física o por sus cartas (10, 10s). Pablo estaba dispuesto a escribir cartas de recomendación (que, evidentemente, tenían un peso considerable; cf. Flm; Rom 16, 1s; 1 Cor 16, 3 sobre las cartas que acompañarían a los designados para llevar la colecta a Jerusalén; véanse las observaciones que se hacen en las cartas dirigidas a comunidades, por ejemplo: 1 Cor 4, 17; 16, 10s; Flp 2, 19-23; 2 Cor 8, 22-24:; cf. Col 4, 7-9; Ef 6, 21s). Parece que cartas de esta clase fueron falsificadas, o que se hizo de ellas un uso indebido (2 Cor 3, 1).

Pablo emplea también en sentido figurado el concepto de *carta*. Ante Dios y ante los hombres que indagan la legitimación del apóstol, la comunidad de Corinto, que fue fundada (y atendida) por Pablo, es una carta de recomendación (2 Cor 3, 2). De 3, 2s (obsérvese la mezcla de imágenes) se deduce seguramente que Pablo consideró a los creyentes (el «corazón» de ellos) como una posibilidad abierta para que el Espíritu de Dios se expresara por medio de su presencia en ellos. Con ello los cristianos se han convertido en «*carta* de Cristo» (v. 3) en favor del apóstol, por quien ellos llegaron a la fe. Eso pueden conocerlo y leerlo todas las personas (v. 2). De esta manera Cristo expresa su eficacia y su confirmación en favor del apóstol (v. 3). También esta carta es vinculante (fijémonos en la comparación: «en tablas de piedra» –¡una alusión a lo que aconteció en el Sinaí!; obsérvese igualmente el contraste entre «corazón de piedra – corazón de carne», cf. Ez 11, 19; 36, 26; Jer 31, 33; Prov 7, 3).

El efecto jurídico de las cartas aparece también en Hech 9, 2; 22, 5, donde se indica que Pablo recibió cartas de Jerusalén (del sumo sacerdote y del sanedrín) que le daban poderes para llevar a cabo su actividad de persecución (sobre la problemática histórica cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*' [KEK], 308s nota 4). La carta –bien estilizada– que aparece en Hech 15, 23-29, se considera como una comunicación vinculante que da la correspondiente reglamentación «jurídica» (las maneras de comportarse para asegurar la comunión de mesa entre los judeocristianos y los cristianos gentiles). Unos cristianos debidamente acreditados se encargan de llevar esa carta (Hech 15, 30). La carta, mencionada y transcrita en Hech 23, 25-30.33, carece de importancia teológica, pero es testimonio del talento literario del autor de Hechos.

W. Beilner

ἐπιστομίζω *epistomizō* tapar la boca, hacer callar*

Tit 1, 11: οὓς (a saber, a los falsos maestros) δεῖ ἐπιστομίζειν. Spicq, *Notes* I, 280s.

ἐπιστρέφω *epistrephō* hacer volver; intransitivo: volverse, convertirse
ἐπιστροφή, ῆς, ἡ *epistrophē* conversión*

1. Aparición y significados – 2. Contextos fundamentales del uso de estos términos.

Bibl.: P. Aubin, *Le problème de la «conversion»*, Paris 1963; W. Barclay, *Turning to God*, 1963, 10-21; G. Bertram, ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή, en ThWNT VII, 722-729; H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974, 146-148; R. Michiels, *La conception lucanienne de la conversion*: EThL 41 (1965) 42-78.

1. El verbo ἐπιστρέφω aparece 36 veces en el NT. Es un término preferido por Lucas (aparece 7 veces en Lc y 11 veces en Hech), pero se encuentra también con relativa frecuencia en los otros dos evangelios sinópticos (en Marcos 4 veces, en Mateo 4 veces). El verbo se halla atestiguado 3 veces en Pablo (2 Cor 3, 16; Gál 4, 9; 1 Tes 1, 9). Y se encuentra 2 veces en Santiago y otras 2 veces en

Apocalipsis. Otros testimonios: Jn 21, 20; 1 Pe 2, 25; 2 Pe 2, 22. Hay que tener en cuenta, además, las variantes textuales de Mt 9, 22; Lc 2, 20; Jn 12, 40; 2 Pe 2, 21. ἐπιστροφή, *conversión*, no aparece en el NT sino en Hech 15, 3.

El sentido transitivo del verbo, *hacer volver*, se encuentra únicamente en Lc 1, 16.17 y Sant 5, 19.20. En todos los demás casos el verbo se usa en sentido intransitivo: *volverse, regresar* (por ejemplo, Mt 12, 44; Mc 5, 30; 8, 33; 13, 16; Lc 2, 39; 8, 55; Jn 21, 20; Hech 15, 36; 16, 18; Ap 1, 12, cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 1bα), principalmente en el sentido «moral» de: *arrepentirse, convertirse* (en voz activa y voz media). El sustantivo tiene también este significado en Hech 15, 3. ἐπιστρέφω en sentido «moral» designa principalmente el acto de la «conversión» religiosa. Con ello el verbo tiene un sentido parecido al que encontramos en la LXX. Pero el uso del verbo con esta acepción es limitado, porque en el NT el vocabulario de la conversión se halla representado a menudo por la pareja de términos μετανοέω y → μετάνοια, aunque en la obra de Lucas ἐπιστρέφω predomina sobre μετανοέω (14 veces; claro que μετάνοια aparece 11 veces en el material de Lucas).

2. A propósito, hay dos veces en que se usa el verbo ἐπιστρέφω con un significado especial. 2 Pe 2, 22 (cf. Prov 26, 11) condena a los falsos maestros libertinos, que se han apartado de la ética cristiana tradicional (ὑποστρέψαι, v. 21) y *han regresado* (ἐπιστρέψας) a su conducta vergonzosa. Un reproche análogo fue formulado ya por Pablo en Gál 4, 9, aunque refiriéndose en este caso a los cristianos gentiles que, por influencia de predicadores judaizantes, habían tratado de *regresar* de nuevo a la aceptación del señorío débil y acabado de la observancia de la ley judía.

Por otro lado, el anuncio del ángel, en Lc 1, 16, da al verbo (usado transitivamente) un sentido positivo: el Bautista hará que «muchos de los israelitas *vuelvan / se conviertan* al Señor, su Dios. Con ello preparará el *eschaton*. De manera análoga, la cita de Is 6, 9s, un lugar clásico del NT, se aplica a Israel, teniendo en cuenta siempre la incredulidad judía. En los sinópticos la cita apoya la respuesta dada a la pregunta: ¿Por qué habla Jesús en parábolas? En Mc 4, 12, la última frase (μήποτε ἐπιστρέψωσιν...), muy lejos de negar la posibilidad de la conversión, debe entenderse más bien en el sentido de: «tal vez *se conviertan*». Esta expresión se encuentra también en Mateo (13, 15), quien, por acentuar la responsabilidad de Israel (cf. ὅτι en el v. 13), ve aquí únicamente la consecuencia del endurecimiento israelítico. De igual manera, Hech 28, 27 acentúa con esta frase el proceso por el cual Israel ha de quedar en adelante excluido de la salvación, en favor de los gentiles (cf. v. 28). Más dura es aún la fórmula en Jn 12, 40 (στρέφω; Textus Receptus: ἐπιστρέφω); se halla en un contexto (12, 39-40), que presenta a Dios como autor directo en aquel endurecimiento, dejando a un lado, claro está, el anterior rechazo voluntario de la revelación.

En Hechos, la predicación de los apóstoles invita a la conversión y abre el camino para ella, primeramente (de manera parcial) entre los judíos (3, 19.26; 9, 35), y luego (de modo especial) entre los gentiles (11, 21; 14, 15; 15, 3.19; 26, 18-20). La yuxtaposición de μετανοέω y ἐπιστρέφω (3, 19; 26, 18-20) expresa dos cosas: aquel que ha modificado su actitud ante los antiguos contenidos de la fe, tiene todavía que *volverse / convertirse* (en un nuevo impulso de la fe: 11 21) hacia Dios que realiza en Jesucristo la salvación. Esta realidad la expresa Pablo concretamente en 1 Tes 1, 9 (cf. Hech 14, 15) en uno de los dos pasajes que emplean ἐπιστρέφω para referirse a la conversión al cristianismo. El segundo pasaje se encuentra en 2 Cor 3, 16, en un «midrás» cristiano de Ex 34, 33-35: el velo con que Moisés cubría su rostro para ocultar el resplandor de la luz divina, representa la obcecación de Israel que es incapaz de percibir en sus santas Escrituras τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου (v. 13); tan sólo la conversión (ἐὰν

ἐπιστρέψῃ) al *Kyrios* Cristo (cf. Os 14, 2s; Jl 2, 13 y *passim*) eliminará el obstáculo (v. 16). La orientación cristológica se ve con mayor claridad aún en 1 Pe 2, 25. Aquí el autor emplea un motivo clásico (cf. Ez 34, 5; Zac 10, 2; Is 56, 10s; Sal 119, 176; Mt 18, 12s par.) para expresar la vuelta y conversión de los gentiles, de las «ovejas perdidas», al pastor Cristo.

La parenesis de Sant 5, 19 recoge el tema y exhorta a los miembros de la comunidad a *convertir / hacer volver* (ἐπιστρέφω en sentido activo) al extraviado; el que «hace que un pecador *se convierta* de su camino extraviado, salvará su alma de la muerte...» (5, 20). En Sant 5, 19s se trata de hacer que el hermano extraviado regrese a una conducta cristiana auténtica. Algo parecido se expresa en las palabras referidas a Pedro: καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας (Lc 22, 32): se invita a Pedro a que, después de su fallo momentáneo (la negación), saque de su propia experiencia pascual la fuerza que él debe comunicar a sus hermanos. Lc 17, 4 presupone quizás que la reconciliación con el hermano es fruto de un «retorno» interior a Cristo, que es quien obra la unidad eclesial.

S. Légasse

ἐπιστροφή, ῆς, ἡ *epistrophē* conversión
→ ἐπιστρέφω.

ἐπισυνάγω *episynagō* juntar, reunir*

Dícese en Mt 23, 37a del repetido intento de *reunir* a los «hijos de Jerusalén», una reunión que se compara con la acción de la gallina que *junta* a sus polluelos (Mt 23, 27b); dícese del *llamamiento que reúne* de los cuatro vientos a los elegidos (Mc 13, 27 par. Mt 24, 31; en voz pasiva dícese de un gran gentío que *se congrega* (Mc 1, 33; Lc 12, 1); de las aves de rapiña (Lc 17, 37).

ἐπισυναγωγή, ῆς, ἡ *episynagōgē* reunión, junta, congregación
→ συναγωγή.

ἐπισυντρέχω *episyntrechō* agolparse, juntarse rápidamente*

En Mc 9, 25 con ὄχλος como sujeto.

ἐπισύστασις, εως, ἡ *episystasis* aglomeración, alboroto

En el NT el término aparece únicamente en Hech 24, 2 Koiné pm; 2 Cor 11, 28 H I Koiné pm, en lugar de → ἐπίστασις.

ἐπισφαλής, 2 *episphalēs* inseguro, peligroso*

Aparece en Hech 27, 9 refiriéndose a lo *peligroso* que era el viaje por mar (en otoño).

ἐπισχύω *epischyō* hacerse fuerte, insistir enérgicamente*

Lc 23, 5: ἐπίσχυον λέγοντες, «insistían *aún más enérgicamente*» (como intensificación de lo que se dice en el v. 2).

ἐπισωρεύω *episōreuō* amontonar, acumular*

2 Tim 4, 3 teniendo a διδασκάλους como objeto de la acción verbal.

ἐπιταγή, ῆς, ἡ *epitagē* disposición, instrucción
→ ἐπιτάσσω 3.

ἐπιτάσσω *epitassō* ordenar, mandar (compulsivamente)*
ἐπιταγή, ῆς, ἡ disposición, instrucción*

1. Aparición en el NT - 2. ἐπιτάσσω - 3. ἐπιταγή.

Bibl.: O. Betz, *Jesu heiliger Krieg*: NovT 2 (1958) 116-137; G. Delling, ἐπιταγή, en ThWNT VIII, 37; H. Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*: NTS 14 (1967-1968) 232-246.

1. ἐπιτάσσω aparece 10 veces en el NT, de ellas 4 veces en Marcos y otras tantas en Lucas. Aparece 1 vez en Hechos y otra en Filemón. ἐπιταγή aparece 7 veces en el NT, de ellas 4 veces en Pablo y 3 veces en las Pastorales.

2. ἐπιτάσσω aparece en el NT en tres contextos lingüísticos y designa:

a) En sentido profano: la orden terminante dada por un superior en virtud de su autoridad (Mc 6, 27: el rey Herodes Antipas; Hech 23, 2: el sumo sacerdote Ananías) o una disposición práctica que se adopta (Mc 6, 39: Jesús, al dar de comer a los 5000, dispone cómo tenían que sentarse; Lc 14, 22: el señor de la casa decide a quiénes hay que invitar);

b) En contraste con la exhortación que se hace «en el amor» y sin imposiciones, la autoridad apostólica para dar órdenes autoritativamente a un creyente como a un subordinado (Flm 8; cf. → διατάσσω en Pablo);

c) En sentido mesiánico: Jesús, con plena autoridad y obligando compulsivamente da órdenes a los demonios (Mc 1, 27 par. Lc 4, 36; Mc 9, 25; Lc 8, 31) o a las fuerzas de la naturaleza concebidas como poderes demoníacos (Lc 8, 25; cf. Sal 106, 29 LXX y, sobre el tema, Sal 65, 8; 89, 10). Esta orden no deja ningún margen de acción a los demonios (Mc 1, 27; Lc 8, 25); la palabra pronunciada se hace realidad inmediatamente y con total exactitud, lo mismo que la palabra de la creación (compárese Mc 9, 25s; Lc 8, 31ss con Gén 1, 3.9). Un verbo sinónimo es → ἐπιτιμάω («reprender, hablar en tono imperioso», en hebreo *g'r*), con un sentido que aparece claramente en Mc 1, 25.27; 9, 25; Lc 8, 24.25.

3. El sustantivo ἐπιταγή tiene en el NT los siguientes significados:

a) La *disposición concreta* de Dios, adoptada para un momento determinado, con arreglo a su voluntad y a su plan salvífico (Rom 16, 26; 1 Tim 1, 1; Tit 1, 3; cf. Sab 18, 15; 19, 6). La plena revelación de la salvación decidida desde el principio, acontece «ahora», κατ' ἐπιταγήν, por medio de la vocación del apóstol (1 Tim 1, 1; cf. Col 1, 1; Ef 1, 1), por medio de la predicación apostólica (Tit 1, 3), por medio de las Escrituras de los profetas (Rom 16, 26).

b) Las *instrucciones concretas*, trasmitidas con seguridad y vinculantes, del maestro mesiánico Jesús (1 Cor 7, 6; 7, 25). Estas instrucciones se distinguen claramente de la γνώμη («opinión, consejo») del apóstol, obrada ciertamente por el Espíritu y basada en argumentos seguros, pero no absolutamente vinculante.

c) El *empleo de la autoridad apostólica* en la proclamación del verdadero mensaje de la salvación (Tit 2, 15; 2 Cor 8, 8; cf. el verbo en Flm 8). ἐπιταγή en Tit 2, 15a tiene un sentido más intenso que la simple «fuerza de la palabra pastoral» (en contra de Delling, 37). Propuesta de traducción: «Esto [es decir, el *kerygma* central; compárese el. v. 14 con Mc 10, 45], háblalo, exhórtalo y enséñalo *aplicando* plenamente *tu autoridad apostólica*». La competencia apostólica para instruir se aborda ya como algo verdaderamente fundamental en 2 Cor 8, 8; pero aquí se ve claramente que Pablo no puede recurrir a ella en todas las situaciones, sino que a menudo lo único que puede hacer valer es su propia γνώμη (v. 10).

W. Grimm

ἐπιτελέω *epiteleō* realizar, llevar a cabo, cumplir*

1. Aparición en el NT y significado general - 2. En algunos pasajes - 3. En Gál 3, 3; 2 Cor 7, 1; 1 Pe 5, 9.

Bibl.: G. Delling, τέλος κτλ., en ThWNT VIII, 50-88.

1. En el NT ἐπιτελέω se usa un total de 10 veces: 7 en Pablo, 2 en Hebreos, y 1 en 1 Pe 5, 9. ἐπιτελέω, que al principio fue una forma intensiva de → τελέω, llegó a usarse frecuentemente en la época helenística, sin diferenciarse de τελέω en cuanto a su significado. Ambos vocablos contienen el elemento semántico de «terminación, final, meta» (→ τέλος). Y, según el correspondiente aspecto del sistema verbal griego y con arreglo al contexto, pueden designar la *dirección* en que se encamina la acción, o bien *la meta* o fin que ha

de alcanzarse concretamente o que *se ha alcanzado*.

2. No presentan dificultades los siguientes pasajes de Pablo: Rom 15, 28, donde el contexto hace resaltar que la acción se ha realizado, ha quedado terminada o se ha cumplido; en 2 Cor 8, 6.11a, donde el contraste con προενάρχομαι (que aparece dos veces en este contexto y no se encuentra en ningún otro lugar del NT) hace resaltar la ejecución, la terminación (si no ya la consecución de la meta como tal); y en 2 Cor 8, 11b, donde la disposición para querer hacer algo (ἡ προθυμία τοῦ θέλειν) se compara con τὸ ἐπιτελέσαι (en sentido absoluto), la *ejecución*, la *terminación*. En estos cuatro testimonios se emplea el aoristo de ἐπιτελέω (ἐπετέλεσα).

Además, estos cuatro pasajes se hallan relacionados con la colecta de dinero en favor de la comunidad de Jerusalén. Ahora bien, en el griego profano, ἐπιτελέω tiene también el sentido de «efectuar un pago con arreglo a una obligación»; pero este sentido no se halla atestiguado con certeza en el NT (aunque sí lo está, seguramente, en lo que respecta a τελέω). El significado de «pagar» no viene al caso en los tres primeros pasajes mencionados; es posible que se escuche en el fondo del cuarto pasaje.

No ofrece tampoco ninguna dificultad Flp 1, 6, donde –eso sí– aun conservándose el sentido de *realizar, ejecutar*, se desplaza más bien el acento hacia el significado de *terminar* (el futuro de indicativo no se limita a expresar un solo aspecto de la acción).

Por el contrario, con arreglo al aspecto lineal del sistema de presente, el acento recae en el proceso mismo de la ejecución en los dos pasajes de Hebreos (8, 5; 9, 6), donde el primer contexto –construcción del tabernáculo– sugiere el significado de *construir*, casi sencillamente de *hacer*, y el segundo contexto, que es litúrgico, sugiere más bien el de *desempeñar, ejecutar*.

3. En Gál 3, 3, a pesar del contraste con ἐναρξάμενοι (cf. Flp 1, 6), predomina el aspecto verbal del presente: se trata de la conducta actual de los gálatas (con respecto a Pablo). Es verdad que aquí es posible entender el verbo en voz pasiva (Bauer, *Wörterbuch, s.v.*, traducción alternativa: «¿queréis que se os haga terminar en la carne?»). Pero es más probable la voz media: poco más o menos, «*¿estáis dispuestos a llevarlo* así *a cabo?*, o «*¿queréis realizarlo* de esta manera?».

El pasaje de 2 Cor 7, 1 presenta dificultades, porque Pablo podría exigir a los cristianos que realizaran, ejecutaran o incluso que originaran la santidad. Pero, en primer lugar, no está claro cuál es el significado exacto que hay que dar al término, nada frecuente, ἁγιωσύνη (→ ἅγιος 2). Aquí, desde luego, se ha lla relacionado con la purificación y el temor de Dios. Y, en segundo lugar, no debe desatenderse el aspecto lineal e inacabado del sistema de presente (cf. Lutero 1545: *fortfaren mit der Heiligung* [«continuar con la salvación»]). Se trata, en todo caso, de un esfuerzo. Los paralelos aducidos por Bauer, *Wörterbuch* (*s.v.* 2), Arist 133 y 166, parece que permiten la traducción «*actuar* de manera santa».

El sentido del pasaje de 1 Pe 5, 9 es incierto por la falta de paralelos. No sabemos si los sufrimientos «*se realizan* en la fraternidad» o *son impuestos* a ella (Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 4); para el argumento de la carta, la distinción carece de importancia.

R. Mahoney

ἐπιτήδειος, 3 requerido, necesario*

Sustantivado en Sant 2, 16: τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος.

ἐπιτίθημι *epititēmi* (en voz activa) poner sobre, imponer, infligir; (en voz media): atacar, entregar*

El verbo aparece 39 veces en el NT, principalmente en los Evangelios sinópticos (Mateo 7 testimonios, Marcos 8, Lucas 5) y en Hechos (14 testimonios), pero no aparece en Pablo. En la mayoría de los pasajes el verbo tiene el sentido propio de *imponer, poner sobre* algo, casi siempre en las expresiones fijas ἐπιτίθημι τὰς χεῖρας / τὴν χεῖρα con dativo, acusativo o ἐπί (Mt 9, 18; 19, 13.15; Mc 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23.25; 16, 18; Lc 4, 40; 13, 13; Hech 6, 6; 8, 17.19; 9, 12.17; 13, 3; 19, 6; 28, 8; 1 Tim 5, 22). El objeto directo puede ser también ἱμάτια (Mt 21, 7), φορτία (Mt 23, 4), στέφανον («*poner* una corona de espinas», (Mt 27, 29; Jn 19, 2; ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, «*poner* sobre su cabeza», Mt 27, 37), πρόβατον (Lc 15, 5), σταυρόν (Lc 23, 26), πηλὸν ἐπέθηκέν μου ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς, «*poner* barro en mis ojos», Jn 9, 15), ζυγόν (Hech 15, 10), βάρος (15, 28, en voz pasiva), o φρυγάνων τι πλῆθος (28, 3).

En sentido figurado: ἐπέθηκεν ὄνομα, «*poner* por nombre» (Mc 3, 16.17); πληγὰς ἐπιθέντες, «*golpear*) (Lc 10, 30; Hech 16, 23); en sentido absoluto ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ' αὐτά, «si alguien *añade* (algo)» (Ap 22, 18a; cf. Dt 4, 2); ἐπιθήσει ὁ θεὸς ἐπ' αὐτὸν τὰς πληγάς, «Dios le *infligirá / impondrá* sobre él las plagas» (Ap 22, 18b, como consecuencia de lo que se ha dicho en el v. 18a).

En voz media *atacar, tocar* (Hech 18, 10); *proveer/suministrar* (28, 10).

ἐπιτιμάω *epitimaō* vencer con una palabra de poder, reprender

Bibl.: G. A. Barton, *The Use of* ἐπιτιμᾶν *in Mark 8, 30 and 3, 12*: JBL 41 (1922) 233-236; O. Böcher, *Christus Exorcista* (BWANT 96), Stuttgart-Berlin 1972; A. Caquot, *gâar*, en ThWAT II, 51-56; H. C. Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*: NTS 14 (1967-1968) 232-246; G. Liedke, *g'r Reprender*, en DTMAT I, 609-612; R. Pesch, *«Eine Lehre aus Macht»*, en J. B. Bauer (ed.), *Evangelienforschung*, Graz-Wien 1968, 241-276; H. Preisker, ἐπιτιμάω κτλ., en ThWNT II, 620-623; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Mk* (SBB), Stuttgart 1974. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1083.

1. Fuera de los evangelios sinópticos (donde aparece 27 veces), ἐπιτιμάω se encuentra únicamente en 2 Tim 4, 2 y Jds 9. En Mateo aparece 6 veces, en Marcos 9, y en Lucas 12. A esto hay que añadir las variantes textuales de Mt 16, 20; Mc 10, 14.

2. ἐπιτιμάω se halla íntimamente relacionado con el mensaje de Jesús y con la reacción ante ese mensaje (a). A veces designa la reprensión fraterna (b). En una ocasión el término se reserva para Dios mismo, en la lucha contra los herejes (c).

a) Cuando Jesús, por medio de su palabra, quebranta el poder del espíritu inmundo (Mc 1, 25 par. Lc 4, 35), que es el representante de los poderes del mal (¡plural en Mc 1, 24.27!), comienza a imponerse el reinado de Dios (cf. 1, 14s y especialmente Mt 12, 28 par.). La palabra imperiosa de Jesús vence al poder (demoníaco) del viento y de las olas (Mc 4, 39 par.) y libera al muchacho del espíritu inmundo que lo poseía (Mc 9, 25 par. Mt 17, 18 / Lc 9, 42). Según Lc 4, 39, Jesús con su palabra vence a la fiebre (concebida también como un poder demoníaco) que aquejaba a la suegra de Pedro.

Jesús, al obrar así, demuestra que está enteramente al lado de Dios, el único a quien corresponde, según el AT (Sal 18, 6 = 2 Sam 22, 16; Sal 104, 7 y *passim*) y según los escritos de Qumrán (1QapGén 20, 28; 1QM 14, 9-11 y *passim*), vencer a los poderes hostiles a Dios. Es importante que las artes y prácticas mágicas que conocemos por relatos helenísticos sobre exorcismos, sean completamente extrañas al NT.

Según Mc 3, 11s, Jesús conmina con amenazas a los demonios para que no den a conocer que él es el Hijo de Dios. De manera parecida, Jesús advierte seriamente a sus discípulos que no hablen a nadie sobre él (Mc 8, 30 par. Mt 16, 20 v.l. / Lc 9, 21), probablemente porque su mesianidad podía entenderse erróneamente en sentido político. Pedro, por su parte, increpa a Jesús (Mc 8, 32), cuando éste habla de que él es el Hijo del hombre que había de sufrir (v. 31). La palabras con que Jesús reprende a Pedro hacen que esta escena se asemeje algo a los relatos de exorcismos: «Satanás» es vencido en Pedro, y Pedro vuelve a comportarse de nuevo

como discípulo (cf. 8, 34-38). Cuando los discípulos reprenden a quienes quieren hacer que los niños se acerquen a Jesús (Mc 10, 13 par.), tal cosa difícilmente será una simple preparación literaria de las palabras de Jesús que vienen a continuación. Los discípulos no tratan tanto de proteger a Jesús como de protegerse a sí mismos contra las molestias originadas por los niños. Y es que no han comprendido que el reino de Dios pertenece a los «que son como ellos» (vv. 15s).

«Muchos» de entre el pueblo, difícilmente los discípulos (como piensa R. Pesch, *Markusevangelium* [HThK], 172), tratan de imponer silencio a un ciego (Mc 10, 48 par. Mt 20, 31 / Lc 18, 39), no precisamente porque el título de Hijo de David pudiera «interpretarse erróneamente en sentido nacional y político» (Pesch, *Markusevangelium*), sino porque a las gentes que habían seguido a Jesús desde Jericó (v. 46), les parecía que los gritos del ciego eran una molestia. Las ásperas reprensiones de aquellas personas trataban de cerrar al ciego el camino hacia el seguimiento de Jesús (v. 50).

b) La condición previa para la reprensión fraterna (Lc 17, 3b) es el pecado. Su finalidad es conseguir la conversión a Dios y el perdón por parte del hermano. En 2 Tim 4, 2, la reprensión es tarea del epíscopo. Según Lc 23, 40, uno de los dos ladrones crucificados junto a Jesús reprende al otro ladrón para impedirle que siga blasfemando contra Jesús (v. 39), evidentemente con la intención de moverle a creer en el Cristo (cf. vv. 41-43).

c) La circunstancia de que los falsos maestros blasfemen incluso contra los poderes angélicos (δόξαι, Jds 8) es ocasión para que el autor de la carta recuerde la disputa del arcángel Miguel con Satanás acerca del cuerpo de Moisés (v. 9). Miguel no se atrevió siquiera a proferir un juicio contra Satanás que implicara una maldición (→ ἐπιφέρω), sino que dejó en manos de Dios la victoria («¡*Repréndate* el Señor!», cita de Zac 3, 2 LXX). Dios vencerá también a los falsos maestros (cf. vv. 10-15).

H. Giesen

ἐπιτιμία, ας, ἡ *epitimia* castigo*

En 2 Cor 2, 6 como *reprensión* efectuada por la mayoría de la comunidad (no es un término del griego clásico, pero cf. Sab 3, 10; papiros).

ἐπιτρέπω *epitrepō* permitir*

1. Aparición en el NT – 2. Campo referencial – 3. El tópico: «si el Señor (Dios) lo permite».

Bibl.: Moulton-Milligan, *s.v.*

1. El uso de ἐπιτρέπω se distribuye de manera bastante uniforme en el NT: Mateo 2 testimonios, Marcos 2, Lucas 4, Ev de Juan 1, Hechos 5, 1 Corintios 2, 1 Timoteo 1, Hebreos 1. Lucas ha duplicado el uso sinóptico en las sentencias sobre el discipulado (Mt 8, 21; Lc 9, 59.61) y en la historia de la curación del poseso de Gerasa (Mc 5, 13; Lc 8, 32 bis). Esto se explica seguramente porque el verbo expresa una relación de superioridad (→ 2), y por este motivo se emplea también en Hechos.

2. Los sujetos de ἐπιτρέπειν son de ordinario personas que desempeñan un cargo de autoridad. Pilato *concede* que el cuerpo de Jesús sea desclavado de la cruz y pueda recibir sepultura (Jn 19, 38). En la cuestión del divorcio, la disposición de la ley mosaica de que, en caso de divorcio, se extienda y entregue a la mujer un certificado de divorcio, se interpreta como una concesión: Moisés lo *permitió* (Mc 10, 4 par. Mt 19, 8). Los demonios piden a Jesús que les permita entrar en la piara de cerdos (Mc 5, 13; Lc 8, 12 a diferencia de Marcos). El permiso dado por Jesús corresponde probablemente a la petición original (que se lee en Mc 5, 10) de que Jesús no los expulse de la región. El estilo narrativo, originalmente esquemático, que es corriente en los relatos de expulsiones de demonios (cf. Mc 1, 23-27), se adorna aquí con detalles novelísticos. La solicitud de un permiso es elemento fijo en los relatos judíos y helenísticos de milagros.

En el libro de Hechos son principalmente las autoridades romanas las que se portan bien con Pablo y le *permiten* pronunciar unas palabras en su defensa (Hech 21, 39.40; 26, 1), visitar a sus amigos (27, 3) y habitar en su propia vivienda alquilada (28, 16). En 26, 1 se emplea en voz pasiva la fórmula de cortesía: «Se te *permite*». En el famoso versículo *mulier taceat* (1 Cor 14, 34; cf. 1 Tim 2, 12), la pasiva impersonal ἐπιτρέπεται hace referencia a una disposición adoptada por la comunidad y, por tanto, al origen post-paulino de este pasaje (cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], 290 nota 54.

3. La denominada *condicio Iacobaea*, «si el Señor lo *permite*» (cf. Sant 4, 15: ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ) es una frase retórica muy difundida para mostrar la modestia del hablante. Se encuentra en conexión con ἐπιτρέπω en 1 Cor 16, 7; Heb 6, 3; cf. Hech 18, 21; 1 Cor 4, 19. Para los testimonios no bíblicos, cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; G. Schrenk, ThWNT III, 46 nota 32; F. Hauck, *Jakobusbrief* [KNT], a propósito de 4, 15.

G. Bouwman

ἐπιτροπεύω *epitropeuō* desempeñar el cargo de procurador

En Lc 3, 1 D ἐπιτροπεύοντος (en vez de ἡγεμονεύοντος) dícese del cargo desempeñado por Pilato.

ἐπιτροπή, ῆς, ἡ *epitropē* mandato, autoridad*

En Hech 26, 12 junto a ἐξουσία («autoridad»), en relación seguramente con el mandato recibido (de los principales sacerdotes).

ἐπίτροπος, ου, ὁ *epitropos* administrador, supervisor, tutor*

En Mt 20, 8 dícese del *administrador* de una viña; en Lc 8, 3 se menciona a la mujer de un administrador de Herodes llamado Cusa, que seguramente tenía a su cargo la administración de los bienes reales (ἐπίτροπος aparece como préstamo griego en la literatura rabínica; cf. Billerbeck II, 164); en Gál 4, 2 aparece con el sentido de *tutor* (de un heredero que todavía es menor de edad) juntamente con οἰκονόμοι. El sentido de «gobernador» falta en el NT (cf., no obstante, Lc 3, 1 D).

ἐπιτυγχάνω *epitygchanō* ser hecho partícipe, conseguir*

Con genitivo τῆς ἐπαγγελίας (Heb 6, 15; cf. 11, 33); con acusativo (Rom 11, 7 bis); con objeto que se sobreentiende por lo que se ha dicho en la frase anterior (Sant 4, 2).

ἐπιφαίνω *epiphainō* manifestarse
→ ἐπιφάνεια 2.

ἐπιφάνεια, ας, ἡ *epiphaneia* manifestación*

1. Aparición y significado del término en el NT – 2. ἐπιφαίνω – 3. ἐπιφανής.

Bibl.: F. Baumgärtel, *Das Offenbarungszeugnis des AT*: ZThK 64 (1967) 393-422; R. Bultmann-D. Lührmann, φαίνω κτλ., en ThWNT IX, 1-11; A. Coppo, *Luci epifaniche nella terminologia dell'A e del NT*: EL 73 (1959) 310-334; V. Hasler, *Epiphanie und Christologie in den Pastoralien*: ThZ 33 (1977) 193-209; E. Jenni, *«Kommen» im theologischen Sprachgebrauch des AT*, en *Wort-Gebot-Glaube (FS für W. Eichrodt)*, Zürich 1970, 251-261; J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen-Vluyn ²1977; J. Koenig, *Aux origines des théophanies iahvistes*, en RHR 169 (1966) 1-36; H. J. Kraus, *Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu Jes 56-66*: ZAW 78 (1966) 317-322; J. L. Kuntz, *The Self-Revelation of God*, Philadelphia 1967; D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, Neukirchen-Vluyn 1965; Id., *Epiphaneia. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechisches Wortes*, en *FS Kuhn*, 185-199; Ch. Mohrmann, *Epiphaneia*, Nijmegen 1953; E. Pax, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ. *Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Biblischen Theologie*, München 1955; Id., *Epifanía*, en DTB 322-326; R. Pfister, *Epiphanie*, en Pauly-Wissowa, Suppl. IV (1924), 277-323; R. Reindl, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des AT*, Leipzig 1970, 112ss; E. Schnutenhaus, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im AT*: ZAW 76 (1964) 1-21; Spicq, *Notes* I, 284-287; D. Wachsmuth, *Epiphanie*, en Pauly, *Lexikon* V, 1598-1601.

1. El sustantivo ἐπιφάνεια se emplea 6 veces en el NT y aparece exclusivamente en los escritos tardíos del NT: en las Pastorales y en la carta pseudoepigráfica, igualmente tardía, de 2 Tesalonicenses (que procede de la escuela paulina). Tit 2, 13: «Aguardando la esperanza bienaventurada y la *manifestación* (*adventum*) del gran Dios y Salvador nuestro Cristo Jesús»; 1 Tim 6, 14: «Irreprochable hasta la *manifestación* de nuestro Señor Jesucristo»; 2 Tim 1, 10: «La gracia ha sido revelada ahora por la *manifestación* de nuestro Salvador Cristo Jesús, quien aniquiló la muerte»; 4, 1: «Testifico ante Dios su *manifestación* y su reino»; 4, 8: «A todos los que aman su *manifestación*»; 2 Tes 2, 8: el Señor destruirá al Anticristo «en la *manifestación* de su segunda venida» (ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ debe entenderse pleofóricamente como hendíadis).

En estos seis pasajes se designa con el concepto la esperada segunda manifestación del Cristo resucitado y exaltado, al fin de los tiempos, en el último día. Pero se designa también, al mismo tiempo, el reinado de Dios, que ha comenzado ya y se ha manifestado en la muerte y en el triunfo sobre la muerte del *Kyrios* Cristo.

Aunque el término expresa ya en el griego profano, por un lado, la manifestación de una divinidad salvadora y la experiencia de su acción salvífica, y, por otro lado, el acto de presencia del monarca divinizado en los actos de culto divino que en el mundo helenístico-romano se tributaban al Estado, sin embargo para entender el lenguaje del NT hay que tener en cuenta principalmente el motivo de las teofanías del AT que hablan de la venida de Yahvé al mundo. La primitiva Iglesia vio realizada personalmente en la encarnación de Jesucristo y en su segunda venida –en la parusía escatológica– la prometida «venida de Dios». Por eso, «epifanía» puede ser un término parcialmente sinónimo de «parusía», como vemos por 2 Tes 2, 8. Es verdad que la LXX tradujo muy raras veces con este término las manifestaciones de Dios en el AT (2 Sam 7, 23). Tan sólo en el Libro 2 de Macabeos aparece el término con alguna frecuencia (2, 21; 3, 24; 5, 4, y *passim*). El concepto neotestamentario de ἐπιφάνεια expresa que en el acontecimiento de Cristo se ha manifestado Dios en el mundo, y que los creyentes son llamados –antes de la manifestación del Juez del universo– a decidirse, confesar su fe y actuar como respuesta.

2. El verbo **ἐπιφαίνω**, *manifestarse**, aparece 4 veces en el NT. En Hech 27, 20 significa, en el relato del naufragio de Pablo, que el sol y las estrellas no podían verse a causa de la tempestad. Aquí se usa sencillamente como tecnicismo de la meteorología.

En el cántico de alabanza de Zacarías, en Lc 1, 79, se ensalza (con una cita de Is 9, 1; 42, 7) la manifestación iluminadora de Yahvé para los que están sumidos en tinieblas y sombras de muerte. El nacimiento de Jesucristo, el Hijo de David, se da a conocer como el resplandor de la presencia de Dios en el mundo.

En Tit 2, 11; 3, 4 el verbo se emplea en sentido específicamente cristológico (→ 1): «Porque se *ha manifestado* a todos los hombres la gracia del Dios Salvador»; «Pero cuando *se manifestó* la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor hacia los hombres». En ambos casos se contempla la encarnación y el testimonio de la vida de Jesús de Nazaret en sus consecuencias soteriológicas universales para todos los hombres.

3. El adjetivo **ἐπιφανής**, *resplandeciente**, se emplea en Hech 2, 20, en el marco de la prueba de Escritura presentada en el discurso de Pedro en Pentecostés, y es una cita de Jl 3, 4: «Antes de que llegue el día del Señor, grande y *glorioso*». En el contexto de la referencia a la parusía, el adjetivo significa aquí: *impresionante, terrible, revelador, demostrativo, manifiesto*. En el día de la segunda venida del soberano universal Cristo, se hará transparente ante todas las criaturas el poder de vida que tiene el Cristo resucitado y exaltado como Señor del mundo.

P.-G. Müller

ἐπιφανής, 2 *epiphanēs* resplandeciente
→ ἐπιφάνεια 3.

ἐπιφαύσκω *epiphauskō* manifestarse, brillar (como un astro)*

Ef 5, 14: ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός, «*brillará* sobre ti Cristo», como parte de una cita que no se halla atestiguada en ninguna otra parte, y que procede quizás de un himno cristiano primitivo; cf. M. Dibelius, *Der Epheserbrief*[3] (HNT), *sub loco*.

ἐπιφέρω *epipherō* traer, llevar, imponer*

Rom 3, 5: ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν, dícese de Dios, «*que fulmina* el juicio de ira»; Jds 9: κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, «*fulminar* un juicio de maldición», es decir, un juicio consistente en maldecir al diablo (βλασφημίας, si tenemos en cuenta la severa crítica que se hace en el v. 8, no debe entenderse como genitivo objetivo [«un juicio contra la maldición pronunciada por el diablo»]). Por lo demás, el verbo aparece también en Hech 19, 12 v.l.; 25, 18 v.l.; Flp 1, 17 v.l.

ἐπιφωνέω *epiphōneō* gritar, llamar a gritos*

Lc 23, 21: *ellos le replicaban gritando* (después que Pilato volviera a hablarles, προσεφώνησεν, v. 20); Hech 12, 22, «la gente *prorrumpió en aclamaciones*»; 21, 34: «unos *gritaban* una cosa y otros otra»; 22, 24: «por qué *gritaban* tanto contra él».

ἐπιφώσκω *epiphōskō* brillar, amanecer*

Lc 23, 54: καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν, se refiere, basándose en el contexto, al *comienzo* del sábado en la tarde del día de la preparación. Se discute cómo hay que entender Mt 28, 1: ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων. Puesto que ὀψέ puede significar «tarde» (usado como adverbio; cf. Blaß-Debrunner § 164, 4) o «después de» (usado como preposición impropia), lo de ὀψὲ δὲ σαββάτων puede referirse (según el modo judío de calcular el día) al *comienzo* del primer día de la semana en la tarde del sábado (así piensan, por ejemplo, W. Grundmann, *Das Evangelium des Matthäus* [ThHK], *sub loco*; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* [NTD], *sub loco*; cf. especialmente E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*[4] [KEK], 404 nota 1), o (según el modo romano de calcular el día) a la madrugada del primer día de la semana (cf. Mc 16, 1; Lc 24, 1; Jn 20, 1; cf. también Billerbeck I, 1051-1053). La primera hipótesis es la más probable; Mt 28, 1ss describe un suceso acaecido en la noche después del sábado, cf. también el v. 13.

ἐπιχειρέω *epicheireō* proponerse, intentar*

Lc 1, 1: «después que muchos *se han propuesto*» (posiblemente, el verbo tiene también un tono de crítica en sentido literario: «han intentado»; cf. G. Klein, en *FS Bultmann 1964*, 193-216, especialmente 195s); *intentar*, Hech 9, 29; 19, 13.

ἐπιχέω *epicheō* derramar sobre, verter sobre*

Lc 10, 34: «*derramó* aceite *sobre* sus heridas».

ἐπιχορηγέω *epichorēgeō* conceder, ofrecer, apoyar*
ἐπιχορηγία, ας, ἡ *epichorēgia* apoyo*

1. Aparición y significados – 2. Pablo – 3. Colosenses y Efesios – 4. 2 Pe 1, 5.11.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s. vocibus*.

1. El sustantivo, que aparece 2 veces en el NT, está formado a semejanza del verbo, el cual aparece 5 veces. El verbo, con el prefijo ἐπί, constituye una forma intensiva del verbo simple χορηγέω, que solamente aparece 2 veces en el NT. En la época helenística se desvaneció el sentido ático de χορηγέω, «sufragar los gastos de un coro», para dar paso al sentido figurado, corriente ya desde muy pronto, que fue el de «aportar dinero para algo», y luego el de «entregar,

conceder algo; suministrar alguna cosa» (cf. Liddell-Scott, *s.v.*).

2. Los pasajes indiscutiblemente paulinos no ofrecen ninguna dificultad: en 2 Cor 9, 10 el verbo aparece junto a χορηγέω, significando ambos: *ofrecer, poner a disposición* o –sencillamente– *dar*; lo mismo ocurre en Gál 3, 5 (téngase en cuenta en este caso el aspecto durativo y lineal del presente). En Flp 1, 19 ἐπιχορηγία significa *apoyo* o, simplemente, *ayuda*.

3. Más difícil es el participio de presente de la voz pasiva en Col 2, 19: procediendo de la cabeza (= Cristo), crece todo el cuerpo (σῶμα) ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον (que se mantiene unido) por coyunturas y ligamentos. Por un lado, a causa de las conocidas funciones de las coyunturas y los ligamentos, y a causa del paralelismo (nota característica de Colosenses; cf. Kümmel, *Einleitung*, 299), ἐπιχορηγούμενον podría entenderse en el sentido de *apoyado*, con un significado estructural y estático. Por otro lado, la metáfora del crecimiento y la idea de apoyar suministrando, asociada con el término, sugieren el significado de *abastecido*, por ejemplo, con alimentos (cf. E. Schweizer, *La Carta a los colosenses* [EKK], *sub loco*). Ef 4, 16, que depende de Col 2, 19, es aún más difícil: el cuerpo produce su crecimiento a partir de la cabeza (= Cristo), manteniéndose unido «por toda coyuntura τῆς ἐπιχορηγίας». Aquí es incierta no sólo la índole del *apoyo* (no se sabe si es un apoyo estructural o de abastecimiento de alimentos) sino también la índole del genitivo (no se sabe si es genitivo apositivo [epexegético], objetivo o de otra índole). Parece que los autores de Colosenses y de Efesios aceptaron cierta oscuridad y confusión en sus imágenes para realzar con más claridad –contra las falsas doctrinas– la importancia absoluta de Cristo, la cabeza, para su cuerpo, que es la Iglesia (cf. H. Conzelmann, *Die Briefe an die Epheser und die Kolosser* [NTD 8[14]], 109-111, 192-195).

4. Es oscuro el sentido exacto de ἐπιχορηγήσατε en 2 Pe 1, 5 y de la figura siguiente que se desarrolla en los vv. 5-7 (Blaß-Debrunner § 493). Parece que en 1, 8s no se presupone ninguna relación especial entre las virtudes antes enumeradas. Así que el significado de *añadir* para ἐπιχορηγήσατε en el v. 5 sería suficiente y adecuado. El futuro pasivo en 1, 11 (ἐπιχορηγηθήσεται), suscitado más inconsciente que conscientemente por 1, 5, significa sencillamente: *se* (os) *concederá* (la entrada en la *basileia* eterna).

R. Mahoney

ἐπιχορηγία, ας, ἡ *epichorēgia* apoyo
→ ἐπιχορηγέω.

ἐπιχρίω *epichriō* untar con, extender sobre*
Jn 9, 6: ἐπέχρισεν τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς (ἐπέθηκεν B); 9, 11: ἐπέχρισεν τοὺς ὀφθαλμούς.

ἐποικοδομέω *epoikodomeō* edificar encima, construir*
→ οἰκοδομή.

ἐποκέλλω *epokellō* encallar, hacer encallar
Hech 27, 41 Koiné pl (en lugar de ἐπικέλλω).

ἐπονομάζω *eponomazō* llamar, denominar*
Rom 2, 17 (en voz pasiva): «si tú te *haces llamar* judío».

ἐποπτεύω *epopteuō* contemplar, tener ante los ojos, observar*
En 1 Pe 2, 12 el participio absoluto ἐποπτεύοντες exige que se complete el sentido sobreentendiendo ἔργα, mientras que ἐκ τῶν καλῶν ἔργων debe referirse a δοξάσωσιν: «*cuando* las *contemplen* (las buenas obras)»; 3, 2, en relación con la conducta pura (de las mujeres).

ἐπόπτης, ου, ὁ *epoptēs* el que ha visto, el testigo ocular*
En 2 Pe 1, 16, se usa en sentido figurado, inspirándose seguramente en el lenguaje de los misterios (cf., por ejemplo, Plutarco, Alc 22, 4; cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Liddell-Scott, *s.v.*): ἐπόπται...τῆς... μεγαλειότητος, «*testigos iniciados* de la gloria (de Dios)».

ἔπος, ους, τό *epos* palabra*
Heb 7, 9, en la frase corriente: ὡς ἔπος εἰπεῖν, «por decirlo así».

ἐπουράνιος, 2 *epouranios* celestial

1. Aparición y significado del término – 2. Significados especiales en el NT – a) De Dios, de Cristo y de los poderes – b) Uso apocalíptico – c) En el sentido de *procedente del cielo* – d) De la salvación celestial.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tubingen 1951; L. Brun, *Jesus als Zeuge von irdischen und himmlischen Dingen. Joh 3, 12-13*: SO 8 (1929) 57-77; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen [10]1968, 105-107; B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the NT*, Cambridge 1965, 88-99; P. Katz, *Philo's Bible*, Cambridge 1950, 141-146; F. Torm, *Der Pluralis* οὐρανοί: ZNW 33 (1934) 48-50; H. Traub, οὐρανός κτλ., en ThWNT V, 509-535.538-542.

1. Este adjetivo aparece desde los tiempos de Homero y se encuentra también en Platón, Filón (All III, 168), Josefo (Ant I, 69), 3 Mac 6, 28; 7, 6, y aparece con diversos matices en el NT (19 testimonios) en sustitución de un enlace hebreo por medio de preposición. Se piensa en general que el cielo y la tierra están separados entre sí en el espacio, pero que, a pesar de su separación exterior, hay diversas formas de pensamiento (la analogía, la correlación, la correspondencia) que pueden establecer una vinculación entre los dos ámbitos. La irrupción del reino del cielo en la historia proporciona nuevos conocimientos del ámbito celestial; sin embargo, toda apocalíptica sigue aguardando la revelación escatológica del mundo celestial y la nueva creación del cielo y de la tierra.

2. a) En la seria advertencia profética con que finaliza una parábola de Jesús, Mt 18, 35 habla del «Padre que está en el cielo» (οὐράνιος, v.l. ἐπουράνιος). El adjetivo aparece también en un contexto litúrgico en 1 Clem 61, 2 (invocación: δέσποτα ἐπουράνιε). En la afirmación confesional y litúrgica de Ef 1, 20; 2, 6 se dice que Jesucristo, después de su exaltación, *se encuentra en el cielo* (plural sustantivado: ἐν τοῖς ἐπουρανίοις). De *índole celestial* son, según Flp 2, 10; Ef 3, 10; 6, 12, los principados y potestades, que en parte no se mencionan como mensajeros, sino como fuerzas contrarias en la lucha entre la luz y las tinieblas. También el cielo está dividido en diversos niveles y ámbitos; los mensajeros de Dios se hallan en lucha con los de Satanás; cf. el adjetivo afín → πνευματικός en Ef 6, 12.

b) Es apocalíptico lo que se sustrae a los ojos humanos, pero ha sido descrito por anteriores textos de la Escritura: Jn 3, 12 (Sab 9, 16; 4 Esd 4, 1-21; Hipólito, Ref V [sermón contra los naasenos]). Aquí habrá que mencionar principalmente: Heb 8, 5; 9, 23; 11, 16. Vemos asimismo que 2 Tim 4, 18 hace referencia solemnemente al «reino *celestial*», y Heb 12, 22 a la «Jerusalén *celestial*».

c) Hay otro nivel distinto allá donde el adjetivo adquiere el sentido de *lo que procede del cielo* y califica entonces ese origen (= ἐξ οὐρανοῦ). Aquí habrá que mencionar principalmente la correspondencia paulina entre el primer hombre y el último hombre en 1 Cor 15, 45-49 (guarda afinidad también con esto el adjetivo πνευματικός, en el v. 44). Las relaciones con el helenismo no deben oscurecer el hecho de que existe anteriormente una base hebrea: por un lado, la formación del hombre a partir de barro del suelo (Gén 2, 7); por otro lado, la manifestación del Hijo del hombre y de los santos del Altísimo (Dan 7, 13-14; 7, 18; Flp 3, 21). Con la pascua comienza el pro-

ceso de trasformación; el Hijo del hombre incluye en sí la trasformación de los santos. Pablo piensa en términos corporativos (no místicos): como era el terreno, así son también los terrenos, y como el celestial, así son también los *celestiales* (οἱ ἐπουράνιοι, v. 48). Lo *celestial* es, pues, una cualidad que corresponde a la trasformación. El curso del pensamiento es fundamentalmente futurista (v. 49) pero, en consonancia con la concepción hebrea del espacio y el tiempo, puede abarcar el futuro y el presente (T. Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, 1960, 147s). Los *celestiales* (v. 48) corresponden en hebreo a los «santos» y «elegidos» (Dan 7, 21.25; Hen [et] 48, 4; 1QM 12, 1-5). La apocalíptica paulina se basa en determinados fundamentos hebreos.

d) Aunque el mundo celestial es por excelencia el ámbito en que vive Dios, el ámbito al que –según la concepción apocalíptica– puede ser trasladado el creyente, sin embargo la herencia del piadoso que allí se conserva debe ser considerada como presente, porque se sabe con certeza que se vive en la realidad de Dios (H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, Göttingen 1966, 183s). Es significativo en Ef 1, 3: Dios nos ha bendecido con toda clase de bendición espiritual que se conserva en el *cielo* (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) en Cristo. Probablemente la recepción de esta bendición debe relacionarse con el bautismo. También la expresión «copartícipes de una vocación *celestial*» (Heb 3, 1) debe asociarse con el acto del bautismo: el llamamiento procede del cielo, tiene en sí la índole de lo celestial y conduce a la vida que está determinada por las instrucciones apostólicas.

O. Michel

ἑπτά *hepta* siete

ἕβδομος, 3 *hebdomos* séptimo

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* (bibl.); D. R. Davis, *The Relationship between the Seals, Trumpets and Bowls in the Book of Revelation*: JETS 16 (1973) 149-158; G. Reichelt, *Das Buch mit den sieben Siegeln in der Apokalipsis des Johannes*, tesis Göttingen 1975; K. H. Rengstorf, ἑπτά κτλ., en ThWNT II, 623-631; E. Schweizer, *Die sieben Geister in der Apokalipsis*, en Id., *Neotestamentica*, Zürich 1963, 190-202; A. Strobel, en BHH III, 1785 (bibl.); H. Zimmermann, *Die Wahl der Sieben (Apg 6, 1-6)*, en *FS für Kardinal Frings*, Köln 1960, 364-378. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1084.

1. ἑπτά aparece 88 veces en el NT, principalmente en el Apocalipsis (56 veces), mientras que, fuera de los Evangelios sinópticos (24 veces), aparece únicamente en Heb 11, 30. ἕβδομος se halla atestiguado 9 veces, cinco de las cuales corresponden al Apocalipsis.

2. La significación del número siete –una significación universal en el oriente y especialmente en el AT– como expresión de la plenitud y de la armonía, y su frecuente empleo para designar un conjunto no demasiado pequeño ni demasiado grande, se deja sentir también en el NT (cf. Rengstorf, 623-626). ἑπτά aparece en el NT en diversos contextos:

a) En la mayoría de los pasajes, ἑπτά es un número redondo sin significado más profundo, que trasmite la idea de «poco» (7 panes, Mt 15, 34; cf. 16, 10; Mc 8, 5.20) o de «mucho» (7 canastas llenas, Mt 15, 37; cf. Mc 8, 8).

b) ἑπτὰ ἡμέραι designa «una semana», Hech 20, 6; 21, 4.8.27; 28, 14; Heb 11, 30 (cf. Jos 6, 3s); se habla del «*séptimo* día» en Heb 4, 4 (bis).

c) ἑπτά sirve para acentuar un gran número, y también para indicar frecuencia o poder: ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα, Mt 12, 45 par. Lc 11, 26; cf. ἑπτὰ δαιμόνια (de María Magdalena), Mt 16, 9; Lc 8, 2; ἑπτὰ υἱοί, Hech 19, 14; ἑπτὰ ἀδελφοί (que se hallan bajo el precepto del matrimonio por levirato), Mt 22, 25.26; Mc 12, 20.22.23; Lc 29, 31.33 (cf. Dt 25, 5ss).

d) En el Apocalipsis ἑπτά desempeña un papel importante como expresión de la totalidad y de la plenitud de Dios y de su acción al fin de los tiempos (siete candeleros, 1, 12.13.20; 2, 1; siete estrellas, 1, 16.20; 2, 1.3; el Cordero con siete cuernos y siete ojos, 5, 6; siete ángeles, 8, 2.6; 11, 15; 15, 1.6.7; 16, 1; 21, 9; siete trompetas, 8, 2.6; siete truenos, 10, 3.4; siete plagas, 15.1.6; siete copas llenas de ira, 15, 7; 16, 1; 21, 9), y también como expresión del extenso poder de los poderes impíos (siete cabezas del dragón, 12, 3; siete cuernos de la bestia, 13, 1, cf. 17, 3.7.9.11). El libro sellado con siete sellos, 5, 1.5; 8, 1, contiene en sí la totalidad de los misterios del fin de los tiempos. Algunas indicaciones se basan en textos o hechos reales; así, por ejemplo, en 17, 9 podría aludirse a las siete colinas de Roma, los siete truenos de 10, 3s podrían referirse a la séptuple φωνὴ θεοῦ del Sal 28, 3-9 LXX, y en los siete candeleros podría pensarse en la Menorá del templo de Jerusalén. Las siete comunidades de Asia (1, 4. 11.20) representan la totalidad de los cristianos, a todos los cuales se dirige la palabra (cf. Canon Muratori, cf. Hennecke-Schneemelcher I, 20). Claro que el intento de Lohmeyer (*Offenbarung* [HNT], 182ss) por demostrar que el número siete es el principio que preside de la composición del Apocalipsis, apenas ha encontrado aceptación.

e) Según Hech 6, 3, los «Doce» (→ δώδεκα) hacen que se elija a *siete* varones para el «servicio de las mesas», los cuales –según 21, 8– constituyeron el grupo fijo de los «Siete» junto al de los «Doce». Podría haber servido de modelo la presidencia de las comunidades judías, constituida por siete varones (Rengstorf, 630; E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] [KEK], *sub loco*).

H. Balz

ἑπτάκις *heptakis* (adv.) siete veces*

En el NT el adverbio aparece únicamente en la sentencia, procedente de la fuente Q, acerca del perdón y designa un número relativamente grande. Según Mt 18, 21.22 no basta perdonar «hasta *siete veces*» (ἕως ἑπτάκις), es decir, un número limitado de veces, sino que –con una fantástica intensificación– se dice que hay que perdonar «hasta setenta veces siete», es decir, sin limitación alguna (→ ἑβδομηκοντάκις, D*: «siete veces setenta veces). Lc 17, 4 (bis) acentúa que a un hermano que peque contra ti *siete veces* al día, y «vuelva a ti *–arrepentido– siete veces*», hay que perdonarle siempre, es decir, sin ninguna limitación.

ἑπτακισχίλιοι, 3 *heptakischilioi* siete mil*

Rom 11, 4: κατέλιπον... ἑπτακισχιλίους ἄνδρας (cf. 1 Re 19, 18) como tipo del «resto» (v. 5).

ἑπταπλασίων, 2 *heptaplasiōn* siete veces más

Lc 18, 30 D it sy[hmg] en vez de πολλαπλασίων.

Ἔραστος, ου *Erastos* Erasto*

1. Nombre (griego) de un cristiano en Corinto, a quien se designa como ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως, «el tesorero de la ciudad», y que envía saludos a la comunidad romana (Rom 16, 23). G. Theißen, *Estratificación social en la comunidad de Corinto*, en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 189-234, esp. 195ss, se inclina a indentificar a Erasto con un «edil Erasto» (creemos que nombrado posteriormente para este cargo), que se menciona en una inscripción hallada en 1929.

2. En Hech 19, 22; 2 Tim 4, 20, una persona llamada Erasto aparece como colaborador de Pablo en sus viajes misioneros. Como en ambos pasajes, Corinto o Acaya, desempeña un papel, podría tratarse de la misma persona a que se hace referencia en Rom 16, 23. BHH I, 422; Haag, *Diccionario*, 568.

ἐραυνάω *eraunaō* inquirir, investigar*

Forma tardía del clásico ἐρευνάω, cf. Blaß-Debrunner § 30, 4. En Jn 5, 39 dícese de los judíos que *investigan* apasionadamente las Escrituras (en busca de la vida); de manera parecida en 7, 52 (usado absolutamente) en el sentido de la *investigación* de las Escrituras (por parte de los judíos); el verbo se predica de Dios en Rom 8, 37: ὁ ἐραυνῶν τὰς καρ-

δίας, cf. Prov 20, 27, y en Ap 2, 23: ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, en el sentido de que Dios examina críticamente; en 1 Cor 2, 10 se dice que el Espíritu πάντα ἐραυνᾷ, «lo *escudriña* todo»; en 1 Pe 1, 11 se dice que los profetas (del AT) inquirían. ThWNT II, 653s.

ἐργάζομαι *ergazomai* trabajar, obrar, ejecutar
ἐργασία, ας, ἡ *ergasia* ocupación, actividad profesional, ganancia*
ἐργάτης, ου, ὁ *ergatēs* trabajador

1. Aparición de los términos en el NT - 2. Significados y campos referenciales - 3. ἐργασία - 4. ἐργάτης.

Bibl.: G. Bertram, ἔργον, en ThWNT II, 631-649; H. Ch. Hahn, *Obra, trabajo*, en DTNT III, 188-193; C. Lindhagen, ΕΡΓΑΖΕΣΘΑΙ *Apc 18:17; Hes 48: 18.19. Die Wurzel ΣΑΠ im NT und AT. Zwei Beiträge zur Lexikographie der griechischen Bibel* (UUA 1950-1955), Uppsala 1950. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1084s.

1. ἐργάζομαι aparece en el NT un total de 41 veces, y 17 de ellas en el «Corpus paulinum». ἐργασία aparece 5 veces en Lucas/Hechos y 1 vez en Efesios. La aparición de ἐργάτης se limita principalmente a Mateo y a Lucas (seis y cuatro veces respectivamente entre un total de 16 veces).

2. Desde los tiempos de Homero, ἐργάζομαι significa *trabajar, estar activo* (en sentido intransitivo), y *crear, obrar, realizar* (en sentido transitivo). El significado general de *trabajar* es también frecuente en el NT: Lc 13, 14; Jn 9, 4b; Hech 18, 3; 1 Cor 9, 6; 2 Tes 3, 10.12. Pablo *trabaja* día y noche para ganarse el sustento (1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 8; cf. 1 Cor 4, 12, donde habla de lo agotador de su trabajo), y exhorta a la comunidad a ἐργάζεσθαι ταῖς χερσίν como parte de la conducta cristiana (1 Tes 4, 11). En Mt 25, 16 se habla de poner «el dinero *a trabajar*». En Juan ἐργάζομαι adquiere un significado específicamente teológico: expresa la pretensión de Jesús de ser igual a Dios (Jn 5, 17; cf. 9, 4), porque *actúa* como Revelador lo mismo que Dios. La finalidad de la acción de Dios es que los hombres crean en el Revelador que ha sido enviado; así es como *hacen* las obras de Dios (Jn 6, 28s). La expresión ἔργα ἐργάζεσθαι es ya muy frecuente en los LXX (Ex 31, 5; Núm 8, 15 y *passim*) y también se halla atestiguada varias veces en el NT (Mt 26, 10 par.; Jn 3, 21; 9, 4; Hech 13, 41 en cita de Hab 1, 5; 1 Cor 16, 10).

En Pablo, ἐργάζομαι puede adquirir el sentido de realizar *obras* y se convierte así en el tópico dentro del campo de referencias de la justificación por las obras o del juicio según las obras. Vemos que en la frase ἐξ ἔργων (Rom 4, 2), el contraste entre ἐργαζόμενος / μὴ ἐργαζόμενος desarrolla la oposición existente entre la fe y las obras (Rom 4, 5). En Rom 3 las obras se hallan tan íntimamente asociadas con la ley como la fe lo está con Jesucristo. Rom 2, 10 se refiere a la situación en el juicio escatológico (cf. Mt 7, 23: οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν; 2 Jn 8); τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν implica la idea de las buenas obras, que en el juicio final constituyen el criterio para recibir los beneficios escatológicos de la salvación.

La misma manera de hablar de ἐργάζεσθαι (τὸ) ἀγαθόν se encuentra también en el ApBar (gr): la expresión ὅσα ἐργάζονται ἀγαθά se refiere a la acción de pesar las obras buenas de los justos (concebidas como hipostatizadas) en el juicio final (11, 9). La idea de proceder a pesar las obras buenas y las obras malas en el juicio sobre los muertos procede de Egipto e influyó incluso en el ámbito judío y cristiano (cf. TestAbr [A] 12).

En Sant 1, 20 ἐργάζομαι designa el *hacer* la justicia de Dios, que consiste en cumplir los preceptos divinos (cf. K. Berger: ZNW 68 [1977] 266-275; en contra de M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*[5] [KEK], 141s, quien traduce el verbo por «producir» [la justicia de Dios]; cf. 2 Sam 8, 15; SalSl 9, 5 y *passim*). Si ἐργάζομαι en Sant 1, 20 puede traducirse sencillamente por *hacer*, vemos no obstante que ese verbo en 2 Cor 7, 10 adquiere el mismo significado que κατεργάζομαι, «producir», y se convierte así en término técnico en

las series que designan la derivación y el origen (Herodoto VII, 102; TestJos 10, 1; Rom 4, 15; Sant 1, 3).

3. El significado y el uso de ἐργασία en el NT no se diferencia de los que hallamos en el griego profano. En una polémica contra los paganos, el desenfreno sexual se designa como «obra de todo género de impureza» (ἐργασία ἀκαθαρσίας πάσης; Ef 4, 19). ἐργασία no sólo designa la *ganancia* que se obtiene con la venta del producto de un trabajo (Hech 16, 16.19; 19, 24), sino también –en general– la actividad profesional que una persona desarrolla (19, 25). La expresión δίδωμι ἐργασίαν, *esforzarse en* (Lc 12, 59), no se halla atestiguada en ninguna otra parte (sobre ἐργασία, *esfuerzo*, cf. Josefo, Ant III, 35).

4. En el griego profano, ἐργάτης designa en general a una persona que hace algo (Eurípides, El 75), y luego en especial a quien –como trabajador en un ramo de actividades– realiza un trabajo a sueldo (trabajador agrícola; Filón, Agr 5; Josefo, Bell IV, 557); finalmente, designa también al esclavo (Josefo, Ant XII, 194). Mientras que ἐργάτης en Mt 10, 10 par. Lc 10, 7 es en general el *trabajador*, que es digno de recibir su sustento o su salario, vemos que en Mt 9, 37s par. Lc 10, 2 se aplica esta denominación al *trabajador agrícola* y en Mt 20, 1s.8 al *trabajador* que faena en la viña. En un sermón de juicio contra los ricos que cometen injusticias sociales (así F. Mußner, *Jakobusbrief*[3] [HThK], 193), la acusación contra los hacendados se concreta en el hecho de que retienen el salario que deben pagar a los *trabajadores* (Sant 5, 4).

En sentido figurado, a los apóstoles y maestros se los llama *trabajadores*. Con duro acento polémico, Pablo designa a los falsos maestros y falsos apóstoles como ἐργάται δόλιοι (2 Cor 11, 13). κακοὶ ἐργάται (Flp 3, 2) no se refiere a la justicia basada en las obras, propugnada por los adversarios de Pablo (en contra de R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910, 105), sino que alude a la actividad misionera desarrollada por esas personas. El hecho sorprendente de que Pablo use el término ἐργάτης en un sentido exclusivamente negativo, no tiene continuidad en las Pastorales. Se exhorta a Timoteo a que, a diferencia de los falsos maestros, llegue a ser un ἐργάτης ἀνεπαίσχυντος (2 Tim 2, 15; cf. TestBen 11, ιβ).

R. Heiligenthal

ἐργασία, ας, ἡ *ergasia* ocupación, actividad profesional, ganancia
→ ἐργάζομαι 3.

ἐργάτης, ου, ὁ *ergatēs* trabajador
→ ἐργάζομαι 4.

ἔργον, ου, τό *ergon* obra, tarea

1. Aparición en el NT - 2. Significado del término y campos referenciales - 3. La «obra» en Juan - 4. El juicio según las buenas y las malas obras - 5. «La fe y las obras» en Pablo y en Santiago.

Bibl.: K. Berger, *Der Streit des guten und des bösen Engels um die Seele:* JSJ 4 (1973) 1-18; G. Bertram, ἔργον, en ThWNT II, 631-649; G. Bornkamm, *Gesetz und Natur (Röm 2, 14-16)*, en Bornkamm, *Aufsätze* II, 93-108; Ch. Burchard, *Zu Jak 2, 14-26:* ZNW 71 (1980) 27-45; K. P. Donfried, *Justification and Last Judgment in Paul:* ZNW 67 (1976) 90-110; G. Eichholz, *Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus* (TEH 88), München 1961; C. W. Fishburne, *1Cor III 10-15 and the Testament of Abraham:* NTS 17 (1970-1971) 109-115; F. Flückiger, *Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Röm 2, 14ss):* ThZ 8 (1952) 17-42; H. Ch. Hahn, *Obra, trabajo*, en DTNT III, 188-193; R. Heiligenthal, *Werke als Zeichen* (WUNT II/9), Tübingen 1983; H. Hübner, *Was heißt bei Paulus «Werke des Gesetzes»*, en *Glaube und Eschatologie. FS W. G. Kümmel*, Tübingen 1985, 123-133; J. A. Kleist, *«Ergon» in the Gospels:* CBQ 6 (1944) 61-68; O. Kuss, *Die Heiden und die Werke des Gesetzes:* MThZ 5 (1954) 77-98; E. Lohmeyer, *Gesetzeswerke*, en Id., *Probleme paulinischen Theologie*, Darmstadt 1954, 33-74; E. Lohse, *Glaube und Werke - zur Theologie des Jakobus:* ZNW 48 (1957) 1-22; L. Mattern, *Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus* (AThANT 47), Zürich-Stuttgart 1966, 141-192; E. Peterson, ΕΡΓΟΝ *in der Bedeutung «Bau» bei Paulus:* Bib 22 (1941) 439-441; J. Riedl, *Das Heilswerk Jesu nach Johannes*, Freiburg i. Br. 1973; J. Schmidt-W. Pesch, *Werke*, en LThK X, 1049-1052; E. Synofzik, *Die Gerichts- und*

Vergeltungsaussagen bei Paulus, Göttingen 1977; W. C. van Unnik, *The Teaching of God Works in 1 Peter*: NTS 1 (1954-1955) 92-110; R. Walker, *Allein aus Werken. Zur Auslegung von Jak 2, 14-26*: ZThK 61 (1965) 155-192; R. B. Ward, *The Works of Abraham. James 2, 14-26*: HThR 61 (1968) 283-290; U. Wilckens, *La Carta a los romanos* I, Salamanca 1989, 166-174. 179-183; Id., *Was heißt bei Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?»*, en Id., *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen-Vluyn 1974, 77-109. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1084s.

1. Los 169 testimonios de ἔργον en el NT se distribuyen de manera bastante homogénea entre los diversos escritos, aunque sorprende la aparición relativamente escasa de este término en los sinópticos (10 veces). Las construcciones de genitivo con Dios, Cristo o el Señor aparecen tan sólo 9 veces, mientras que las «buenas obras», con un total de 30 testimonios, se encuentran ya 15 veces tan sólo en las Pastorales. La relación entre ἔργον y νόμος es típica de Pablo (3 veces en Romanos; 6 en Gálatas); la asociación entre ἔργον y λόγος se halla atestiguada un total de 7 veces.

2. ἔργον significa tanto en el NT como en el griego profano (Aristófanes, Av 862; Jenofonte, Mem II,10, 6; Epicteto, Diss I, 16, 21) *trabajo, tarea*. Así lo vemos en la frase ἔργον τοῦ κυρίου (1 Cor 15, 58; 16, 10; Flp 2, 30), en la que el genitivo designa a quien encarga la tarea. La construcción con preposición εἰς ἔργον se refiere, en Hech 13, 2; 14, 26; 15, 38, a la tarea misionera (cf. Flp 1, 22; 1 Tes 5, 13; 2 Tim 4, 5). La coordinación entre el ἔργον y el λόγος (Jenofonte, Hieron 7, 2; Epicteto, Diss I, 29, 56; IV 1, 140; Eclo 3, 8; cf. 35, 22; 4 Mac 5, 38; Josefo, Ant XVII, 220) entraña la unidad del comportamiento humano (2 Cor 10, 11; Col 3, 17; 1 Jn 3, 18 y *passim*), y en la fórmula δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ (Lc 24, 19; Hech 7, 22) se indica en qué es poderoso el profeta.

Frecuentemente se designa con ἔργον lo que se ha producido o ha de producirse mediante la acción: lo que es *obra* de Dios (Heb 1, 10; 4, 3.4 y *passim*); en relación con Jesús (Mt 11, 2; Hech 13, 41; Ap 15, 3; a propósito de Juan → 3, especialmente por lo que se refiere a los milagros); lo que es *obra* del hombre y designa la totalidad de sus acciones. En este último sentido el colectivo τὸ ἔργον puede sustituir al plural ἔργα (Gál 6, 4; Heb 6, 10; Ap 22, 12). En construcciones con genitivo, ἔργον puede expresar el modo de relación con un poder o con un grupo (Rom 13, 12; Gál 5, 19; Ef 5, 11; 1 Jn 3, 8; cf. Ap 2, 6; también Rom 2, 15; 3, 20; Gál 2, 16; 3, 2.5.10). κατὰ τὰ ἔργα es un criterio para la evaluación en un juicio (→ 4).

La obra del hombre puede describirse como ἀγαθόν, καλόν (Mt 5, 16; Hech 9, 36; Rom 2, 7 y *passim*; principalmente en las Pastorales), o bien como πονηρόν, νεκρόν, ἄκαρπου (Col 1, 21; Heb 6, 1; 9, 14; Ef 5, 11).

3. El evangelio de Juan conoce tanto la *obra* de Jesús (4, 34; 17, 4) como las *obras* de Jesús (5, 20.36; 9, 3s; 10, 25.32.37s; 14, 10-12), subrayando entonces el singular la unidad de la obra. La *obra* de Jesús da testimonio de que Jesús es el Cristo (Jn 5, 36; 10, 25; cf. 7, 7). Como cosa dada por Dios, la obra de Jesús designa la totalidad de la acción reveladora llevada a cabo por Jesús (así R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] [KEK], 199s y *passim*). La realización por el Revelador de la *obra* encargada por Dios (Jn 4, 34; 5, 36; 17, 4; cf. 9, 4) tiene su continuidad en la actividad de los μείζονα ἔργα de los discípulos, Jn 14, 12 (después de la muerte del carismático, su labor se multiplica e intensifica en sus discípulos, cf. TestJob 47ss; Hech 2, 22.43). Los ἔργα τοῦ Χριστοῦ tienen también la función de ser una prueba de legitimidad, en Mt 11, 2-6.

4. El campo semántico «juicio según las *obras*» lo tiene en común el NT con los escritos extracanónicos (Eclo 16, 12ss; 4 Esd 7, 34ss; Hen [et] 63, 8s y *passim*). Junto a la hipostatización de las *obras* (1 Tim 5, 24s; Ap 14, 13) y la imagen del «tesoro de buenas *obras*» (1 Tim 6, 18; cf. Mt 6, 20; Lc 12, 33), vemos que sobre todo la frase con preposición κατὰ

τὰ ἔργα (Rom 2, 6; 2 Cor 11, 15; 1 Pe 1, 17; Ap 2, 23 y *passim*) hace referencia al juicio según las obras. Excepto en el Apocalipsis, este tópico es nota característica del género de la parenesis. Así lo vemos en Jn 3, 19-21, donde está formulado en escatología de presente, y sirve de conclusión al sermón de Jesús. Este tópico sirve tanto de introducción (1 Pe 1, 17), como de conclusión a una parenesis concreta (1 Tim 4, 24s). También puede perfilarse la libertad divina precisamente sobre el trasfondo del rechazo del juicio según las obras: en Rom 9, 11s y 2 Tim 1, 9 se realiza la libertad divina precisamente en el hecho de que el hombre no contaba con cualesquiera obras anteriores. Rom 2, 6-11 habla del juicio según las obras en el marco de un sermón escatológico sobre el arrepentimiento (cf. OrMan 7ss; TestZab 9, 6ss; Sab 11, 23; Jub 5, 17ss); la intención del enunciado es referirse a la igualdad entre los judíos y los gentiles ante el juicio, y no pretende desacreditar la obra humana. En 1 Cor 3, 13ss se hace referencia al examen al que han de someterse las obras cristianas en la situación del juicio final (sobre el significado de ἔργον en el sentido de «edificio» cf. Peterson). La hipostatización de la obra se pone aquí al servicio de la separación entre persona y obra, en el sentido de que Pablo no amenaza a sus adversarios con la destrucción personal en el juicio (1 Cor 3, 15). La interdependencia entre la conducta actual y el juicio futuro según las obras halla especial expresión en la anticipación personal de la acción del juicio divino (en el examen que cada uno debe hacer de su propia obra; Gál 6, 4).

Las obras adquieren considerable importancia en la parenesis paulina: la pertenencia del hombre al viejo eón o al nuevo eón se reconoce por sus obras (Rom 13, 12; Gál 5, 19ss, donde las diversas obras se van enumerando detalladamente en un catálogo de vicios. Sobre el tópico de la posibilidad de reconocer por las obras cf. Ap 2, 19; 3, 1.8.15). περιπατεῖν ἐν πνεύματι se concreta en la acción de producir el fruto del Espíritu (obsérvese el paralelismo entre ἔργα τῆς σαρκός y καρπὸς τοῦ πνεύματος en Gál 5, 19.22; cf. Rom 13, 2; 1 Cor 9, 1; 15, 58; 2 Cor 9, 8). En las Pastorales la orientación escatológica queda más en segundo plano. Las buenas obras, como tópico importantísimo de la ética de la comunidad, son parte de una parenesis referida a la situación en que se encuentra la comunidad (1 Tim 2, 10; 2 Tim 2, 21 y *passim*).

5. Las frases ἐξ ἔργων νόμου y χωρὶς ἔργων νόμου (Rom 3, 20 y *passim*) le sirven a Pablo para estudiar el relevo del viejo camino de la salvación por las obras de la ley y su sustitución por el nuevo camino de la salvación en Jesucristo. La expresión ἐξ ἔργων νόμου puede abreviarse, por un lado, en la frase ἐξ ἔργων (Rom 4, 2; cf. 9, 32) y, por otro lado, en la frase ἐκ νόμου (Rom 4, 16; cf. 4, 13). En este contexto ἔργα designa el modo de relación con la ley, y a partir de aquí esta expresión se usa en contraste con la fe en Jesucristo (ἔργον νόμου en Rom 2, 15 designa análogamente el modo en que los cristianos gentiles adoptan el camino de la ley. El singular se explica por el carácter fundamental del enunciado).

Pablo toma de la teología judía alejandrina acerca de la creación la antítesis entre la gracia y las obras (Filón, All III, 77-79; cf. 2 Tim 1, 9; Tit 3, 5) y asigna la *obra* y la gracia a diferentes «tiempos» (Rom 3, 20.21.24). Es innovadora la separación entre la «fe y las *obras*» (cf. la manera paralela de hablar de «la fe y las *obras*» en 4 Esd 7, 34s; ApBar [sir] 51, 7; 1 Mac 2, 51s y *passim*) en lo que respecta a la justificación. Puesto que la aceptación humana del nuevo camino de la salvación se designa con los términos πίστις y Χριστός con arreglo a una fórmula cristiana primitiva, y la gracia y las obras constituyen una antítesis tradicional (4 Esd 8, 32.36). Pablo puede establecer un contraste entre la fórmula ἐκ πίστεως Χριστοῦ (Rom 3, 26) y la frase recientemente formulada ἐξ ἔργων νόμου, en todo lo cual el interés no se cifra en la oposición (en sí misma) entre la fe y las obras, sino en el relevo y sustitución del antiguo camino de la salvación por el nuevo.

Rom 3, 20-26 se halla prefigurado en Gál 2, 11-21. Las ideas de la Carta a los gálatas, formuladas a base de una confrontación situacional con los judeocristianos, se integran en la Carta a los romanos en un esquema de sucesión temporal (el tiempo de la ley como tiempo de la paciencia divina, al que sucede el tiempo de la revelación del nuevo camino de la salvación).

La argumentación de Sant 2, 14-26 recoge de la tradición acerca de Abrahán la yuxtaposición πίστις/δικαιόω y explica la relación entre la fe y las obras como cosas que necesariamente se pertenecen mutuamente (Sant 2, 26). Se presupone una comprensión de la fe que se relaciona primariamente con el solo conocimiento y reconocimiento del único Dios (en el judaísmo misionero helenístico: Filón, Op 170-172; Virt 216; cf. Sant 2, 19). El problema de definir la relación entre la confesión de fe y la ética se resuelve aquí mediante la acentuación de la pertenencia mutua que existe entre la fe y las obras (en el judaísmo la fe y las obras se pertenecen mutuamente; cf. *supra*). A Santiago lo que le interesa es evitar que haya discrepancia entre la palabra y la acción; la fe demuestra únicamente por medio de las obras que no es una fe muerta (Sant 2, 17.26).

R. Heiligenthal

ἐρεθίζω *erethizō* exasperar, estimular*

2 Cor 9, 2: «vuestro celo *ha estimulado*»; Col 3, 21, dirigiéndose a los padres: «¡no *exasperéis* a vuestros hijos!».

ἐρείδω *ereidō* apoyar con fuerza, deshacerse*

Hech 27, 41 (en sentido intransitivo): «la proa *se deshacía*».

ἐρεύγομαι *ereugomai* declarar, hablar claramente*

Mt 13, 35: ἐρεύξομαι κεκρυμμένα, «*declararé* cosas ocultas» (cf. Sal 78, 2).

ἐρευνάω *ereunaō* inquirir, investigar

Forma alternativa de → ἐραυνάω.

ἐρημία, ας, ἡ *erēmia* desierto, región deshabitada

→ ἔρημος.

ἔρημος, 2 *erēmos* desierto, yermo
ἐρημία, ας, ἡ *erēmia* desierto, región deshabitada*

1. Aparición de los términos en el NT – 2. Significados – 3. Campo referencial especialmente del desierto.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch,s.v.*; O. Böcher, *Desierto*, en DTNT II, 27-30; H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974, 37-41; V. Fritz, *Israel in der Wüste*, Marburg 1970; R. W. Funk, *The Wilderness*: JBL 78 (1959) 205-214; G. Kittel, ἔρημος κτλ., en ThWNT II, 654-657; U. W. Mauser, *Christ in the Wilderness*, London 1963; C. C. McCown, *The Scene of John's Ministry and its Relation to the Purpose and Outcome of His Mission*: JBL 59 (1940) 113-131; W. Schmauch, *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im NT*, Göttingen 1956, 27-47; S. Talmon, *Wilderness*, en IDBSuppl 946-949. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1085s.

1. De los 48 pasajes del NT en que aparece ἔρημος, 41 se encuentran en los evangelios y en Hechos. ἔρημος aparece sólo 4 veces en plural (como adjetivo en Mc 1, 45; como sustantivo en Lc 1, 80; 5, 16 [a diferencia de Mc 1, 45]; 8, 29). ἐρημία se encuentra sólo 4 veces en el NT.

2. Con excepción de Gál 4, 27 («la solitaria» = la mujer estéril), el adjetivo (que todavía en ático tiene tres terminaciones [Arriano, An III 3, 3; Bauer; cf. Blaß-Debrunner § 59, 2], por la elisión de γῆ o de χώρα, aparece siempre como sustantivado (Blaß-Debrunner § 241, 1). ἔρημος significa entonces un lugar solitario y yermo. Como descripción de un estado, designa la región árida y (por tanto) inhabitada, el *desierto* (Mt 24, 26), o la *estepa* de mezquina vegetación, que sólo es aprovechable para pastos, el «erial» (Lc 15, 4; Bauer). Como concepto geográfico se refiere o bien al

Desierto de Judea (Mc 3, 1; cf. Jn 11, 54), es decir, al «declive oriental, pedregoso y árido, de la serranía judea hacia el Mar Muerto y hacia el curso inferior del Jordán» (Bauer) y a la denominada «Arabá» (= estepa, desierto) de la fosa tectónica del Jordán (Mc 1, 4 par.; cf. Funk, 214), o bien al Desierto arábigo, es decir, a los territorios de la Península del Sinaí (Hech 7, 30).

ἐρημία designa la región deshabitada (Mc 8, 4 par. Mt 15, 33, y además peligrosa (2 Cor 11, 26) e incluso inhóspita y hostil (Heb 11, 38).

ἔρημος, usado como adjetivo, se refiere a un camino *desierto* (Hech 8, 26), o a una vivienda que está *abandonada* (Hech 1, 20) o *desolada* (Mt 23, 38). En nueve casos, en unión siempre con τόπος (-οι), significa un lugar *solitario, apartado, tranquilo* (por ejemplo, Mc 6, 31.32.35 par.).

3. Al comienzo de los evangelios o de su corpus, se halla siempre *Juan el Bautista*, predicador de penitencia. El lugar donde le llega la palabra de Dios (Lc 3, 2) y donde él desarrolla su actividad (Mc 1, 4 par. Mt 3, 1; Mt 11, 7 par. Lc 7, 24), es «el desierto», y «dentro de este contexto, el desierto no es tanto una magnitud geográfica como una magnitud simbólica: significa 'profeta'» (Conzelmann, 40, nota 7). Juan es «la voz de uno que clama / en el desierto / preparad el camino del Señor» (Mc 1, 3 par.; Jn 1, 23 = Is 40, 3 LXX).

En contra del TM y a diferencia de 1QS 8, 14, «en el desierto» se entiende siempre como circunstancia atribuida al que clama, y por cierto con referencia a la LXX y a los tratados rabínicos (cf. Billerbeck I, 96s; II, 154); sin embargo, el texto de los LXX deja en suspenso la cuestión, tal como se indicó anteriormente.

En el desierto comienza el camino de *Jesús*. Después de su bautismo, Jesús, por la acción del Espíritu, es «impulsado» allí (Mc 1, 12) o «conducido hacia arriba» (Mt 4, 1; Bauer, 105: «desde la depresión del Jordán hasta la meseta») o «llevado al desierto / durante 40 días / tentado por el diablo» (Lc 4, 1s. Hay que traducir de manera distinta, si ἐν se halla aquí en lugar de εἰς [Blaß-Debrunner § 218 nota 3]; el imperfecto es entonces descriptivo [*ibid.* § 327], y el participio menciona la acción subsiguiente o la finalidad [*ibid.* § 339, 2; 418, 4]). El desierto, por un lado, comunica la cercanía de Dios y conduce, por otro lado, a la confrontación con Satanás. Sobre la difícil derivación del motivo de los 40 días a partir del AT cf. Kittel, 655; cf. además Balz, ThWNT VIII, 138.

En el desierto se congregaban también *movimientos mesiánicos* como, por ejemplo, aquellos grupos de zelotas de los que habla Josefo, Bell II, 259 y 261 (cf. VI, 351; VII, 438) y Hech 21, 38 (cf. Mt 24, 26).

La expectación de la salvación mesiánica que se aguardaba del desierto (cf. también Ap 12, 6.14) enlaza con promesas proféticas (Is 40, 3; Jer 31, 2; Ez 34, 25; Os 2, 16; cf. Billerbeck I, 96s). Pero en el trasfondo se halla la experiencia histórica de la peregrinación por el desierto. En el desierto, Israel –acaudillado por Moisés– experimentó la cercanía y la fidelidad de Dios (Hech 13, 18). De ahí que en el NT el *Moisés* de los tiempos del desierto aparezca como tipo de Jesús (Hech 3, 22s; 7, 36-38; Heb 3, 1-6), y la Iglesia, como *pueblo de Dios* en el desierto (Heb 3, 7-11.15-19; cf. 1 Cor 10, 1-13).

Como lugar donde actúa la gracia y la clemencia de Dios, el desierto es la morada de *ascetas y profetas* (cf. Lc 1, 15.80; 7, 25 par.). Pero éstos encuentran allí también peligros. En efecto, aun prescindiendo de lo inhóspito que es (Heb 11, 38), el desierto es el lugar donde habitan los *demonios* (Lc 8, 29; cf. Mt 12, 43 par.).

W. Radl

ἐρημόω *erēmoō* asolar, destruir, desnudar*

En Mt 12, 25 par. Lc 11, 17 dícese de un reino que *es asolado* por un conflicto interno (una guerra civil); en Ap 17, 16 se habla en sentido metafórico de que *se desnudará* (ἠρη-

μωμένην ποιήσουσιν) a la ramera (refiriéndose a Roma); algo parecido se dice en 18, 17: la riqueza (de Roma) *«ha sido destruida en una hora»*; 18, 18 (ἡ πόλις).

ἐρήμωσις, εως, ἡ *erēmōsis* desolación, destrucción*

En Mc 13, 14 par. Mt 24, 15 en la expresión apocalíptica βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, «abominación de la *desolación*» (acerca de los detalles → βδέλυγμα 3); el lugar paralelo de Lc 21, 20 difiere en el tenor literal y habla de la *desolación* de Jerusalén. Cf. la bibliografía en ThWNT X, 1086.

ἐρίζω *erizō* disputar, reñir*

En Mt 12, 19 dícese del παῖς: οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει (cf. Is 42, 2), «no *disputará* ni gritará». Spicq, *Notes* I, 288.

ἐριθεία, ας, ἡ *eritheia* interés personal, egoísmo*

Bibl.: F. Büchsel, ἐριθεία, en ThWNT II, 657-659; Spicq, *Notes* I, 288-291.

1. El sustantivo ἐριθεία aparece 7 veces en el NT, pero sólo en la literatura epistolar; cinco de esas veces en Pablo. ἐριθεία se encuentra 5 veces en singular, y 2 veces en plural (2 Cor 12, 20; Gál 5, 20).

2. Es oscuro el origen de esta rara palabra, que antes del NT se halla atestiguada únicamente en Aristóteles, Pol V, 3, 1302b, a; 1303a, 14 con el sentido del afán egoísta de granjearse el favor de un grupo. Probablemente se deriva de ἐριθεύω, «trabajar como asalariado», no de ἔρις.

a) En Flp 1, 17 se establece un contraste entre los proclamadores que proceden por *interés propio* y aquellos otros cuya motivación es el amor (v. 16). ἐριθεία puede significar aquí únicamente una conducta determinada por el egoísmo. Lo mismo habrá que decir de Flp 2, 3, donde *el interés propio* y la «vanagloria» se contrastan con la «humildad». Los cristianos que obran de aquella manera, buscan el propio beneficio, no el de los demás (v. 4).

Rom 2, 8 caracteriza a las personas que están determinadas por el *egoísmo*, y dice de ellas concretamente que no obedecen a la verdad y, en cambio, son complacientes con la injusticia, pero incurrirán en juicio, porque con su terquedad y su corazón no arrepentido acumulan, ellas mismas, la ira para el día del juicio (v. 5). Por el contrario, a quien persevera en hacer el bien y aspira así a la gloria, al honor y a lo imperecedero, Dios le concederá gratuitamente vida eterna (v. 7), porque –a diferencia de los egoístas– esa persona hace lo que es bueno (v. 10). El contexto da a ἐριθεία un matiz escatológico.

En Sant 3, 14.16 se menciona ἐριθεία juntamente con ζῆλος. Quien tiene en su corazón amargos celos y *egoísmo* (difícilmente espíritu partidista, como piensa F. Mußner, *Jakobusbrief* [HThK], 169 y 171; parecida es la opinión de M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* [KEK], a propósito de 3, 14), no debe gloriarse y (καί consecutivo; cf. Blaß-Debrunner § 442, 2b a propósito de Sant 4, 17) mentir así contra la verdad. Desorden y toda acción mala son las consecuencias de los celos y del *egoísmo* (v. 16). Semejante actitud es característica de la falsa sabiduría, que es terrenal, sensual, demoníaca (v. 15). También aquí el término tiene claros matices escatológicos.

b) Cuando Gál 5, 20 y 2 Cor 12, 20 usan el plural de ἐριθεία, entonces piensan seguramente en los efectos de una conducta egoísta. Entre ellos se pueden contar también las intrigas.

H. Giesen

ἔριον, ου, τό *erion* lana*

Heb 9, 19: ἔριον κοκκίνου, *«lana* escarlata»; Ap 1, 14: ἔριον λευκόν junto a ὡς χιών, *«lana* blanca, como nieve» (cf. Dan 7, 9).

ἔρις, ιδος, ἡ *eris* disputa, pelea, rivalidad*

Bibl.: Spicq, *Notes* I, 290s; A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT*, Münster i. W. 1936, índice *s.v.*; S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT*, Berlin 1959, 81-108, sobre todo 96s.

1. En el NT ἔρις aparece únicamente en Pablo (7 veces) y en las Pastorales (2 veces). La forma de plural es ἔριδες en 1 Cor 1, 11, y ἔρεις en Tit 3, 9; el acusativo singular es ἔριν en Flp 1, 15 (y también en Tit 3, 9 v.l.); cf. Blaß-Debrunner § 47, 3.

2. ἔρις significa siempre la *discordia* que pone en peligro la unión de la comunidad.

a) Pablo se entera por los de Cloe de que hay *discordias* (1 Cor 1, 11) en la comunidad, es decir, de que hay facciones que se deben a que cada uno pretende seguir a un determinado apóstol, maestro o incluso a Cristo (v. 12). En 1 Cor 3, 3, donde ἔρις va acompañado por ζῆλος, el término significa igualmente que hay disensiones en la comunidad (v. 4). Según Flp 1, 15, no sólo hay algunos que proclaman a Cristo por buena voluntad (εὐδοκία), sino que los hay también que lo hacen «por envidia y *rivalidad*». El contexto (vv. 16-18) sugiere que también en este caso se halla en peligro la unidad y la paz de la comunidad.

b) ἔρις aparece de manera fija en los catálogos paulinos de vicios. Gál 5, 20 menciona la ἔρις entre las «obras de la carne». Rom 1, 29 la considera como uno de los actos de injusticia que eran característicos del tiempo que precedió a la fe en Cristo. Esa manera de obrar tiene en la comunidad efectos claramente destructivos. En Rom 13, 13 y 2 Cor 12, 20 ἔρις se halla en duplicación retórica junto a ζῆλος (cf. ya 1 Cor 3, 3). En ambos casos se trata de rivalidades y celos que ponen en peligro la armonía de la comunidad.

c) En las Pastorales, los catálogos de vicios sirven para combatir a los herejes. La envidia y el espíritu de discordia se nutren de las falsas doctrinas. El que no posee las palabras de Jesús ni las enseñanzas de la Iglesia, pero pretende hallarse en posesión de la verdad, no será capaz de obrar sino por motivos ruines y su acción resultará destructiva (1 Tim 6, 4). El que preside la comunidad debe guardarse muy bien de *disputas* y altercados sobre la ley, que por lo demás no sirven para nada (Tit 3, 9). Después de amonestarle dos veces, deberá expulsar de la comunidad al sectario.

H. Giesen

ἐρίφιον, ου, τό *eriphion* cabrito, chivo*

Diminutivo de → ἔριφος. En Mt 25, 33 ἐρίφια («a la izquierda») por contraste con πρόβατα («a la derecha»); cf. en el v. 32 ἔριφος con el mismo significado.

ἔριφος, ου, ὁ *eriphos* cabrito*

En Mt 25, 32 en contraste con πρόβατα; en el v. 33 se identifica en cuanto a su significado con → ἐρίφιον; Lc 15, 29.

Ἑρμᾶς, ᾶ *Hermas* Hermas*

Nombre de un cristiano (romano), a quien se envían saludos en Rom 16, 14. – El autor del «Pastor» (hacia el año 150 p.C.), cf. Herm (v) 1, 1, 4 y *passim*, era hermano –según el Canon Muratori– del obispo romano Pío y no tiene nada que ver con el Hermas del NT. BHH II, 694s.

ἑρμηνεία, ας, ἡ *hermēneia* traducción, interpretación

→ ἑρμηνεύω (4).

ἑρμηνεύω *hermēneuō* interpretar, traducir*
διερμηνευτής, οῦ, ὁ *diermēneutēs* intérprete, traductor*
διερμηνεύω *diermēneuō* traducir, interpretar, explicar*
ἑρμηνεία, ας, ἡ *hermēneia* interpretación, traducción*
μεθερμηνεύω *methermēneuō* traducir*

1. Significado fundamental – 2. «Traducir» (al griego) – 3. «Interpretar (las Escrituras) – 4. «Interpretación» de la glosolalia – 5. δυσερμήνευτος (Heb 5, 11).

Bibl.: J. Behm, ἑρμηνεύω κτλ., en ThWNT II, 659-662; H. Weder, *Die Gabe der «hermēneia» (1. Kor 12*

und 14), en: *Wirkungen hermeneutischer Theologie. FS für G. Ebeling*, Zürich 1983, 99-112. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1086.

1. El significado fundamental del tema ἑρμηνευ- es: *dar expresión* a una cosa (interpretar, explicar, hacer inteligible), *expresar* los propios pensamientos –y también los ajenos–. De este último matiz semántico se deriva el significado, importante en la historia de las religiones, pero que no se emplea en el NT: «expresar las ideas de Dios (o de un dios) = hablar inspirado, más aún, en éxtasis» (así en Platón y especialmente en Filón; los testimonios en Behm, 660s); y también el significado corriente de *traducir, interpretar* (de una lengua a otra), sea verbalmente, es decir, de palabra, o por escrito, basándose en un texto que se tiene ante sí.

Entre el verbo simple y el compuesto con δι- y μεθ- apenas existe diferencia de significado; por eso, la tradición textual vacila varias veces entre el verbo simple y el compuesto (Lc 24, 27; Jn 1, 38). En μεθερμηνεύω el prefijo acentúa el matiz de trasmisión (de una lengua a otra); por eso, en el NT el compuesto se limita enteramente a expresar la idea de *traducir*.

2. ἑρμηνεύω (y también διερμηνεύω y principalmente μεθερμηνεύω) cuando se da la traducción, para el lector de habla griega, de palabras extranjeras, principalmente hebreas o arameas. La frase corriente de introducción es en la mayoría de los casos ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον; claro que la frase puede también reducirse a un simple ὅ ἐστιν. En concreto se trata de:

a) Expresiones terminológicas como rabí = «maestro» (Jn 1, 38) o Mesías/Cristo = «ungido» (Jn 1, 41; cf. 4, 25);

b) Nombres de personas como Bernabé = «hijo de la consolación» (Hech 4, 36) y Tabita = «gacela» (Hech 9, 36); parece que en Hech 13, 8 Lucas quiere traducir el nombre de Elimas por ὁ μάγος, «hechicero» (sobre el problema filológico cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte'* [KEK], 383s; Bauer, *Wörterbuch*, 502s);

c) Un sobrenombre (significativo) como el del discípulo Simón: Cefas/Petros = «roca» (Jn 1, 42, pero cuyo significado no se expresa aquí sino tan sólo en Mt 16, 18, → Πέτρος);

d) El nombre simbólico Enmanuel, aplicado al Mesías, que se traduce por la frase «Dios (está) con nosotros» (Mt 1, 23, → Ἐμμανουήλ). El nombre de Melquisedec se traduce también en Heb 7, 2 para la formulación de un enunciado teológico: «rey de justicia», y al mismo tiempo se dice que su título de «rey de Salén» quiere decir «rey de paz». De esta manera la Carta a los hebreos introduce la interpretación de Melquisedec como prototipo, más aún, como una especie de anticipación de Jesús, que es quien habría de traer la salvación escatológica.

Semejante traducción de nombres bíblicos para formular una interpretación teológica es corriente en el judaísmo helenístico. Después que el AT mismo leyó ya en algunos nombres un determinado sentido, parece que en el judaísmo alejandrino existió algo así como un diccionario etimológico y alegórico de nombres, en el cual se interpretaban al griego los nombres hebreos de los patriarcas y de otros personajes (bajo la influencia del interés estoico por la etimología). Parece que Filón –que personalmente no sabía hebreo– utilizó listas de esta índole. Las traducciones de nombres desempeñan un papel importante en su interpretación alegórica de figuras del AT. Las dos traducciones que aparecen en Heb 7, 2 son también conocidas por él (All III, 79). La traducción del nombre de Melquisedec es corriente, asimismo, en Josefo (Ant I, 180; Bell VI, 438).

e) Se traducen también algunos nombres topográficos: Γολγοθά = «lugar de la Calavera» (Mc 15, 22; sin interpretación en el NT mismo, pero con repercusiones posteriores en la iconografía y la meditación de la Pasión: la cruz de Jesús se alza en el lugar donde está enterrada la calavera de Adán: la muerte de Cristo proporciona redención a la humanidad adamítica): también Σιλωάμ = «enviado» (Jn 9, 7; sin una significación clara).

Por tanto, no siempre que se da una traducción, existe con ello una determinada intención; se refleja sencillamente la realidad de que la tradición cristiana primitiva, que procede de un ámbito de lengua semítica, ha de ser traducida en su totalidad, mientras se desarrolla la evangelización de los gentiles, a la lengua más comúnmente usada en la antigüedad tardía.

f) Esto aparece con especial claridad en la transmisión bilingüe de algunas expresiones arameas. Así, por ejemplo, en Mc 5, 41 la voz con que Jesús se dirige a la niña que había muerto, es en arameo Ταλιθα κουμ y en griego: «¡Niña, ... levántate!» (de manera parecida, en Mc 7, 34, leemos Εφφαθα, «¡ábrete!»). Si se pregunta el porqué, habrá que pensar quizás en que se creía que la fórmula original poseía de por sí un efecto mágico (Bultmann, *Geschichte*, 238). Lucas y Mateo suprimen respectivamente las palabras arameas (Lc 8, 54) y la exclamación misma de Jesús (Mt 9, 25). – Por el contrario, en el fondo de Mc 15, 34 hay un elemento historizante, cuando se refieren en arameo las últimas palabras de Jesús en la cruz (la articulación de aquel «gran clamor» de 15, 37, expresado con palabras del Sal 22, 2 [cf. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD), *sub loco*]) y se ofrece luego su traducción para que el lector las comprenda.

En ninguna parte se observa en los autores del NT conciencia de las posibles dificultades que pudiera entrañar la traducción, aunque en muchos pasajes del AT podría haber dificultades para su interpretación. Compárese en cambio al nieto –traductor– de Jesús Sirac, que expresa claramente la conciencia de las dificultades que entraña su labor de traducción (prólogo a la traducción del Eclesiástico, líneas 15-26), mientras que Filón, por otro lado, acepta plenamente el texto griego de la Biblia, tal como ha llegado hasta él, y lo considera incluso como inspirado y, por tanto, de igual valor indudablemente que el texto original (VitMos II, 37-40).

3. En Lc 24, 27 (cf. también Hech 16, 6 D) διερμηνεύειν (o el verbo simple en Lc 24, 27 D) significa *interpretar, explicar, dar expresión* a lo que está oculto. Con un sentido objetivamente igual emplea Lucas διανοίγειν en el v. 32: significa «abrir» y hacer patente lo que hasta entonces había estado oculto. El Resucitado mismo abre ante las mentes de los discípulos una comprensión enteramente nueva del AT: las Escrituras desde Moisés hasta «todos los profetas» hacen referencia a él, principalmente a su pasión y exaltación (v. 26). La actividad de Jesús, sobre todo su muerte (la crucifixión como muerte maldita, Dt 21, 23), no armoniza con lo que los judíos esperaban del Mesías (vv. 19-21). Pero ahora la reinterpretación cristológica del AT abre la posibilidad de reconocer, no obstante, a Jesús como el Mesías enviado por Dios, y de proclamarlo así. Se acepta en amplios sectores que precisamente en esta sección Lucas expresa una idea teológica central (cf., entre otros, J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, Leipzig 1973, 85-95 y 118-120).

4. Finalmente, con διερμηνεύω, (δι-) ἑρμηνευτής y ἑρμηνεία encontramos en 1 Cor 12 y 14 el grupo de palabras relacionado con el hablar en lenguas. Pablo exige que, en las asambleas de la comunidad de Corinto, se hable solamente en lenguas cuando haya un ἑρμηνευτής que *interprete*, es decir, que exprese en una lengua comprensible para todos los miembros de la comunidad lo que se ha dicho en glosolalia. Parece que Pablo entiende lo de hablar en lenguas (en lo que él tiene también alguna experiencia) como una especie de hablar en un idioma extranjero que en cierto modo puede ser traducido palabra por palabra; a ello parecen referirse sus consideraciones sobre «las numerosas clases de lenguas que hay en el mundo» (14, 10s; O. Betz, ThWNT IX, 289). De todos modos, la interpretación –al igual que la glosolalia misma– es un don especial del Espíritu (12, 10), a saber, la capacidad para entender lo que mueve al glosolalo y para expresarlo en una lengua normal. El que habla en lenguas puede ser intérprete, él mismo, de su propia glosolalia (14, 5c.13; también 14, 27 puede entenderse quizás de esta misma manera), pero no está capacitado sin más para hacerlo; sino que de-

be orar por conseguirlo (14, 13). Puesto que ese don no lo posee cualquiera, ni mucho menos (12, 30), habrá que cerciorarse primero de que hay en la comunidad un intérprete, antes de que los que hablen en lenguas (que deben ser tres, como máximo) comiencen a hablar (14, 27s); → γλῶσσα 6.

La razón para tales limitaciones la expresa Pablo claramente: el glosolalo sin intérprete podrá, sí, alabar mucho a Dios, pero hablará únicamente para sí mismo y para Dios (14, 2.4a.28b), mientras que la comunidad no experimentará «edificación», fortalecimiento, estímulo (14, 4s, οἰκοδομή). Evidentemente había razones más que suficientes para refrenar la proliferación de la glosolalia en las reuniones de la comunidad de Corinto; los que no poseían ese don se sentían como cristianos de segunda clase y que sobraban en la comunidad.

Es importante que Pablo no entienda por ἑρμηνεία y διερμηνεύειν –como Platón y Filón– el acto de expresar misterios divinos en virtud de una revelación especial (¡ni siquiera lo entiende así en 14, 2!), sino que entiende por ello el don de hacer que sea comprensible una manera humana de hablar que de momento resulta incomprensible para los oyentes. Puesto que Pablo considera al glosolalo como sujeto responsable de su propio acto de hablar, no estará indicado –seguramente– hablar de un «lenguaje angélico».

5. **δυσερμήνευτος*** (sólo en Heb 5, 11) significa *difícil de interpretar* o *difícil de exponer, difícil de hacer comprender*. Este último significado es el que viene al caso en Heb 5, 11 (O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*[7] [KEK], 234). Una gravísima advertencia en tono de acusación, que culmina en la principal afirmación –que suscitó las protestas de Lutero– de que aquellos que una vez sometieron por entero su vida al evangelio y después se apartaron de él, no tienen ya posibilidad de un segundo arrepentimiento, la introduce el autor con las siguientes palabras: «Acerca de esto tendríamos mucho que decir(os), y (esas muchas cosas) sería *difícil hacerlas comprender*». Y lo sería porque la capacidad receptiva de los oyentes o de los lectores no ha aumentado desde que se hicieron cristianos (¡propiamente debieran ser ya maestros!, v. 12), sino que ha disminuido; han llegado a ser –como se lamenta el autor– νωθροί («lerdos, indolentes») para entender.

Aquí se escucha algo así como una problemática «hermenéutica»: el problema de mediar entre la realidad del evangelio y los oyentes del mismo, que –por sus propias condiciones previas– no sintonizan con esa realidad. Sin embargo de ese hecho no se deduce una tarea para el mensajero que hace de mediador, sino una crítica contra los lectores, porque cabría esperar de ellos más capacidad para comprender las cosas espirituales. Al mismo tiempo se sugiere que el conflicto no se sitúa exclusivamente en el plano de la capacidad noética de comprensión, sino (también) en el plano existencial (cf. la yuxtaposición de «comprensión» y «conducta recta [perfecta]» en 1QS 5, 23s [Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 234]).

N. Walter

ἑρμηνία, ας, ἡ *hermēnia* traducción, interpretación

Forma alternativa de ἑρμηνεία.

Ἑρμῆς, οῦ *Hermēs* Hermes*

1. Nombre de un dios griego (buen acompañante, ayudador de caminantes y mercaderes, y también de ladrones, mediador entre los dioses y los hombres). En Listra, la multitud se dirige a Bernabé llamándole Zeus, y a Pablo llamándole Hermes, «porque era el portavoz», Hech 14, 12.

2. Nombre de un cristiano (romano), a quien se envían saludos en Rom 16, 4.

Ἑρμογένης, ους *Hermogenēs* Hermógenes*

Nombre de un cristiano de Asia, que juntamente con otros se apartó de «Pablo», 2 Tim 1, 15.

ἑρπετόν, οῦ, τό *herpeton* reptil*

Como denominación de animales impuros (cf. Lev 11, 10ss.20.23; esp. vv. 29ss) junto a τετράποδα y πετεινά en Hech 10, 12; Rom

1, 23; además, junto a θηρία en Hech 11, 6; en una serie de clases de animales que pueden ser domesticados por los hombres, Sant 3, 7. BHH II, 1005.

ἐρυθρός, 3 *erythros* rojo*

En Hech 7, 36; Heb 11, 29 dícese del «Mar *Rojo*» (cf. Ex 14, 9ss).

ἔρχομαι *erchomai* venir, ir

1. Significado - 2. Uso en la LXX - 3. Empleo general en el NT - 4. Empleo especial en el NT - a) La tradición sinóptica - b) Los escritos joánicos.

Bibl.: E. Arens, *The* ΗΛΘΟΝ-*Sayings in the Synoptic Tradition* (OBO 10), Fribourg (Suiza)-Genf 1976; J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (BStN 63), Neukirchen-Vluyn 1972, 66-104; J. A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Ev.* (WUNT 2), Tübingen 1977, 138-154; Bultmann, *Geschichte*, 164-168; Erg.-Heft 62; O. Camponovo, *Untersuchung zu den «Ich bin gekommen»-Worten bei Synoptikern*, tesis Fribourg (Suiza) 1975; E. Fascher, *Jesus der Lehrer*, en Id., *Sokrates und Christus*, Leipzig 1959, 134-174, sobre todo 139-156; A. Harnack, *«Ich bin gekommen». Die ausdrücklichen Selbstzeugnisse Jesu über den Zweck seiner Sendung und seines Kommens*: ZThK 22 (1912) 1-30; E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico*, en Id., *Estudios exegéticos*, Salamanca 1978, 159-189; Id., *Los comienzos de la teología cristiana*, en *ibid.*, 191-216; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (AThANT 6), Zürich [3]1956, 19-29, 98-114; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (CThM A/1), Stuttgart 1972, 108-115, 170-180; N. Perrin, *Was lehrte Jesus wirklich?*, (Leipzig 1967) Göttingen 1972, 52-81; J. Schneider, ἔρχομαι κτλ., en ThWNT II, 662-682; Id., ἥκω, en ThWNT II, 929s; Schulz, *Q*, 258-260; G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1086

1. El verbo ἔρχομαι, atestiguado desde Homero, significa *venir* e *ir*. Se emplea en relación con personas, el tiempo, cosas y sucesos que se producen, y su significado se precisa muchas veces por medio de preposiciones como ἀπό, εἰς, πρός y otras. El empleo (impropio y cultual) del término, importante en los escritos bíblicos, y que sirve como circunlocución para expresar la venida de Dios (o de un dios) tiene su analogía, entre otras cosas, en los textos de oraciones antiguas, en los papiros mágicos y en los himnos: con la fórmula estereotipada ἔρχου o ἐλθέ (μοι), εἴσελθε u otras por el estilo, el hombre implora la epifanía de la divinidad (cf. Schneider, 663 con numerosos testimonios).

2. En la LXX aparece en la mayoría de los casos como equivalente de *bw'* (y, raras veces e incluso esporádicamente, de otros 34 términos hebreos), principalmente en sentido propio y local: los animales vienen a beber, Gén 30, 38; Abrahán va a Canaán, Gén 12, 5; José va donde sus hermanos, Gén 37, 19. En sentido figurado, puede decirse que hay tiempos o generaciones que vienen y se van (2 Crón 21, 19; Sal 70, 18; Ecl 1, 4, y *passim*); que la desgracia, el sufrimiento y la muerte llegan sobre el hombre (por ejemplo, Sal 43, 18; 54, 16). El salmista se lamenta de que el temor y el terror han caído sobre él (Sal 54, 6: φόβος καὶ τρόμος ἦλθεν ἐπ' ἐμέ); pide que su ardiente súplica llegue ante Dios (Sal 101, 2); que la misericordia de Dios venga sobre él; que Dios mismo se apresure a auxiliarle (Sal 118, 41; 79, 3). Según 1 Sam 9, 16, el grito de Israel pidiendo auxilio llegó hasta Dios (ἦλθε βοὴ αὐτῶν πρὸς μέ), lo mismo que el clamor contra Sodoma y Gomorra (Gén 18, 21).

En los enunciados escatológicos del AT, ἔρχομαι o el sinónimo ἥκω se hallan firmemente enraizados como términos técnicos. La fe aguarda el juicio y la salvación: Dios viene a juzgar a la tierra (Sal 95, 13; 97, 9); su día (o los días del Señor) llegará(n) y será(n) terrible(s) (Jl 3, 4; Zac 14, 1; Mal 3, 22; Os 9, 7). Pero Dios viene también a redimir a su pueblo; llega con poder: ...μετὰ ἰσχύος ἔρχεται (Is 40, 10s; cf. también Is 35, 4; 59, 20; Sal 49, 2; Zac 14, 5ss y especialmente Is 60, 1ss). Entonces las naciones vendrán a Sión (Is 60, 5s; Jer 16, 19; Ag 2, 7); Yahvé mismo vendrá y las congregará: ἔρχομαι συναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη... (Is 66, 18).

La esperanza de la salvación se expresa también en la expectación del Mesías; el Mesías es –por excelencia– el que viene: «el que viene en el nombre del Señor» (Sal 117, 26); «mira, tu Rey viene a ti» - ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι (Zac 9, 9). En el pasaje central de Dan 7, 13 se dice también que el Hijo del hombre viene sobre las nubes del cielo (ἤρχετο o ἐρχόμενος ἦν).

3. El uso del verbo en el NT corresponde (en general) al del griego profano y al de la LXX. En la inmensa mayoría de los testimo-

nios (y, además, en unos 760 testimonios de los diversos verbos compuestos), el verbo significa *venir* o *ir* en sentido propio y local: las personas vienen para ser bautizadas en el Jordán; los enfermos vienen a Jesús en busca de ayuda (Mt 2, 1s; 3, 7; 8, 2 y *passim*); los peregrinos que han acudido a la fiesta recorren todo un día de camino (ἦλθον ἡμέρας ὁδόν); Jesús va a Cafarnaún, viene a la casa de Pedro o a su ciudad (Lc 2, 44; Mt 4, 13; 8, 14; 9, 1 y *passim*). En cuanto al uso del verbo en sentido figurado, el NT enlaza también con el uso corriente.

Se derraman (vienen) torrentes de agua; Satanás viene (Mt 7, 25.27; Mc 4, 15); llegarán días, ocasiones para el escándalo y la apostasía (cf. Mt 9, 15; Lc 17, 22; 21, 6; 23, 29; Mt 17, 1; 18, 7); llega la hora, la ira, el juicio (cf. Mc 14, 41; Jn 4, 21.23; Ef 5, 6; Col 3, 6; Ap 3, 10; cf. también 1 Tes 1, 10; Ap 18, 10); el día del Señor llega (como ladrón), 1 Tes 5, 2; 2 Pe 3, 10; cf. Hech 2, 20; Ap 3, 3; 16, 15. Pablo marca los puntos cruciales en la historia de la salvación utilizando para ello el verbo ἔρχομαι: la ley *ha llegado*; hasta que *llegó* la fe, estábamos sometidos a ella; estaba en vigor hasta que *llegó* la simiente a la que había sido dada la promesa; con Cristo *ha llegado* la plenitud del tiempo (Rom 7, 9; Gál 3, 19.23ss; 4, 4). Se habla del eón *que viene*: ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος = ὁ μέλλων, Mc 10, 30; Lc 18, 30; cf. Ef 2, 7. Lucas habla una vez del sábado siguiente (literalmente: del sábado *que viene*, Hech 13, 44).

Merecen especial mención algunas expresiones fraseológicas (atestiguadas también fuera del NT): Mc 5, 26: εἰς τὸ χεῖρον ἐλθεῖν, «ir (cada vez) peor», refiriéndose en este caso a la mujer que padecía hemorragias; Lc 15, 17: εἰς ἑαυτὸν ἐλθεῖν, «*volver* en sí» (= recapacitar), Hech 19, 27: εἰς ἀπελεγμὸν ἐλθεῖν, «*caer* en descrédito»; en 2 Cor 12, 1 Pablo –en su correspondencia– marca la transición a otro punto con las palabras ἐλθεῖν εἴς τι, «*pasar a hablar* de algo».

4. a) En el centro de la proclamación de Jesús y de la predicación del cristianismo primitivo se hallan aquellos enunciados que hablan de la venida del reino de Dios, de que ha llegado Jesús y de que las personas vienen a Jesús. El contenido central del mensaje de Jesús es el reino de Dios (→ βασιλεία τοῦ θεοῦ). De él se habla en frases de futuro y de presente. Jesús anuncia la inminencia del reino de Dios; él cuenta –en la fe– con su pronta llegada y ora: «¡*Venga* tu reino / tu reinado!» (Mt 6, 10 par. Lc 11, 2). A los discípulos va dirigida la promesa de que no gustarán la muerte hasta que vean *venir* con poder el reino de Dios (Mc 9, 1; cf. también Mc 13, 28-30; Mt 10, 23; a propósito, Kümmel, 13ss). En esta frase se escucha una apremiante expectación de la cercanía, tal como Jesús la comparte con Juan el Bautista y la comunidad de Qumrán. Tal esperanza (condicionada por el tiempo) no se cumplió; como promesa todavía pendiente entró en el tesoro de fe de la comunidad cristiana.

El mensaje de Jesús no queda desacreditado por ello, porque su inconfundible característica no consiste en las afirmaciones futurísticas sino en las afirmaciones presentes acerca del reino de Dios. Jesús –a diferencia de su época y para irritación de muchos de sus contemporáneos– afirma la presencia del reino de Dios, ya desde ahora, en lo que él dice y hace. En ello aparece con señalada claridad la comprensión que él tiene de sí mismo y la conciencia de su propia misión. Como testimonios de ello hay que mencionar Lc 11, 20 par. Mt 12, 28 juntamente con Lc 10, 18; Mc 3, 27 par.; Mt 11, 12; Lc 16, 16 y especialmente Lc 17, 20s (cf., a propósito, Kümmel, 96ss; Käsemann, 185s; Perrin, 64ss).

Con los enunciados futuristas acerca de la (pronta) llegada del reino de Dios se afirma que Dios no es todavía «todo en todo»; en las afirmaciones en presente se acentúa que el reino de Dios está presente ya desde ahora: se ha roto la frontera entre el presente y el futuro; Jesús proclama que su tiempo es parte integrada del tiempo de la salvación; que es «el comienzo plenamente válido del futuro total» (Becker, 82). Su escatología ha de describirse objetivamente como «escatología que se está realizando».

Perrin ha señalado que Jesús, a diferencia de la terminología judía y de la terminología cristiana primitiva, «usa habitualmente el verbo 'venir' para referirse al reino de Dios» y evita el empleo de otros verbos (52ss). La voz media de *venir* es apropiada, en correspondencia con la dialéctica del presente y del futuro, para expresar la «mutua relación» entre el hacer y el dejar hacer, entre la actividad y la pasividad en la llegada del reino de Dios.

En una serie de «sentencias egóticas» (o sentencias del «Yo»; Bultmann, 161ss), Jesús habla en síntesis acerca de la finalidad de su venida: Lc 12, 49: «Yo he venido (ἦλθον) para echar fuego sobre la tierra»; cf. Mt 5, 17; 10, 34; Mc 2, 17 par. Mt 9, 13 / Lc 5, 32. Compárese también Mc 1, 38 par. Lc 4, 43; la frase de Marcos εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον es recogida por Lucas con el siguiente tenor: ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην (otras sentencias de ἀπεστάλην las ofrecen Mt 10, 40; 15, 24; Lc 10, 16; Mc 9, 37; → ἀποστέλλω). Intimamente asociadas con las palabras de ἦλθον se hallan algunos *logia* que (trasladados de la primera a la tercera persona del singular) caracterizan la misión de Jesús mediante el uso del titular ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: Mc 10, 45 par. Mt 20, 28; Lc 19, 10 (cf. las v.l. de Mt 18, 11 y Lc 9, 56a); 7, 33s par. Mt 11, 18s.

La investigación crítica considera en buena medida como formaciones de la comunidad las frases que comienzan con *yo he venido / yo no he venido*. Y lo hace así, «porque con esta terminología (tales frases) parecen contemplar retrospectivamente como un conjunto la manifestación histórica de Jesús» (Bultmann, 167); «a través de la voz de un profeta, es la voz del Señor elevado a la gloria la que ellas nos hacen escuchar» (Käsemann, 206). Semejante apreciación (global) difícilmente estará en lo cierto; es indudable que no todas las frases de ἦλθον son auténticas en su versión actual; la tradición cristiana primitiva, como hizo en general, las trasformó y las plasmó también en este caso (entre otras cosas, recogiendo la cristología del Hijo del hombre) y formó variantes, pero con toda seguridad dispuso para ello de palabras de Jesús como «material de partida»: así sucede, sin la menor sospecha, con Lc 7, 33s par. (sin el título del Hijo del hombre). Y lo mismo se diga de Lc 12, 49; 12, 51 par.; Mc 2, 17 y (en su núcleo) con Mc 10, 45, una caracterización de la «obra de Jesús», que resulta singularísima en el entorno histórico-religioso y que no puede deducirse de la teología pos-pascual (Patsch, 170ss). Por tanto, las frases de ἦλθον, como lo hace de otra manera Mc 2, 27; 7, 15 o también el «Amén, pero yo os digo» de las antítesis, que revelan la conciencia de Jesús acerca de su misión, nos hacen ver la comprensión que Jesús tiene de sí mismo: El ha venido como Salvador de los pecadores, como «rescate por los que son muchos».

La pregunta del Bautista: «¿Eres tú el que ha de venir (σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος) o tenemos que esperar a otro?», recibe una respuesta positiva, haciéndose referencia a las promesas proféticas que se cumplen en la actividad de Jesús (cf. Is 29, 18s; 35, 5s; 61, 1); Jesús es el que viene en cumplimiento de las promesas; la comunidad le confiesa como el que ha venido; la conciencia que Jesús tiene de sí mismo da expresión aquí, análogamente a como lo hacen las frases de ἦλθον, al macarismo (auténtico con toda seguridad): «Y dichoso el que no encuentre en mí motivo de tropiezo», Lc 7, 18-23 par. Mt 11, 2-6.

De la venida de los hombres a Jesús se habla en diferentes maneras, pero siempre mediante el empleo de ἔρχομαι. Se puede decir en términos generales, y de manera no específica, que la multitud, los fariseos y escribas y otros *vienen* a Jesús (por ejemplo, en Mc 2, 13; 3, 8; 7, 1, y *passim*); pero tal venida tiene una dimensión distinta, cuando la gente experimenta la fuerza sanadora de Jesús (cf. Mc 5, 33; Mt 8, 2; 9, 18; 15, 25), o cuando se conoce cuál es la significación de Jesús: los magos del Oriente *han venido* para adorar al Rey de los judíos, que acaba de nacer (Mt 2, 2). También los discípulos *han venido* a Jesús; han renunciado a su patria, a su familia y a sus bienes y –haciéndose «caminantes»– lo mismo que Jesús (cf. Theißen, 14ss)– se han decidido a seguirle; cf. Mc 1, 18.20; 8, 34 par. (ἔρχεσθαι ὀπίσω μου es aquí sinónimo de ἀκολουθέω); 10, 28s; Lc 6, 47.

b) En el evangelio y en las Cartas de Juan, ἔρχομαι se ha convertido señaladamente en

portador de enunciados cristológicos. En Jn 5, 43; 7, 28; 8, 14.42; 9, 39; 10, 10; 12, 47; 13, 3; 16, 28; 18, 37 el Cristo joánico habla de que él ha venido de Dios; por ser el Enviado de Dios, él es el Mesías; él no viene en su propio nombre, sino en el nombre del Padre; su venida significa vida y luz para el mundo que, sin él, se halla en tinieblas y está muerto; él ha venido a salvar al cosmos; lo hace dando testimonio de la verdad. Con ἔρχομαι se hace referencia también a la segunda venida del Cristo joánico (14, 3; 21, 22s); sobre el tiempo que media entre su primera y su segunda venida se extiende como un puente la venida (15, 26; 16, 7) y la presencia (14, 16. 26; cf. 1 Jn 2, 1) del Paráclito. En contradicción con la cristología docética se halla aquella confesión de fe de que «Jesucristo *vino* en carne» (...ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς: 1 Jn 4, 2; 2 Jn 7).

Merece especial atención la referencia específicamente joánica a la llegada de la hora. Esta referencia se hace, por un lado, para aludir al tiempo de la salvación que se inicia en Jesús (Jn 4, 21.23; 5, 25: ... ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν), y también, por otro lado, para aludir al tiempo de la pasión y muerte de Jesús, que en la teología joánica se considera como la hora de su glorificación: 7, 30 y 8, 20 afirman que su hora (de Jesús) no ha llegado todavía, mientras que Jesús en 12, 23; 17, 1 y 13, 1 dice o sabe que «*ha llegado* la hora en que el Hijo del hombre ha de ser glorificado».

T. Schramm

ἐρῶ *erō* diré

Futuro de → λέγω, → εἶπον (cf. Blaß-Debrunner § 101, 48).

ἐρωτάω *erōtaō* preguntar, pedir

1. Aparición en el NT y ámbitos de aplicación – 2. El significado *preguntar* – 3. El significado *pedir*.

Bibl.: H. N. Bream, *«No Need to Be Asked Questions»: A Study of John 16:30*, en *FS R. T. Stamm*, Leipzig 1969, 49-74; H. Greeven, ἐρωτάω, en ThWNT II, 682-684. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1086s.

1. En la LXX el verbo, lo mismo que su compuesto → ἐπερωτάω tiene aún el significado de *preguntar*, mientras que la idea de «pedir» se expresa por medio de αἰτέω. La presencia de ambos significados en un solo verbo del NT se explica como resultado del uso profano helenístico (Deißmann, *Licht*, 134 y 147s) y por influencia del sentido ambiguo del verbo hebreo *š'l* («preguntar, pedir») y del verbo latino, también ambiguo, *rogare*. De los 63 testimonios que hay de este verbo en el NT, 27 (sin Jn 8, 7) corresponden a *preguntar*, mientras que la expresión se emplea 36 veces con el sentido de *pedir*.

2. El significado de *preguntar* se limita a los evangelios, pero quizás no proceda nunca de la fuente Q. Marcos lo ofrece 2 veces (en 4, 10 para una pregunta directa, y en 8, 5, para una pregunta indirecta), junto con el término más frecuente → ἐπερωτάω. Mateo redujo 3 veces este verbo compuesto, que él había hallado en la fuente de Marcos (16, 13; 19, 17; 21, 24), y le dio la misma connotación hostil que tiene el verbo compuesto. En Lucas (6 testimonios en el evangelio y 1 en Hech 1, 6) es cuatro veces reducción del compuesto de Mc (9, 45; 20, 3; 22, 68; 23, 3), y en 19, 31 aparece –para dar mayor precisión– como hipónimo del marquino suprénimo. Unicamente en el Ev de Jn es término de uso frecuente (aparece 15 veces). El empleo corresponde al del verbo compuesto. Se marcan especiales acentos en dos pasajes:

En *Lc 14, 32* se usa redaccionalmente la versión que da la LXX de la corriente fórmula hebrea de saludo: «preguntar por la salud de alguien» (G. Gerlemann, DTMAT II, 1059). Por tanto, el verbo simple con mero acusativo no tiene aquí el sentido de «pedir» (en contra de Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Greeven), sino que el sintagma total expresa pragmáticamente el acto de «sumisión» (E. Klostermann, *Lukasevangelium*² [HNT], *sub loco*): el saludo como tal representa un acto ritualizado de atenuación de la agresión.

Jn 16, 23 es un pasaje importante cristológicamente. Durante el tiempo de la presencia

post-pascual de Jesús como el Paráclito (16, 13), no es ya necesario *preguntar* a Jesús. Así lo confirman anticipadamente los discípulos en 16, 30 (Bream): todos (no sólo los discípulos) están liberados de la compulsión de la duda que hace que se *interrogue* a Jesús a manera de oráculo por medio de falsos profetas (cf. Herm [m] 11, 2-5: R. E. Brown, *El evangelio según Juan, sub loco*).

3. El significado de *pedir* es el preferido por Lucas (9 veces en el evangelio y 6 veces en Hechos) y por Juan (12 veces en el evangelio y también en 1 Jn 5, 16; 2 Jn 5), mientras que el único pasaje marquino 7, 26 se halla también recogido por Mt 15, 23 pero desplazado de lugar. En Flp 4, 3; 1 Tes 4, 1; 5, 12; 2 Tes 2, 1, las exhortaciones epistolares se introducen de manera explícitamente performativa (primera persona del presente de indicativo: «con estas palabras», cf. también Lc 14, 18s; 16, 27; 2 Jn 5) (en paralelo con el sinónimo → παρακαλέω en Flp 4, 2; 1 Tes 4, 1; Lc 7, 3s; 8, 37 a diferencia de Mc 5, 17, mientras que éste fue recogido en 8, 31 y sustituido luego en 8, 38 por otro sinónimo → δέομαι); en Jn 16, 26 y 1 Jn 5, 16 el sinónimo es → αἰτέω.

Con este significado, el término se usa como una cincunlocución para requerir amistosamente que se haga algo, casi siempre con un lenguaje indirecto. En Lucas esto se hace normalmente por medio del infinitivo (Lc 5, 3; 8, 37; Hech 3, 3; 10, 48; 16, 39; 18, 20; 23, 18; cf. también Jn 4, 40; 1 Tes 5, 12; 2 Tes 2, 1) o de ὅπως (Lc 7, 3; 11, 37; Hech 23, 20), en Juan casi siempre con ἵνα (4, 47; 17, 15. 20; 19, 31.38; 2 Jn 5; cf. también Mc 7, 26; Lc 7, 36; 16, 27; 1 Tes 4, 1). Se halla también, aunque más raras veces, en discurso directo un imperativo inmediato (Mt 15, 23; Lc 14, 18s; Flp 4, 3; Jn 4, 31; o la petición cortés en Jn 12, 21).

En Juan el verbo se usa para la oración de Jesús: el Jesús terreno habla anticipadamente de su oración en favor de aquellos que le pertenecen (14, 16), y luego la oración misma queda grabada (17, 9 [bis].15.20). Pero, después de pascua, tal *intercesión* de Jesús no es considerada ya necesaria (16, 26). También en 1 Jn 5, 16 el verbo se usa para designar la oración de súplica de la comunidad.

W. Schenk

ἐσθής, ῆτος, ἡ *esthēs* ropa, vestido*

En Lc 23, 11 dícese del espléndido *vestido* blanco que Herodes (Antipas) puso a Jesús (cf. ThWNT IV, 18), seguramente para burlarse de él ridiculizándolo como «rey mesiánico» (cf. también W. Grundmann, *Lukasevangelium* [ThHK], *sub loco*; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* [ÖTK], *sub loco*); cf. también Hech 12, 21: ἐσθὴς βασιλική, dícese del «*ornato* regio» de Herodes Agripa I; en Sant 2, 2.3 se habla de ἐσθὴς λαμπρά, de la «*ropa* lujosa» del rico, en contraste con los «*andrajos*» (ἐσθὴς ῥυπαρά) del pobre (v. 2b); en Lc 24, 4 (ἐσθὴς ἀστράπτουσα, «*vestidura* resplandeciente») y en Hech 1, 10 (ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς, «en *vestiduras* blancas»), se indica por medio de esta expresión que aquellos dos varones procedían del cielo; sobre la terminación de dativo -ήσεσιν (Hech 1, 10; Lc 24, 4 C Koiné Θ) en vez de -ῆσιν, cf. Blaß-Debrunner § 47, 4.

ἐσθίω, ἔσθω *esthiō*, *esthō* comer*
(Aoristo segundo: ἔφαγον *ephagon*)

1. Aparición en el NT – 2. Peculiaridad gramatical – 3. Contenidos semánticos – 4. Campo referencial.

Bibl.: J. Behm, ἐσθίω, en ThWNT II, 686-693; G. Braumann, en DTNT II, 257-259; G. Gerleman, *'kl Comer*, en DTMAT I, 222-227; M. Ottosson, *'ākal*, en DTAT I, 249-256; R. Smend, *Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des AT*, en *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS für W. Zimmerli*, Göttingen 1977, 446-459. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1087.

1. El verbo ἐσθίω aparece 158 veces en el NT, y se concentra en los siguientes escritos (indicándose el número de testimonios): Mateo (24), Marcos (27), Lucas (33), Juan (15), Hechos (7); Romanos (13, todos ellos en el

capítulo 14), 1 Corintios (27, principalmente en los capítulos 8-11) y Apocalipsis (6). El verbo aparece también en 2 Tes 3, 8.10.12; Heb 10, 27; 13, 10; Sant 5, 3.

a) ἐσθίω se usa a menudo en paralelo con πίνω: Mt 6, 25.31; 11, 18.19; 24, 49; 26, 26; Mc 2, 16; Lc 5, 30.33; 7, 33.34; 10, 7; 12, 19. 29.45; 13, 26; 17, 8.27.28; 22, 30; Jn 6, 53; Hech 9, 9; 23, 12.21; 1 Cor 9, 4; 10, 7.31; 11, 22.26.27.28.29; 15, 32; Rom 14, 21; cf., a propósito, 446-459. Algunas veces ἐσθίω se usa con la pasiva de χορτάζω (saciarse): Mc 6, 42 par.; 8, 8; Mt 15, 37; Jn 6, 26.

b) Frecuentes objetos de la acción verbal son ἄρτος (Mc 3, 20; 7, 5; Mt 15, 2; Lc 7, 33; 14, 1.15; Jn 6, 23; 1 Cor 11, 26s; 2 Tes 3, 8. 12) y su plural (Mc 2, 26 par.; 6, 44; 7, 2; enlazado con la preposición ἐκ, Jn 6, 26.50.51; 1 Cor 11, 28). Otros objetos son τὸ πάσχα (Mc 14, 12 par.; 14, 14 par.; Lc 22, 15.16; Jn 18, 28), σάρξ (Jn 6, 52s) y su plural (Sant 5, 3; Ap 17, 16; 19, 18). Aparecen, además, como objeto de la acción verbal: καρπός (Mc 11, 14; 1 Cor 9, 7), κρέας (1 Cor 8, 13; Rom 14, 21) y τὸ μάννα (Jn 6, 31.49).
ἐσθίω se asocia con las preposiciones ἐκ, παρά y μετά. μετά designa el aspecto de comensalidad, por ejemplo, refiriéndose a los discípulos (comer «con mis discípulos», Mc 14, 14; Lc 22, 11), al traidor («uno que está comiendo conmigo», Mc 14, 18), a la invitación hecha por un fariseo («le pedía que comiera con él», Lc 7, 36).

c) En el NT los sujetos de ἐσθίειν (φαγεῖν) son principalmente personas; tan sólo algunas veces se predica ἐσθίειν de animales (Mc 7, 28 par. Mt 15, 27; Lc 15, 16; Ap 17, 16; 19, 18). El verbo puede hallarse también en conexión con elementos destructores (Sant 5, 3, la herrumbre; Heb 10, 27, el fuego).

2. En consonancia con el uso de los tiempos en griego, el presente de ἐσθίω sirve principalmente para describir una acción continuada, lineal; en cambio, el aoristo ἔφαγον (aoristo segundo) se usa para describir acciones puntuales o instantáneas (Blaß-Debrunner § 318). A partir del aoristo se construye también el futuro (Blaß-Debrunner § 74, 2). Sin embargo, en el NT los dos verbos (defectivos) se usan algunas veces como equivalentes (cf. Rom 14, 2). La forma ἔσθω sirve a veces para la formación del participio (ἔσθων en variantes textuales de Mc 1, 6; Lc 7, 33.34; 10, 7), y se halla también detrás de ἔσθητε en Lc 22, 30 (cf. Núm 15, 19; cf., a propósito, Blaß-Debrunner § 101 nota 23).

3. ἐσθίω designa la actividad básica humana de tomar alimentos y significa *comer, alimentarse*. Además de estos significados sencillos, el verbo –con arreglo a su aspecto de comensalidad– puede traducirse por *celebrar una comida, sentarse a la mesa con*. En las acusaciones de los fariseos, el verbo adquiere una connotación negativa, como la de *ir de comilona*. En Juan hay que tener en cuenta el sentido metafórico. El significado de *pastar, devorar, consumir* aparece cuando se trata de animales y de los elementos destructivos como la herrumbre y el fuego (→ 1.c).

4. En los evangelios, ἐσθίειν se predica de Juan el Bautista para referirse a la sencillez de su alimentación (Mc 1, 6). Su vida ascética es contrastada con la manera de vivir de Jesús (Mt 11, 8 par. Lc 7, 33s), criticándose el hecho de que Jesús se siente a la mesa con «publicanos y pecadores» (en Mc 2, 16; Mt 9, 11; Lc 5, 30 incluye a los discípulos en la acusación; cf. Lc 15, 2). Por su parte, a los discípulos de Jesús se los compara con los discípulos del Bautista, que ayunan (Lc 5, 33; vemos que Mc 2, 18 y Mt 9, 14 formulan como par de conceptos opuestos: ayunar - no ayunar), y los fariseos y los escriban censuran a los discípulos por no atenerse, en las comidas, a la tradición judía (Mc 7, 5; Mt 15, 2).
En dos sentencias paralelas del discurso lucano de misión (Lc 10, 7.8), el hecho de *comer* lo que haya y lo que se ofrezca es considerado como compensación y retribución por la actividad desarrollada por los enviados (cf. 1 Cor 9, 4.13; 2 Tes 3, 8). - Al carecer de su-

jetos concretos, la mejor manera de traducir el imperfecto ἤσθιον en Lc 17, 27.28 es: *se comía*. El verbo aparece junto con otros verbos que pertenecen al ámbito «mundano» y que expresan la despreocupación en que vivía por aquel entonces el linaje de los hombres.
El verbo aparece también en los relatos sinópticos de la Ultima Cena, en la referencia que se hace al traidor, «*el que come* conmigo» (Mc 14, 18), y sirve de introducción al acontecimiento mismo de la Ultima Cena (participial en 14, 22 par. Mt 26, 26) y como perspectiva escatológica del «*comer* y beber a mi mesa en mi Reino», en relación con el banquete eucarístico (Lc 22, 30). En Mc 7, 28 par. Mt 15, 27 se predica ἐσθίω de los perritos, que metafóricamente representan a los pueblos gentiles, que desean participar igualmente en la salvación mesiánica; en Lc 15, 16, el verbo se predica de los cerdos, en la parábola del hijo pródigo.

En el «Corpus paulinum» el verbo ἐσθίω aparece en relación con la pregunta de si es lícito comer la carne sacrificada a los ídolos (1 Cor 8, 7.10; 10, 18.25.27.28.31). El verbo se usa también en la argumentación acerca de si el proclamador del evangelio y dispensador de bienes espirituales puede exigir como contraprestación dones materiales; sin embargo, Pablo renunció a ellos (1 Cor 9, 13; cf. 9, 4; Lc 10, 5-8; 2 Tes 3, 8). Aparte de eso, ἐσθίω aparece también en la disputa acerca de la práctica seguida en la celebración eucarística (1 Cor 11, 26.27.28.29). - Al igual que la comunidad corintia, vemos que la comunidad de Roma se ve metida también en una controversia acerca del *comer*. Claro que la disputa se refiere en este caso a la alternativa «comer carne - comer comida vegetariana» (Rom 14, 2.3.6.20).
La exhortación de 2 Tes 3, 10.12 va dirigida evidentemente a aquellos que, movidos por la expectación escatológica, se despreocupan de la realidad cotidiana, a la cual pertenece también el trabajo. - En sentido metafórico se asocia ἐσθίω con el fuego que ha de *devorar / consumir* a los pecadores (Heb 10, 27).

En el NT, el aoristo ἔφαγον, como expresión de una acción puntual o instantánea, aparece con mayor frecuencia que ἐσθίω. En las sentencias de apertura y conclusión de Mt 6, 25 par. Lc 12, 22 y Mt 6, 31 par. Lc 12, 29 (*Q*), Jesús critica la preocupación angustiada por el alimento.
Para defenderse contra las acusaciones de los fariseos, Jesús aduce el ejemplo de David, quien con sus seguidores entró en el templo y *comió* de los panes de la proposición (*Marcos* 2, 26 par.). A menudo, la actividad de proclamar no deja a Jesús y a sus discípulos ni siquiera tiempo para comer (3, 20; 6, 31). Por el contrario, la preocupación por los oyentes, que llevan ya mucho tiempo escuchándole, conduce a Jesús a preguntar qué es lo que esas personas van a *comer* (6, 36; 8, 1). En los milagros de la multiplicación de los panes, Jesús –al dar pan y pescado– se muestra como el dador de la vida (6, 37 par.; 6, 42 par.; 6, 44 [φαγόντες] par. Mt 14, 21 [ἐσθίοντες]; Mc 8, 1.2 par. Mt 15, 32; Mc 8, 8 par. Mt 15, 37; cf. Jn 6, 5.23). Jesús se muestra también como dador en la curación de la hija del presidente de la sinagoga (Mc 5, 35-43). Después de la curación de la enferma y como señal de su regreso a la vida humana normal, Jesús ordena que den de *comer* a la niña (v. 43). φαγεῖν τὸ πάσχα (Mc 14, 12 par.; 14, 14 par.; Lc 22, 15.16; Jn 18, 28) se refiere primariamente al hecho de comer el cordero (cf. 2 Esd 6, 20.21).
Además de las veces en que lo usa en común con Marcos, vemos que *Mateo* emplea también ἔφαγον en otros pasajes. En la cuestión acerca de la pureza y la impureza, Mateo –al ofrecer una descripción más precisa de las prescripciones judías sobre la pureza (Mt 15, 2)– ofrece una afirmación esclarecedora que hace ver inconfundiblemente que «*el comer* sin haberse lavado las manos no hace impuro al hombre» (15, 20). El criterio decisivo para el juicio final es la conducta observada en la tierra, concretamente, la disposición para dar de *comer* a los hambrientos (25, 35.42). En el relato de la Ultima Cena ofrecido por Mateo, el imperativo φάγετε se halla sin paralelo, y

sirve probablemente de refuerzo de la palabra imperativa λάβετε (26, 26).

Lucas 4, 2 (en contraste con el simple enunciado de que Jesús ayunaba, que se hace en el relato de la tentación de Mt) acentúa con una doble negación la absoluta abstinencia observada por Jesús: «Y no *comió* absolutamente nada». Con frecuencia Lucas emplea el término para referirse a comidas: en los banquetes en los que Jesús participa como invitado (7, 36; 14, 1.15), en el banquete de alegría que se celebra por el regreso del hijo pródigo (15, 23). Así que el hecho de comer puede crear comunión. Por otro lado, el simple hecho de comer puede ser señal de estupidez, como en la parábola del agricultor necio (12, 19), y de irreflexión (13, 26; cf. 17, 27). El criado inútil sirve a su amo la comida y la bebida, y sólo después puede servirse él a sí mismo de comer y beber (17, 8). El hecho de que Jesús, después de su resurrección, comiera ante los ojos de sus discípulos atestigua la realidad del Resucitado y la unidad existente entre la existencia de Jesús antes de su muerte y después de su muerte (24, 43).

En *Juan* el mismo término se usa en diversos planos de comprensión. El uso figurado (4, 32; 6, 50.51) corresponde al uso literal (4, 31.33; 6, 26.31.49.52.58). Claro que, dentro del discurso eucarístico, la actividad de comer se hace comprensible únicamente como un suceso de carácter sacramental-real (6, 52. 53), hasta tal punto que el verbo ἔφαγον es sustituido por el equivalente –más vigoroso todavía– τρώγω (comer a mordiscos, masticar; 6, 54.56.57.58).

En *Hechos* ἔφαγον aparece en tres contextos. El verbo se halla al final –como remate– de la primera parte del relato de la vocación de Pablo. Interpreta como tiempo de abstinencia la situación que media entre la conversión y la recepción del encargo de evangelizar (9, 9). En la revelación de lo que en sentido judío es puro e impuro, Pedro recibe el mandato de matar y *comer* de ello (10, 13). Este rehúsa, basándose en las categorías –válidas aún para él– que determinan cuáles son los alimentos que deben y no deben tomarse (10, 14; 11, 7). Finalmente, se encuentra dos veces la frase «no *comer*, no beber» como voto hecho por los enemigos de Pablo: un voto que ellos han de seguir observando hasta que hayan dado muerte al apóstol (23, 12.21).

Pablo utiliza ἔφαγον junto a la forma de presente ἐσθίω en la respuesta que da a la consulta sobre si es lícito o no es lícito comer carne sacrificada a los ídolos (1 Cor 8, 8.13). En 9, 1s Pablo se defiende contra las acusaciones formuladas contra su ministerio apostólico (cf. 9, 1s) y que niegan que él tenga autoridad para aceptar alimento y bebida por su predicación apostólica. Sin embargo, él ha renunciado de antemano a ese derecho (cf. 9, 12b), como se indica igualmente en 2 Tes 3, 8s. En un fragmento del AT utilizado como parenesis (1 Cor 10, 1-5), Pablo atribuye ya al pueblo que peregrinaba por el desierto un *alimento* análogo a la eucaristía (v. 3). No obstante, advierte seriamente a la comunidad cristiana –utilizando nuevamente un modelo del AT– que no haga que surja un funesto abismo entre la posesión de los sacramentos y la vida (v. 7). Las actividades del comer, beber y danzar, enunciadas en las citas de la Escritura, no se contemplan sencillamente como actos puramente de este mundo, sino que –desde el trasfondo del AT– deben entenderse como actos de culto idolátrico (cf. Ex 32, 6). Lo de «*comer* la Cena del Señor» (1 Cor 11, 20) se asemeja estructuralmente a la expresión «*comer* la Pascua» (cf. Did 9, 5; Heb 13, 10). Se piensa aquí en la comida total, a saber, en la comida para saciarse, la cual en la comunidad de Corinto condujo precisamente al desprecio del hermano (1 Cor 11, 21), y se piensa también en la eucaristía misma. Con una exhortación fraterna termina en 11, 33 el tratado sobre los abusos: lo de «reunirse para *comer*» designa otra vez seguramente, como la expresión que hay al principio «*comer* la Cena del Señor» (v. 20), la totalidad de la celebración. La invitación «¡*comamos* y bebamos!» (15, 32) es para Pablo la consecuencia ineludible y necesaria que debe sacar una persona que no cuenta con la resurrección de los muertos y para quien la muerte inminente es el final definitivo.

En Rom 14, 2 Pablo utiliza sucesivamente φαγεῖν y ἐσθίειν. Esto nos permite deducir que los dos verbos son, de alguna manera, intercambiables. En el contexto de la disputa entre «fuertes» y «débiles» acerca del hecho de comer carne, el apóstol formula dos exigencias. La primera es que las propias acciones deben tener consideración con el hermano, es decir que, si éste se escandaliza, no hay que *comer* carne (14, 21). En segundo lugar, hay que escuchar a la propia conciencia, que deja oír su voz en forma de διακρίνειν, es decir, en forma de objeciones y dudas (14, 23).

Hebreos 13, 10 alude a la eucaristía (cf. 1 Cor 11, 20), en la que no pueden participar los que se aferran a las ordenanzas del AT.

En *Santiago* 5, 3 se emplea la imagen del fuego *consumidor* o *devorador* como advertencia contra los ricos.

En el *Apocalipsis* ἔφαγον, con excepción de dos pasajes, se usa siempre en sentido metafórico. «*Comer* del árbol de la vida» (2, 7) es la promesa escatológica (expresada en sentido figurado) de la vida eterna, una promesa que se enuncia sobre el trasfondo del árbol de la vida que había en el paraíso (cf. Gén 3, 22). La idea de «*devorar* el pequeño libro» (10, 10) imita la escena del relato de vocación en Ez 2, 8 – 3, 3 y significa también aquí el encargo de anunciar la salvación y la perdición. Lo mismo que en Sant 5, 3, ἔφαγον se entiende aquí en el sentido de *comer a mordiscos, devorar*, como acto judicial y punitivo, acto que en 17, 16 es ejecutado por la bestia en la ramera (Babilonia – Roma), y en 19, 18 por las aves de rapiña en los poderes hostiles, es decir, en los poderes del anticristo. El trasfondo veterotestamentario de la primera imagen es Ez 23, 25ss (καταφαγεῖν); Dan 7, 7 (ἐσθίειν). Y el de la segunda imagen es Ez 39, 17-20 (φαγεῖν). La expresión «*comer* carne sacrificada a los ídolos» (2, 14.20) hace referencia a casos concretos que se han dado en la comunidad. El texto sugiere que hay que pensar en herejes libertinos que han seducido a la comunidad (2, 15, nicolaítas; 2, 20, falsos profetas).

H.-J. van der Minde

Ἑσλί *Hesli* Eslí*

Nombre de un antepasado de José en la genealogía de Jesús: Lc 3, 25.

ἔσοπτρον, ου, τό *esoptron* espejo*

En Sant 1, 23 en sentido propio: κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον... ἐν ἐσόπτρῳ. Aquí se acentúa el carácter efímero de la imagen que se refleja en el espejo (v. 24). En 1 Cor 13, 12 en sentido figurado: «ahora vemos (a Dios) a través de un *espejo* en manifestación enigmática» (porque no es posible todavía la contemplación inmediata); cf. ThWNT I, 177-179; Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* (bibl.); H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), *sub loco*; Spicq, *Notes* I, 292-295; L. T. Johnson, *The Mirror of Remembrance (James 1:22-25)*: CBQ 50 (1988) 632-645.

ἑσπέρα, ας, ἡ *hespera* tarde (referido al anochecer)*

Lc 24, 29: πρὸς ἑσπέραν ἐστίν, «se hace *tarde*»; también en Hech 4, 3; 28, 23: ἀπὸ πρωῒ ἕως ἑσπέρας.

ἑσπερινός, 3 *hesperinos* vespertino

Dícese de la primera vela de la noche, a saber, la vespertina (Lc 12, 38 D λ it).

Ἑσρώμ *Hesrōm* Esrón*

Nombre de uno de los antepasados que figuran en las genealogías de Jesús: Mt 1, 3; Lc 3, 33 (cf. 1 Crón 2, 5 [v.l.].9; Rut 4, 18s Ἑσρών, v.l. v. 18 Ἑσρώμ).

ἑσσόομαι *hessoomai* ser más débil, ser inferior*

2 Cor 12, 13: ὃ ἡσσώθητε... (v.l. ἡττήθητε), «¿en qué *fuisteis tratados como infe-*

riores (en relación con las demás comunidades)...?».

ἔσχατος, 3 *eschatos* último, postrero

1. Aparición del término en el NT – 2. Significados coloquiales – 3. De la recompensa de los discípulos – 4. Disputa entre los discípulos por los puestos preferentes – 5. Variantes de sentido escatológico en Pablo – 6. Como tecnicismo escatológico en los escritos pospaulinos – 7. El «último día» en Juan – 8. La autopresentación del revelador en el Apocalipsis.

Bibl.: J. Baumgarten, *Paulus und die Apokaliptik* (WMANT 44), Neukirchen-Vluyn 1975, 99-110; E. E. Ellis, *«Das Ende der Erde» (Apg 1, 8)*, en *FS Schneider*, 277-278; E. Gräßer, *Hebr 1, 1-4* (EKK V 3), Neukirchen-Vluyn 1971, 55-91; G. Kittel, ἔσχατος, en ThWNT II, 694ss; H.-G. Link, *Meta, fin*, en DTNT III, 76-79; U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (BEvTh 49), München 1968, 332-358; W. C. van Unnik, *Der Ausdruck* ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς *(Apg 1, 8) und sein altestamentlicher Hintergrund*, en Id., *Sparsa collecta* I, Leiden 1973, 386-401. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1087.

1. El adjetivo se halla atestiguado 52 veces en el NT: 10 veces en Mateo, 5 en Marcos, 6 en Lucas, 7 en Juan, 3 en Hechos, 5 en Pablo (únicamente en 1 Corintios); por lo demás, el término aparece también en 2 Tim 3, 1; Heb 1, 2; Sant 5, 3; 1 Pe 1, 5.20; 2 Pe 2, 20; 3, 3; 1 Jn 2, 18 (dos veces); Jds 18; seis veces en Apocalipsis; el adverbio, en cambio, aparece únicamente en Mc 5, 23.

2. En amplios sectores del NT ἔσχατος aparece en diversos contextos de carácter coloquial: el dueño de la viña envía *como postrero* (= en último lugar dentro de una serie) a su propio hijo para que vaya a entrevistarse con los arrendatarios (Mc 12, 6); pero éstos no sólo dan muerte a los criados sino también al heredero. Cuando los saduceos preguntan a Jesús acerca de la resurrección, le hablan de la muerte de los siete hermanos; «en último lugar (= la *última* de todos) murió también la mujer» (Mc 12, 22); Mateo y Lucas emplean aquí (y también en Mt 21, 37) el término ὕστερον en lugar de ἔσχατος. (ὕστερον, que es un término empleado con bastante frecuencia por Mateo, designa una sucesión temporal en el sentido de «luego, más tarde», en vez del final irrevocable expresado más bien por ἔσχατος). Este sentido de «último» aparece también cuando se hace referencia al *último* día (el séptimo o el octavo) como punto culminante de la Fiesta de los tabernáculos, que duraba siete días (Jn 7, 37). El pago del *último* céntimo (= del último resto) significa la extinción total de la deuda en el caso de un litigio, como elemento necesario de la reconciliación, antes de presentar una ofrenda en el altar (Mt 5, 26 par. Lc 12, 59).

Con bastante frecuencia τὰ ἔσχατα se emplea en comparaciones (siempre en plural, con excepción de Mt 27, 64): cuando regresan los espíritus inmundos, «aquel hombre se encuentra *después* (τὰ ἔσχατα) en una situación aún peor que la de antes» (Mt 12, 45 par. Lc 11, 26). A los ojos de los principales sacerdotes y de los fariseos, la resurrección de Jesús –en comparación con su vida– es el «último *engaño*», peor aún que el primero (Mt 27, 64). Asimismo, el volver a caer en una vida enredada en el mundo –después de haber sido liberado de él por el conocimiento de Jesucristo– se considera peor que el hecho de haber estado envuelto antes en las redes del mundo (2 Pe 2, 20). Antes de formular palabras de crítica, se elogia la tendencia ascendente de la comunidad de Tiatira: «tus *últimas* obras son más (más numerosas, mayores) que las primeras» (Ap 2, 19).

Al marcar el horizonte abarcado por el ministerio de dar testimonio, el libro de Hechos recoge literalmente la promesa hecha a Isaías (49, 6) y se la aplica a Pablo y Bernabé: «hasta *lo último* de la tierra» (13, 37; cf. 1, 8). Por el contrario, es único el empleo adverbial de ἐσχάτως en el sentido de «estar *en las últimas / a punto de morir*» (la hija de Jairo: Mc 5, 23).

3. El proverbio «los *últimos* serán los primeros, y los primeros serán los *últimos*» (o inversamente: Mc 10, 31 par. Mt 19, 30) es originalmente (con o sin artículo) un «*logion* aislado»; se refiere a la «inversión de las relaciones terrenas» (Bultmann, *Geschichte*, 191; Link, 1490: «¡qué pronto cambia en una sola noche la suerte del hombre!») y es empleado secundariamente en diversos contextos con diferentes perspectivas (Lc 13, 22ss: muchos – pocos; 14, 7ss: exaltación – humillación): las palabras de Jesús acerca de la recompensa (Mc 10, 28-31) prometen que se recibirá el ciento por uno en el tiempo presente –eso sí, en medio de persecuciones– y la vida eterna en el eón futuro. Para evitar una improcedente seguridad de la propia salvación, Jesús (¿o fue Marcos?) debió de insertar el *logion* como una seria advertencia final. Lucas, sorprendentemente, lo ha omitido (18, 28-30). Por el contrario, Mateo, en la versión ampliada que él nos presenta con la pregunta explícita de Pedro (τί ἄρα ἔσται ἡμῖν) y el *logion* de 19, 28, limita la recompensa a la vida eterna en el reino de los cielos. En él la promesa hecha a los que son muchos (19, 30) se refiere originalmente a los ricos, porque la sección 19, 28-30 está concebida originalmente como segunda adición a la perícopa del joven rico, pero por el contexto de los vv. 25 y 27ss se hace extensiva a todos los discípulos (cf. Bornkamm-Barth-Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen-Vluyn ²1975, 112 nota 2, y 224). El provebio adquiere, por tanto, una función escatológico-parenética.

Este *logion*-respuesta a la pregunta de Pedro sobre la recompensa, es añadido por Mateo a la explicación de la parábola acerca de los trabajadores en la viña (20, 1-15): la «ventaja» de los que trabajaron 12 horas queda suprimida ya en el orden de sucesión de los que reciben el jornal (20, 8: comenzando por los *últimos* hasta llegar a los primeros, algo que, según Jülicher II, 462, es «un recurso literario del narrador»), y luego especialmente en la cuantía del jornal recibido (todos reciben por igual: un denario), cosa que suscita la protesta de los «perjudicados»: «estos *últimos trabajaron (sólo)* una hora» (v. 12). Pero la envidia de los trabajadores choca con la generosidad del dueño de la viña: «Quiero darle a este *último* lo mismo que a ti» (v. 14). Como resumen, Mateo añade la sentencia de 19, 30 en consonancia con la inversión que se ha visto en la parábola. De esta manera, la parábola determina la interpretación del *logion*: no es la inversión de las circunstancias terrenas sino la bondad de Dios la que es determinante para el reino de los cielos. Y su bondad garantiza la recompensa sin diferencia alguna en el reino futuro.

4. El mencionado *logion* (→ 3) se halla recogido por Q y luego por Lucas en el marco de la pregunta (Lc 13, 22ss): ¿Quién se sentará a la mesa en el reino de Dios? Muchos querrán entrar en el reino de Dios, pero sólo unos pocos pasarán por la puerta estrecha. Los que crean que tienen seguro su puesto, tendrán que dejarlo libre: los que son *últimos* serán los primeros, y los que son primeros serán los *últimos* (13, 30).

Con la preocupación por lograr un puesto en el reino de Dios va paralela la disputa que se desata entre los discípulos por saber quién conseguirá los puestos preferentes (Mc 9, 33ss par. Mt 18, 1ss / Lc 9, 46ss): ¿Quién aventajará a quién en categoría? La respuesta de Jesús dice así: «El que quiera ser primero, será el *último* de todos», lo cual significa: «(será) servidor de todos» (Mc 9, 35). En Marcos y en Lucas falta la dimensión escatológica de la pregunta (aunque Lc 9, 48 tiene la adición: pequeño – grande), que en Mateo está insertada secundariamente y encuentra respuesta en la referencia a la conversión y a que hay que hacerse como los niños, claro que fundamentalmente en orden a la entrada en el reino de los cielos.

En una línea parecida se mueve la parábola acerca de los puestos para sentarse a la mesa, en Lc 14, 7ss: el que se sienta en un sitio que está reservado para una persona más distinguida, corre peligro de verse relegado al último lugar de la mesa (v. 9). Entonces lo mejor es ocupar el *último* lugar, de tal manera que el anfitrión –dado el caso– le haga a uno subir de puesto, y sea honrado así en presencia de todos, con arreglo a aquel proverbio: «Todo el que se enaltece será humillado, y el que se humilla será enaltecido» (Lc 14, 11; cf. Mc 9,

35; Mt 18, 4). Esta regla para sentarse a la mesa es «la señal para una 'advertencia escatológica', que mira al banquete celestial y llama a renunciar delante de Dios a la propia justicia y a la humilde estimación de sí mismo» (Jeremias, *Parábolas*, 234).

5. En Pablo ἔσχατος aparece dos veces como concepto escatológico: a) en el marco de su comprensión del apostolado y b) en el horizonte del «itinerario» escatológico:

a) En contraste con la comprensión que tenían de sí mismos los adversarios corintios, Pablo propugna la tesis de que Dios –como expresión de la humillación– ha destinado a los apóstoles al último lugar, como condenados a muerte, como espectáculo para el mundo, como necios, débiles y despreciados –por amor de Cristo– (1 Cor 4, 9s). Pablo se entiende a sí mismo como integrado en la serie de los apóstoles: pero, al mismo tiempo, con él queda cerrada la serie de los testigos de las apariciones de Pascua (15, 3-10). El recoge la confesión prepaulina de fe (probablemente hasta el v. 5) y traza la línea de los testigos de Pascua hasta llegar a él, incluyéndole: «Y *al último de todos*... se me apareció también a mí» (v. 8). Con ello se designa a sí mismo como el último irrevocablemente de una serie. Pero, al mismo tiempo, se descalifica a sí mismo (cf. 4, 13) como a alguien que propiamente no corresponde a la serie, y que –en todo caso– se halla desde luego al final de ella (v. 8: como un nacido a destiempo; v. 9: como el más insignificante de los apóstoles).

b) El «itinerario» escatológico de 1 Cor 15, 20-28 (para lo que sigue a continuación, consúltese Luz 332-358 y Baumgarten, 99-100 y la bibliografía mencionada en estas obras) conoce también la aniquilación de la muerte como «*último* enemigo» (v. 26). Puesto que la muerte llegó al mundo por un solo hombre (Adán), este poder está sujeto también a la aniquilación, antes de que Dios llegue a su señorío ilimitado: la muerte, como realidad personal, es la última en la serie de poderes hostiles. Como último enemigo, la muerte se halla también en relación antitética con Cristo, el primero en una sucesión. Así como el primero, por medio de su resurrección, quitó ya –de forma anticipadora– el poder a la muerte, así también –al final– a la muerte se le arrebatará definitivamente su poder. En consonancia con ello, Pablo, en la tipología Adán-Cristo (en 1 Cor 15, 44ss), puede designar también a Cristo como ὁ ἔσχατος Ἀδάμ (v. 45): Cristo no es el «segundo», sino el definitivamente *último* Adán. El hace patente la realidad de la resurrección de los muertos y el derecho de Dios a su soberanía ilimitada. Con el fin de imponer esta soberanía, la muerte es situada «dentro de la realidad que ha de ser destruida por Cristo, realidad a la que Pablo describe tradicionalmente en el v. 24 mediante el campo léxico ἀρχή, ἐξουσία y δύναμις» (Baumgarten, 104). Aquel que lleva a cabo la victoria sobre los poderes hostiles es Cristo. La aniquilación de la muerte es, por tanto, el último acto del reinado soberano de Cristo, antes de que él –al final– devuelva a Dios la soberanía que temporalmente se le había delegado (la construcción se aclara, si el v. 24b es una oración subordinada y su acción se considera anterior a la expresada en la primera parte de la frase; cf. Baumgarten, 102s), y entonces Dios reina de manera ilimitada (v. 28).

Refiriéndose a la «*última* trompeta» como la señal escatológica en 1 Cor 15, 52, que aparece en un breve *excursus* apocalíptico (sobre la trompeta de Dios cf. 1 Tes 4, 16; cf. Mt 24, 31; Did 16, 6; 4 Esd 6, 23), Pablo marca cuál ha de ser el momento de la trasformación escatológica de los cristianos que vivan aún cuando se produzca la parusía y la resurrección. Pablo no piensa aquí en la «última» en una serie (es decir, la última de las siete trompetas, como en Ap 8, 2; 11, 15; cf. Sib IV, 173), sino que se refiere a la trompeta del fin de los tiempos, aunque la tradición pre-paulina haya presupuesto quizás una serie. El acento recae aquí en la futuridad y carácter repentino de la trasformación escatológica.

6. En el sermón de Pedro en el día de Pentecostés (Hech 2, 17), la cita de Jl 3 experimenta una decisiva intensificación escatológica por el vocabulario de la apocalíptica israelítica tardía y cristiana primitiva: «Sucederá en los *últimos* días, dice Dios...». Aquí se emplea un tecnicismo escatológico para designar a los últimos tiempos (cf. 1 Tes 5, 1: χρόνοι y καιροί como conceptos duplicados y sinónimos), que sirve también en la introducción del catálogo escatológico de vicios, en 2 Tim 3, 1ss, para formular una indeterminada advertencia previa acerca de los días que son inminentes como «malos tiempos». Se trata del tiempo que precederá a la parusía, al reino y al juicio (cf. 2 Tim 4, 1.8.18): un tiempo de prueba para la fe. Santiago emplea el tecnicismo escatológico en el contexto de la parusía y del juicio, claro que en un sentido completamente desvaído, en el marco de una acusación contra los ricos: «Habéis acumulado tesoros en los *últimos* días» (5, 3).

La referencia al fin de los tiempos en el proemio de la Carta primera de Pedro tiene un sentido clarísimamente futurista y escatológico: el autor fortalece a las comunidades haciéndoles ver la herencia que se conserva en los cielos, porque por la fe son ellas guardadas para la salvación que se revela al fin de los tiempos (1, 5).

Jds 18, para advertir contra las seducciones de los falsos maestros, recurre a una «palabra apostólica» apócrifa: «Al fin del tiempo (ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου) habrá burladores...» El autor cree que esa predicción se ha cumplido en su tiempo; al hacer esa «cita» no tiene una intención escatológica, sino apologética. Esta advertencia contra los burladores aparece en un contexto definidamente escatológico en la Carta segunda de Pedro: el autor siente que él mismo y la comunidad están expuestos a burladores a quienes la demora de la parusía impulsa a hacer la pregunta de duda o de burla: «¿Dónde está la promesa de su parusía?» (3, 4). Pero precisamente la aparición de esos burladores la considera el autor como indicio del fin de los tiempos (3, 3). Se piensa en el tiempo que precederá a la trasformación, en el día del Señor (vv. 4b y 10.13), cuyo comienzo está garantizado por la aparición de los burladores, pero cuyo final es demorado por Dios mismo.

En Heb 1, 2; 1 Pe 1, 20 y 1 Jn 2, 18 (dos veces), ἔσχατος se usa en el marco de una concepción (futuro-)escatológica, pero con un sentido cristológico o de escatología de presente.

La perspectiva histórica del exordio de Hebreos –con arreglo al esquema fundamental de la correspondencia, la distinción y la superioridad (cf. Gräßer, 77)– establece un contraste entre la palabra de Dios dirigida a los padres por medio de los profetas y la palabra que Dios nos dirige en Jesucristo. Pero este hablar de Dios no es simplemente una etapa en una línea temporal, porque en Jesucristo ha comenzado el tiempo *último* («en estos *últimos* días», v. 2; más detalles sobre la recepción e interpretación de esta fórmula tradicional pueden verse en Gräßer, 77s): «el tiempo en que se concede una nueva e incomparable oportunidad» (Gräßer, 78). De esta manera el enunciado se aproxima objetivamente a lo que se dice en Gál 4, 4 («la plenitud del tiempo») y en 1 Pe 1, 20.

En 1 Pe 1, 20, en medio de un *excursus* cristológico (1, 18-21), el autor recurre a conceptos escatológicos. Así como Cristo fue escogido ya con anterioridad a la creación del mundo, así también él se manifestó por amor a vosotros «al *fin* de los tiempos» (v. 20: ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων). El tiempo del fin se halla, pues, clarísimamente determinado por la cruz y la resurrección de Cristo.

La Carta primera de Juan conoce el concepto de la «*última* hora» (2, 18: dos veces; cf. el llamamiento escatológico a despertar del sueño, con su forma apocalíptica, en Rom 13, 11). La última hora, para la tradición de la Carta primera de Juan, está marcada por la aparición del anticristo (cf. 2 Tes 2). Puesto que el presente está caracterizado por la aparición de «muchos anticristos», resulta evidente que es ahora la «*última* hora», antes de la llegada de la parusía. Por tanto, es importante que la comunidad permanezca en Cristo (1 Jn 2, 28).

7. El evangelio de Juan toma del AT un concepto escatológico, el tecnicismo fijo «en

el *último* día» (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), que está estrechamente vinculado con las tradiciones del «día de Yahvé» (más detalles pueden verse en Jenni, en DTMAT I, 975-1000; G. von Rad-G. Delling, ThWNT II, 945-956; Baumgarten, 64s). El evangelio de Juan (según R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[11] [KEK], *sub loco*: ¡la redacción eclesial de Juan!) lo utiliza de manera estereotipada (excepto en Jn 7, 37; → 2) en sentido futurístico-escatológico: al hablar metafóricamente del pan de vida (capítulo 6), el tecnicismo caracteriza el *instante de la resurrección* de aquellos que ven al Hijo y creen en él (v. 40). El que realiza para ellos la resurrección es Jesús mismo. El instante es futuro; pero no se reflexiona más detalladamente sobre él.

También en la conversación entre Marta y Jesús en torno a Lázaro, que ha muerto, el evangelio de Juan hace que la hermana, en medio de su duelo, dé testimonio de la fe tradicional en la resurrección: «El resucitará en la resurrección en el *último* día» (11, 24). A lo cual replica Jesús: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás» (11, 25s).

Jn 12, 48 recoge la idea veterotestamentaria de un *juicio en el último día*. Pero esta idea tradicional es interpretada específicamente por el autor: la palabra de Jesús califica escatológicamente ya desde ahora al creyente en virtud de la aceptación o del rechazo de la palabra. En ese aspecto se anticipa ya el juicio en la palabra de Jesús. Al encontrarse uno con el Revelador se encuentra con Dios mismo, y se efectúa el juicio, en el cual la voluntad de Dios domina como voluntad de salvación y de redención («vida eterna»).

8. El Revelador semejante a hijo de hombre (Ap 1, 13) se da a conocer a Juan: «¡No temas! Yo soy el Primero y el *Ultimo* y el que vive, y estuve muerto, pero he aquí que vivo por toda la eternidad, y tengo la llave de la muerte y de la región de los muertos» (1, 17s; cf. 2, 8). Esta presentación que el Revelador hace de sí mismo, recoge evidentemente la tradición de Isaías (pero, en lugar de ὁ ἔσχατος, Is 44, 6 LXX dice μετὰ ταῦτα, mientras que Is 48, 12 LXX dice εἰς τὸν αἰῶνα). Ahora bien, en contraste con las palabras de juicio de Isaías, no se habla aquí en primer plano del carácter singularísimo de Dios. No obstante, se ha recogido la antigua promesa y seguridad de salvación: «¡No temas!». En cuanto al contenido se trata de la más extensa presentación del Revelador como el Señor sobre el principio y el fin, la creación y la consumación, la vida y la muerte. Es ahora propio de él lo que era propio de Yahvé y lo que es propio de Dios mismo (compárese Ap 22, 13 con 1, 8): el poder sin límites. El es el que existía antes de todo el mundo y de todo el tiempo, y el que existirá por toda la eternidad. Por ser el «Primogénito de entre los muertos» (1, 5), él posee el poder sobre las llaves de la muerte: El abre para los que reciben la vida eterna y alcanzan la resurrección, y cierra para los que son reprobados. Semejante autoridad plena fue ratificada por la cruz y la resurrección (cf. 1, 18; 2, 8).

El punto culminante de la descripción que el Revelador hace de sí mismo es el anuncio de su pronta parusía para el juicio (22, 12s): «Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el *Ultimo*, el Principio y el Fin». Con él llega la redención, que es análoga a la creación. Claro que su poder se deriva de Aquel que dice: «Yo soy el Alfa y la Omega..., el que es, y que era, y que ha de venir, el Todopoderoso» (1, 8).

En el marco de la visión de las siete copas de ira, ἔσχατος aparece como la característica de las siete *últimas* plagas (15, 1; 21, 9). La historia de la ira de Dios –como parte de la escatología del Apocalipsis– se esboza aquí en analogía con el éxodo: en plena consonancia con la adaptación escatológica de las «plagas», se reduce aquí su número al número escatológico de siete. Las numéricamente *últimas* se convierten en las plagas escatológicamente relevantes, en vista de la consumación de la ira de Dios.

J. Baumgarten

ἐσχάτως *eschatōs* (adv.) finalmente*

Mc 5, 23: ἐσχάτως ἔχει, «mi hija está *en las últimas* (se halla a punto de morir)».

ἔσω *esō* (adv.) dentro, adentro, en el interior

ἔσωθεν *esōthen* (adv.) desde adentro; dentro

ἐσώτερος, 3 *esōteros* lo más íntimo.

1. Empleo en sentido local – 2. Asociación con otros adverbios de lugar – 3. En sentido sociológico – 4. En contextos éticos – 5. «Exterior – interior» – 6. ἔσω ἄνθρωπος.

Bibl.: J. Behm, ἔσω, en ThWNT II, 696s; Blaß-Debrunner § 103, nota 4; 104, 2; 184; Mayser, *Grammatik* I/3, 122; II/2, 528.

1. a) En sentido local ἔσω corresponde a la preposición ἐν, como respuesta a la pregunta «¿dónde?»: *dentro de, en el interior de*, añadiendo cierto énfasis: *en un espacio (cerrado)*; Jn 20, 26 (¡cf. el v. 19!); Hech 5, 23 (y también 5, 22 D). Con ἐσώτερος se designa siempre el lugar más interior de un edificio, acentuándose entonces su inaccesibilidad o seguridad especial: Hech 16, 24: «la cárcel *de adentro*» [= el calabozo más seguro]; Heb 6, 19: «lo *más interior* del velo» (= el espacio más interior que queda detrás del velo: el lugar santísimo del templo [celestial]).

b) En respuesta a la pregunta «¿adónde?», ἔσω refuerza o sustituye a la preposición εἰς: Mc 14, 54 par. Mt 26, 58: Pedro va siguiendo «hasta *el interior* del palacio»; Mc 15, 16: Jesús es conducido «*a un lugar más interior* del palacio» (cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*).

c) ἔσωθεν, *desde adentro, desde el interior*, responde a la pregunta «¿de dónde?»; Lc 11, 7 (el amigo a quien molestan durante la noche).

2. En sentido externo, es muy expresiva la combinación de ἔσωθεν con otro adverbio de lugar terminado en -θεν (κυκλόθεν, ὄπισθεν, en v.l. también ἔξωθεν; el significado es: *desde todas partes, por todos lados, completamente*.

En Ap 4, 8 se describe a las cuatro «criaturas» (→ θηρίον) que están alrededor del trono de Dios como llenas de ojos κυκλόθεν (así según Ez 1, 18) καὶ ἔσωθεν, es decir, «alrededor y *desde dentro*» (= enteramente llenas de ojos); un sentido parecido tiene ya en 4, 6 la expresión ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν; esos seres representan, por tanto, la omnipresencia de Dios, a la que nada permanece oculto.

El rollo sellado (→ βιβλίον 3) en Ap 5, 1, está escrito «*por el lado de dentro* y por el lado de fuera» (= por el anverso y por el reverso del pergamino; en general, sólo se escribía en el anverso, el cual, al enrollarse el libro, quedaba del lado de dentro del rollo). No hay que pensar en la forma especial del «documento doble» de fines de la edad antigua. Lo peculiar de esta última clase de documentos consistía en que el contenido en vigor y una copia del texto podían leerse en todo momento sin necesidad de romper los sellos (cf. Deißmann, *Licht*, 28 etc). Con seguridad el capítulo 5 de Apocalipsis no se refiere a esto (H. Kraft, *Offenbarung* [HNT], 105), porque el vidente y todo el cosmos se hallan en tensión por saber quién será capaz de ver el contenido del libro: Ap 5, 2-4. La expresión se refiere más bien a la apremiante abundancia de los acontecimientos escatológicos que están previstos en el plan de Dios, y cuya descripción difícilmente puede consignarse por entero en el libro. El plan de Dios no se dará a conocer ni se pondrá en marcha hasta que los diversos sellos sean abiertos por el «Cordero» victorioso, que es el único facultado para hacerlo (6, 1-17; 8, 1).

3. En sentido sociológico, el contraste entre οἱ ἔσω y οἱ → ἔξω designa el deslinde existente entre el «grupo» al que uno pertenece (en este caso: la comunidad de Cristo) y el mundo (exterior): 1 Cor 5, 12 (p^{46} lee οἱ ἔσωθεν).

4. En el *logion* de Mt 23, 25 (Q), que originalmente se refería a la pureza ritual de objetos, el significado de ἔσωθεν (siempre en alternancia con ἔξω y otros términos parecidos) adquiere una resonancia ética: los fariseos mantienen limpios los vasos y los platos por fuera (= «externamente»), «pero *internamente* (¡los recipientes!) están llenos (de cosas que proceden) de la rapiña y del desenfreno». Mateo prosigue (v. 26): «¡Fariseo ciego!, cuídate

de que lo que hay dentro del vaso (τὸ → ἐντός [1]) sea limpio (es decir, probablemente: esté adquirido honradamente), para que también lo exterior sea limpio». Por tanto, a los interpelados se los hace responsables de la pureza (ritual) del objeto. Un poco más tarde (23, 27s) Mateo aplica directamente a personas el contraste entre lo externo y lo *interno*: «*Por dentro* estáis llenos de hipocresía e iniquidad».

Lucas (11, 39) modificó ya en este sentido la sentencia de Q: «¡Pero vuestro (!) *interior* está lleno de rapiña y de maldad». La continuación (11, 40), creada seguramente por Lucas mismo, dice así: «Necios, el que hizo lo de fuera ¿no hizo también *lo de adentro*?», es decir, la pureza de vuestro interior es (¡por lo menos!) tan importante ante Dios como la pureza exterior y ritual.

La transición a lo ético aparece también en el uso figurado de la expresión en la sentencia acerca de los lobos disfrazados con piel de oveja (Mt 7, 15). Su apariencia exterior –sus «vestidura»– hace creer que son profetas, pero en realidad (ἔσωθεν) son seductores que extravían a la comunidad.

5. La modificación introducida en Lc 11, 39, que se aparta así de Mt 23, 25 (= Q; → 4), corresponde a la espiritualización del contraste entre lo exterior / interior, que se encuentra ya en el fondo de Mc 7, 21 y 23 (sin paralelo en Lucas; aparece en Mt 15, 19s, pero no con este grupo de palabras). Allí se dice que no son las cosas (ritual o físicamente) impuras las que, al entrar por la boca en el estómago de una persona, pueden hacer que ésta sea impura, sino las cosas que brotan «*internamente* del corazón» de una persona.

El corazón –como lo «interior» de la persona– se considera aquí que es la sede de los (¡malos!) deseos, concupiscencias e inclinaciones de esa persona (Mc 7, 21s), en comparación con los cuales la impureza ritual carece de importancia (así lo añade expresamente Mt 15, 20b). El hecho de que en Mc 7, 20-23 se exprese una antropología «helenística» (cf. Bultmann, *Geschichte*, 49s y 179), no quiere decir que el núcleo de Mc 7, 1-23 –que es el *logion* del v. 15– y con ello también la afirmación que se hace en los vv. 20-23, no proceda de Jesús sino del judaísmo helenístico. Lo decisivo en todo ello es si los vv. 20-23 son o no una consecuencia adecuada del v. 15 (sobre el debate cf., por un lado, K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu* I, Neukirchen-Vluyn 1972, 462-507, y, por otro lado, W. G. Kümmel, en *FS Friedrich*, 35-46: H. Hübner: NTS 22 [1075-1976] 319-345).

Se califica de otra manera distinta la oposición entre lo externo y lo interno, cuando Pablo refiere que, en Macedonia, tuvo que sufrir «por fuera conflictos, *por dentro* temores» (2 Cor 7, 5). En una determinada situación, se unieron los ataques procedentes de otras personas y los temores interiores para atormentarle y paralizarle (2 Cor 2, 12s). Lo *interior* es aquí –sin valoración ética alguna– lo que se desarrolla en el «alma» del hombre.

6. El ἔσω ἄνθρωπος de Rom 7, 22 es –como el → ἐγώ de Rom 7, 7-25 en general– una entidad concebida en abstracto. El «hombre *interior*» es lo que el individuo debiera ser propiamente, a diferencia de lo que el hombre es en realidad. Según su propio destino, marcado por Dios, el hombre debiera gozarse en la ley de Dios (con arreglo a lo que se dice en el Sal 119), pero en realidad se halla dominado por las inclinaciones de la σάρξ y es hostil a la voluntad de Dios.

Se concibe de manera diferente en 2 Cor 4, 16 el contraste entre el hombre interior y el hombre exterior. Pablo habla aquí de su existencia como apóstol de Jesucristo.

Como tal, está marcado externamente por su participación en la existencia crucificada de su Señor: por sus sufrimientos, que son semejantes a los de Cristo, su persona exterior está siendo destruida; en contraste con ello, la «persona *interior*» está siendo «renovada» día a día: levantada y confortada por la esperanza de ser glorificada juntamente con él, una esperanza que se asienta en la resurrección de Jesucristo (4, 17; cf. 3, 18; Rom 8, 17). Aquí se establece el contraste entre lo visible y lo invisible en la existencia del cristiano (¡v. 18!), pero no entre lo inauténtico y lo auténtico, por cuanto el σῶμα del hombre (que ahora padece) no es jamás para Pablo una simple «envoltura exterior», inauténtica, de su existencia. (Sobre la relación con la antropología helenística consúltese R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 126-128).

Ef 3, 16 puede entenderse también de manera análoga a 2 Cor 4, 16: se pide a Dios que fortalezca a los lectores con el poder del Espíritu Santo para el fortalecimiento del «hombre *interior*».

Aquí no aparece un concepto de lo «exterior» que se oponga al de lo «interior». No hay razón alguna para suponer que se hace una valoración negativa, de carácter gnóstico, de lo exterior y corporal (así con Gnilka, *Der Epheserbrief* [HThK], 183s; en contra H. Schlier, *La Carta a los efesios*, 221-223, quien piensa en el hombre «pneumático», implantado en el bautismo). Evidentemente, al ἔσω ἄνθρωπος corresponden en el v. 17 los «corazones» de los lectores: se piensa en el centro de la persona.

N. Walter

ἔσωθεν *esōthen* (adv.) desde adentro; dentro
→ ἔσω.

ἐσώτερος, 3 *esōteros* lo más íntimo
→ ἔσω.

ἑταῖρος, ου, ὁ *hetairos* compañero, amigo*

Mt 20, 13; 22, 12; 26, 50; cf. 11, 16 v.l. en lugar de ἑτέροις. Spicq, *Notes* I, 296-298.

ἑτερόγλωσσος, 2 *heteroglōssos* el que habla una lengua extranjera o extraña
→ γλῶσσα 5/6.

ἑτεροδιδασκαλέω *heterodidaskaleō* difundir una doctrina diferente
→ διδασκαλία 4.

ἑτεροζυγέω *heterozygeō* caminar juntos bajo un yugo extraño / engancharse a varas extrañas*

En 2 Cor 6, 14 en una advertencia dirigida contra la asociación con los ἄπιστοι. Spicq, *Notes* I, 299s.

ἕτερος, 3 *heteros* otro

1. Estadística y relación con ἄλλος - 2. La gama de significados - 3. Pasajes discutidos.

Bibl.: S. Aalen, *Zungenreden*, en BHH III, 229s; F. C. Baur, *Kritische Übersicht über die neuesten, das γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christlichen Kirche betreffenden Untersuchungen*: ThStKr 12 (1838) 618-702; H. W. Beyer, ἕτερος, en ThWNT II, 699-702; Blaß-Debrunner § 64, 6; 247, 3; 306; 480, 3; J. K. Elliott, *The Use of* ἕτερος *in the NT*: ZNW 60 (1969) 140s; W. Gutbrod, νόμος (B-D), en ThWNT IV, 1029-1077; K. Haacker, *Das Pfingstwunder als exegetisches Problem*, en *FS Stählin*, 125-131; G. Howard, *Was James an Apostle? A Reflection on a New Proposal for Gal. i 19*: NovT 19 (1977) 63s; W. Marxsen, *Der* ἕτερος νόμος *von Röm 13, 8*: ThZ 11 (1955) 230-237; F. Selter, en DTNT III, 210s.; L. P. Trudinger, "ΕΤΕΡΟΝ ΔΕ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ ΟΥΚ ΕΙΔΟΝ, ΕΙ ΜΗ ΙΑΚΩΒΟΝ. *A Note on Galatians i 19*: NovT 17 (1975) 200-202. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1087.

1. De las 100 veces que se halla atestiguado el término en el NT (con ἑτέρως en Flp 3, 15), 50 aparecen en Lucas/Hechos, 10 en Mateo, 9 en Romanos y 11 en 1 Corintios. La frecuencia en Lucas/Hechos se produce en detrimento del uso de → ἄλλος. En contraste con ello, es sorprendente que se evite el uso de ἕτερος, en favor de ἄλλος, en Marcos (la excepción en 16, 12 es secundaria por razones de crítica textual), en Juan (excepto en 19, 37) y en el Apocalipsis. Esto tiene una explicación simplemente estilística, porque en la época postclásica ἕτερος y ἄλλος eran intercambiables. Tan sólo en Lucas/Hechos la frecuencia de ἕτερος se explica en parte por influencia del sentido original de ἕτερος, que es el de: *el otro de dos*. A Lucas le gusta presentar pares de opuestos y contrastes dramáticos (→ 2). La posterior tradición textual

del NT restauró a menudo, por influencia aticista, el uso clásico de ἕτερος, lo cual en casos concretos significa un argumento en favor de la variante textual menos clásica (Elliott).

2. Aproximadamente la mitad de los testimonios encierran la idea de una *adición*: *otro ejemplar* u *otros ejemplares de un mismo género*; así sucede –entre otros casos– en la combinación con πολλοί (cf. Mt 15, 30; Lc 3, 18; 8, 3; 22, 65; Hech 2, 40; 15, 35), en enumeraciones (cf. Mt 16, 14; Lc 8, 6-8; 9, 59.61; Rom 13, 9; 1 Cor 12, 9s; Heb 11, 36) y en referencias al tiempo: τῇ ἑτέρᾳ (a saber, ἡμέρᾳ) (Hech 20, 15; 27, 3). Puede ser que no se exprese el término genérico que sirve de punto de partida, de tal manera que se cause a veces la impresión de yuxtaponer entidades aparentemente heterogéneas (cf. Mt 8, 21; Lc 22, 58; 23, 32). La conexión reside aquí en lo semejante de la acción, de tal manera que se sugiere una traducción adverbial: *además, adicionalmente* o *aparte de eso*. Frecuentemente ἕτερος sirve para enlazar con la primera cita una segunda cita de la Escritura (Jn 19, 37; Hech 13, 35; Heb 5, 6), en todo lo cual se deja sentir el antiguo significado dual de ἕτερος (cf. Dt 19, 15 ?). Esta conservación del antiguo significado debe suponerse también en otras partes, sobre todo en combinación con → πρῶτος (cf. Mt 21, 30; Lc 16, 7; con un tercer miembro: Lc 14, 19s; 19, 20; 20, 11) y en la contraposición con εἷς. Se trata entonces, en la mayoría de los casos (excepto en Lc 5, 7), de posiciones, formas de conducta o destinos opuestos (cf. Mt 6, 24 par.; Lc 7, 41; 17, 34s; 18, 10; 23, 40; Hech 23, 6; 1 Cor 4, 6).

El uso *adversativo*, por el cual ἕτερος indica una *alternativa* pertinente, se extiende desde la simple constatación de la no identidad (Mt 11, 3 par. Lc 7, 19 v.l.; Mc 16, 12; Lc 9, 29; Hech 8, 34; 1 Cor 15, 40; 2 Cor 8, 8; Sant 2, 25; de cambios de lugar: Lc 9, 56; Hech 12, 17), pasando por la connotación de «extrañeza» (Hech 2, 4; 1 Cor 14, 21; Jds 7), hasta llegar a la oposición hostil (Rom 7, 23; 2 Cor 11, 4; Gál 1, 6) o la rivalidad personal (Mt 6, 24 par.; Lc 16, 18; Hech 4, 12; 12, 7; Rom 7, 3). Los pasajes que hablan de *otro* como sustituto o sucesor tienen también una resonancia adversativa (Hech 1, 20; 7, 18; Rom 7, 4; Heb 7, 11.13.15).

Tienen especial peso los pasajes en los que ἕτερος, sinónimo de ὁ → πλησίον, designa al *prójimo*. En tales casos, el término se refiere algunas veces al concepto abstracto del prójimo (así ocurre, seguramente, en Rom 2, 1; 13, 8, → 3.b; 1 Cor 10, 24; Gál 6, 4; Flp 2, 4; Sant 4, 12 v.l.). Sin embargo, no siempre ocurre así; puede tratarse también de determinadas personas o tipos de personas con las que uno tiene contacto, y que se hallan definidas por el contexto (cf. Rom 2, 21; 1 Cor 6, 1; 10, 29; 14, 17). De esta manera, la dignidad y el interés de quien es nuestro semejante quedan equiparados a la dignidad de la propia persona y a los propios intereses (designados mediante formas de → ἑαυτοῦ y de → ἴδιος; así en Rom 2, 1.21), o bien se da prioridad a aquéllos (así en 1 Cor 10, 24.29; 14, 17; incierto: Flp 2, 4). Gál 6, 4s acentúa que nadie puede hacer que otro le sustituya.

3. *Se discute* el significado de ἕτερος en los siguientes pasajes:

a) Hech 2, 4: λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις fue interpretado frecuentemente hasta Baur como un hablar «en expresiones extrañas» (o algo por el estilo), para eludir la idea del milagro de las lenguas. Pero se piensa efectivamente en tal milagro de las lenguas (cf. Aalen) como se ve con seguridad por los vv. 4 y 8 (a pesar de lo que se dice en el v. 13): los discípulos galileos hablan en lenguas *que son extranjeras para ellos*, pero que son reconocidas como *sus propias lenguas* (ἕτερος / ἴδιος) por los correspondientes grupos de oyentes. Los burlones ἕτεροι del v. 13 no deben asignarse a otro estrato distinto (como piensa una opinión muy difundida), sino que su reacción se explica por el predominio de lo ininteligible para cada oyente concreto (en efecto, el texto no se refiere a un milagro del oír sino a un milagro del hablar). La escena en su totalidad corresponde a 1 Cor 14, 21-23 y no está en contradicción con 1 Cor 14, 7s (cf. Haacker).

b) Rom 13, 8: Gutbrod, Marxsen y F. Leenhardt, *Romains* (CNT), *sub loco*, siguiendo a exegetas más antiguos, entienden ἕτερος en Rom 13, 8 como atributo de νόμος, con diferentes consecuencias con respecto al contenido. A esto habrá que responder que ἀγαπάω no aparece jamás en ningún texto paulino sin objeto de la acción verbal, mientras que ὁ ἕτερος puede sustituir a ὁ πλησίον (→ 2); cf. O. Michel, *Der Brief an die Römer*[5] (KEK), 409. El término → νόμος, usado sin artículo, se halla atestiguado también en otras partes.

c) Gál 1, 6s: por el contexto se ve claramente que el ἕτερον εὐαγγέλιον es la proclamación de un mensaje *diferente* y que se halla en competencia y rivalidad con el mensaje proclamado por Pablo. Ahora bien, varía la interpretación que se da de la oración de relativo ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο. La traducción frecuente «no hay otro (evangelio) diferente» no hace justicia al enlace relativístico. Si la oración de relativo se refiere a εὐαγγέλιον, entonces Pablo afirma acerca de ese «otro evangelio»: «en realidad no hay *otro* evangelio más que pueda elegirse adicionalmente», es decir, ese mensaje no merece el nombre de «evangelio». ἄλλος y ἕτερος no son aquí intercambiables, como en Hech 4, 12, sino que ἄλλος tiene matiz aditivo, y ἕτερος, adversativo. Así que objetivamente en Gál 1, 6s no se trata de cualquier falsa doctrina, sino de la estructura misma de la proclamación como evangelio y de su falsificación legalista.

d) Gál 1, 19: Trudinger propone la siguiente traducción de Gál 1, 19: «No vi a nadie más que a los apóstoles, con excepción de Santiago», o más brevemente: «Fuera de los apóstoles vi únicamente a Santiago». De esta manera se resolvería el problema de que Pablo, al parecer, designe aquí como apóstol a Santiago. Howard se opone con razón a esta traducción, porque los testimonios aducidos por Trudinger no son apropiados para demostrar el significado que quiere darse a Gál 1, 19. Más aún, una construcción comparable de genitivo, con sentido comparativo, se halla atestiguada únicamente con respecto al neutro sustantivado ἕτερον («otra cosa además de»; cf. Platón, Prot 333a).

K. Haacker

ἑτέρως *heterōs* (adv.) de otra manera, de modo diferente*

Flp 3, 15: εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, «si pensáis *de modo diferente*».

ἔτι *eti* (adv.) todavía, aún

Aparece 93 veces en el NT, siendo su empleo más frecuente en Apocalipsis (22 veces), Lucas (16) y Hebreos (13) (cf. también Blaß-Debrunner § 459, 4 con la nota 6; 474 nota 4).

ἔτι acentúa en *enunciados temporales* la continuación o (en sentido negativo) el cese de un estado o de una acción: *todavía, aún* o (en sentido negativo) «no *ya*», «no *más*», por ejemplo, aparece muy frecuentemente en la expresión ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, «mientras él se hallaba *aún* hablando» (Mt 12, 46; Mc 5, 35 y *passim*; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, «si *todavía* quisiera agradar a hombres» (Gál 1, 10; cf. 5, 11); con referencia al futuro: πῶς ἔτι, «¿cómo *aún*? (Rom 6, 2); ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ, «estando *aún* en el seno materno» (= «*ya* desde el seno materno»; Lc 1, 15); aparece varias veces en el evangelio de Juan en la frase: ἔτι μικρὸν (χρόνον), «*todavía* un poco de tiempo» (cf., a propósito, Blaß-Debrunner § 127, 2 con la nota 2) (Jn 7, 33; 12, 35; 13, 33; 14, 19); en sentido negativo: ἀλλ᾽ οὐδὲ ἔτι νῦν, «porque *todavía* no» (1 Cor 3, 2); οὐ μὴ ἔτι, «nunca *más*» (Heb 8, 12; 10, 17; Ap 3, 12); la expresión abunda especialmente en Ap 18, 21.22 [tres veces].23 [dos veces]); τί ἔτι, «¿para qué... *aún*?» (Mc 5, 35; Mt 26, 65).

En otros contextos ἔτι significa *todavía, además, aún* o (en sentido negativo) «no *más*», «no *ya*», por ejemplo, εἰς οὐδὲν... ἔτι εἰ μή, «para nada *más*, sino para» (Mt 5, 13); ἔτι ἕνα ἢ δύο, «a uno o a dos *más*» (Mt 18, 16); ἔτι τε καί, «y *además* a» (Lc 14, 26; Hech 21, 28); ἔτι ἅπαξ, «una vez *más*» (Heb 12, 26); sacando conclusiones en oraciones interrogativas: τί οὖν ἔτι, «¿por qué, pues, *todavía*?» (Rom 9, 19; cf. 3, 7; Gál 5, 11b).

ἑτοιμάζω *hetoimazō* preparar*

1. Aparición en el NT - 2. Construcciones - 3. Significado.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; W. Grundmann, ἕτοιμος κτλ., en ThWNT II, 702-704; S. Solle, *Preparado, dispuesto*, en DTNT III, 402-404.

1. En el NT ἑτοιμάζω aparece en total 40 veces, encontrándose con la mayor frecuencia en los Sinópticos, especialmente en Lucas (14 veces), y en el Apocalipsis (7 veces).

Otro testimonio podría ser el de Mc 15, 1 con ἑτοιμάσαντες (Sin C L 892) en lugar de ποιήσαντες (A B K W y otros), como afirma R. Pesch, *Markusevangelium* II (HThK), 455 nota a, quien entiende que el texto habla originalmente de que se propone una resolución, y no de que se adopta una resolución; el citado especialista considera también posible la influencia del texto paralelo Mt 27, 1 v.l. (ἐποίησαν D a c f); tienen una opinión contraria E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*[4] (KEK), quien se decide en favor de ποιήσαντες, por ser una lectura mejor atestiguada, y GNTCom 117, según el cual la expresión ambigua συμβούλιον ποιεῖν, que puede referirse tanto a la celebración de una asamblea en cuanto tal (*council*) como a sus resoluciones (*counsel*), fue sustituida por ἑτοιμάσαντες, que expresa claramente el último de los sentidos indicados.

2. Generalmente ἑτοιμάζω lleva un acusativo como objeto de la acción verbal. Pero en Mc 14, 15 y Lc 9, 52 el verbo tiene únicamente el objeto en dativo y designa la preparación de la comida o del alojamiento para alguien (τινί). Aparece en sentido plenamente absoluto en Lc 12, 47; 22, 9.12.

Al comienzo del diálogo sobre la preparación de la cena de Pascua, los Sinópticos difieren en cuanto a la construcción sintáctica: Mc 14, 12 no expresa el objeto de la acción verbal y presenta a continuación una oración de ἵνα; Mt 26, 17 tiene un objeto en dativo (σοι), seguido por un infinitivo. En ambos casos, la frase aparece en una pregunta formulada por los discípulos. Lc 22, 8 tiene el objeto de la acción verbal en dativo y en acusativo (ἡμῖν τὸ πάσχα), seguidos por una oración de ἵνα; en este caso se trata de un encargo dado por Jesús, que es quien toma aquí la iniciativa.

Para qué fin están preparados los ángeles, nos lo dice Ap 8, 6 mediante una oración de ἵνα, y Ap 9, 15 mediante un sustantivo introducido por εἰς (cf. 9, 7; 2 Tim 2, 21). Sobre ἀπό (en lugar de ὑπό) con la voz pasiva en Ap 12, 6, cf. Blaß-Debrunner § 210, 2.

3. El objetivo de las acciones designadas en el NT mediante el verbo ἑτοιμάζω, raras veces supone en las personas una determinada actitud ética. El verbo ἑτοιμάζω se refiere menos frecuentemente a personas. En la mayoría de los casos el verbo se refiere a cosas, y significa no sólo la preparación de las mismas en el sentido de una modificación, sino más frecuentemente su producción. Es decir, el verbo se refiere a «hacer» algo, más bien que a «preparar» algo. Con ello responde al significado del verbo hebreo *kûn*, que casi siempre es traducido en la LXX por ἑτοιμάζω.

Así que ἑτοιμάζω designa en el ámbito material, además del *equipamiento* de los caballos para la batalla (Ap 9, 7) y del *atavío* (el *adorno*) de la nueva Jerusalén (21, 2), los *preparativos* que se hacen para la cena (Mc 14, 12.15.16 par.; Mt 22, 4; Lc 12, 47; 17, 8), la *preparación* de los ungüentos (Lc 23, 56; 24, 1), la *acumulación* o *almacenamiento de víveres* (Lc 12, 20); además, la acción de *abrir* camino (Ap 16, 12), la *disposición* de albergue (Flm 22; Lc 9, 52, *la preparación de alojamiento*), la *edificación* de una ciudad (Heb 11, 16), la *preparación* de moradas (Jn

14, 2.3) y de un lugar seguro (Ap 12, 6), la preparación tanto del reino celestial como del fuego del infierno (Mt 25, 34.41), de la salvación en Jesús (Lc 2, 31) y de la bienaventuranza segura junto a Dios (1 Cor 2, 9), y finalmente la *determinación* del orden en que cada uno ha de sentarse en el reino de Jesús (Mc 10, 40 par.; el pasivo divino en Marcos ha sido aclarado en Mateo y en manuscritos de Mc más tardíos). El compuesto προετοιμάζω en Rom 9, 23 y Ef 2, 10 expresa la idea de la *predestinación* para la gloria o para obras buenas. En Mc 15, 1 v.l. ἑτοιμάζω se refiere a la preparación de una decisión.

Cuando ἑτοιμάζω se refiere a personas, se dice que los soldados *han sido preparados*, es decir, están listos para *entrar en acción* (Hech 23, 23); también la esposa *se ha preparado* y está dispuesta (Ap 19, 7), e igualmente los ángeles *están preparados* (9, 15; cf. 8, 6).

ἑτοιμάζω tiene significado ético y religioso en 2 Tim 2, 21 («*preparado* para toda obra buena») y, sobre todo, en Lc 1, 17. En este último texto se habla de una tarea mesiánica: la de *crear* un pueblo «preparado» (Bauer) y bien dispuesto, y de lograrlo precisamente mediante la conversión de ese pueblo (cf. v. 16). A esta finalidad se orienta también la cita de Is 40, 3, que aparece en todos los Sinópticos (Mc 1, 3 par.). La *preparación* del camino para el Señor (cf. Lc 1, 76) no significa sino la conversión de Israel.

W. Radl

ἑτοιμασία, ας, ἡ *hetoimasia* preparación, disposición, presteza

→ ἕτοιμος.

ἕτοιμος, 3 *hetoimos* dispuesto, preparado*

ἑτοιμασία, ας, ἡ *hetoimasia* preparación, disposición, presteza*

ἑτοίμως *hetoimōs* (adv.) prontamente, dispuestamente, de manera preparada*

1. Aparición en el NT - 2. Detalles gramaticales - 3. Campo referencial - 3. ἕτοιμος en palabras del Señor.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; W. Grundmann, ἕτοιμος κτλ., en ThWNT II, 702-704; S. Solle, *Preparado, dispuesto*, en DTNT III, 402-404.

1. El adjetivo ἕτοιμος aparece 17 veces en el NT, ocho de las cuales se encuentran en los evangelios sinópticos. En las cartas paulinas auténticas el adjetivo aparece únicamente en 2 Corintios, pero en ella se encuentra tres veces, y además aparece una vez el adverbio. Este último se halla atestiguado sólo tres veces, siempre en la combinación ἑτοίμως ἔχω, y el sustantivo aparece únicamente en Ef 6, 15.

2. El adjetivo, que propiamente tiene tres terminaciones (cf. 2 Cor 9, 5; 1 Pe 1, 5), muestra en el NT la tendencia, como vemos por Mt 25, 10, a convertirse en adjetivo de dos terminaciones (Blaß-Debrunner § 59, 2). La idea de estar dispuesto se expresa ordinariamente por ἑτοίμως ἔχω (Hech 21, 13; 2 Cor 12, 14; 1 Pe 4, 5) y ἐν ἑτοίμῳ ἔχω (2 Cor 10, 6). El fin para el que uno está dispuesto, se expresa en estos casos por medio del infinitivo. Un infinitivo sigue también a ἕτοιμος en Lc 22, 33; un infinitivo declinado con τοῦ se encuentra en Hech 23, 15; un infinitivo con sentido final en 1 Pe 1, 5; ἕτοιμος πρός τι aparece en Tit 3, 1 y en 1 Pe 3, 15.

3. ἕτοιμος se refiere:

a) a cosas: la colecta en favor de Jerusalén debe *estar preparada* en Corinto (2 Cor 9, 5). Pablo no quiere cosechar fama por τὰ ἕτοιμα «en un campo ya cultivado» (10, 16). Una sala en el piso de arriba, guarnecida ya (¿con cojines?), está *preparada* para la cena (Mc 14, 15). La fiesta de bodas está *preparada* (Mt 22, 8); todo está *dispuesto* (v. 4), de tal manera que se da la voz para que todos acudan a la mesa: «todo está ya *preparado*» (ἤδη ἕτοιμά ἐστιν: Lc 14, 17; cf. Bauer). De sus parientes incrédulos dice Jesús que para ellos cualquier tiempo (καιρός) es *bueno*, *disponen* siempre de tiempo (Jn 7, 6). 1 Pe 1, 5 habla de la salvación que *está dispuesta* para ser revelada (Bauer).

b) a personas: los cristianos deben estar *preparados* para toda obra buena (Tit 3, 1) y dispuestos a dar razón a todo el que les pida cuenta (1 Pe 3, 15; cf. Ef 6, 15: ἑτοιμασία, *disposición* [para luchar] en favor del evangelio). Jesús exhorta a que se esté *preparado* para la llegada del Hijo del hombre; a que se esté *dispuesto* para él (Mt 24, 44 par. Lc 12, 40); cf. Mt 25, 10). Pedro y Pablo están igualmente dispuestos a ir a la prisión y a la muerte con Jesús o por Jesús (Lc 22, 33; Hech 21, 13). Pablo está *dispuesto* a ir a Corinto (2 Cor 12, 14) y castigar toda desobediencia (10, 6). Un grupo de conspiradores están *preparados* en Jerusalén; han decidido *dar muerte* a Pablo (Hech 23, 15.21).

c) a Dios: El está *preparado* para el juicio (1 Pe 4, 5).

4. Siempre que ἕτοιμος aparece en palabras del Señor, se refiere a la preparación escatológica:

a) Las parábolas de los *Sinópticos* contienen objetivamente el imperativo que exige estar dispuestos, pero esta idea se expresa de maneras distintas. Según Mat 22, 1-14 (¿par.?) el convite está preparado (vv. 4 y 8), a diferencia de los invitados, que no lo están. La referencia a la ira del anfitrión interpreta con perfecta claridad la exhortación de Jesús a estar dispuestos y a decidirse ya desde ahora. En Mt 24, 42-44 par. y 25, 1-13 los interesados están dispuestos (o no están dispuestos) para un acontecimiento que está todavía por llegar; en consecuencia, se exhorta expresamente a los oyentes a estar siempre vigilantes. Aquí aparecen dos situaciones y dos perspectivas de la proclamación. En el primer caso, Jesús habla con conciencia de que el reino de Dios se encuentra ya presente (Lc 14, 17; → 3); ante este reino hay que adoptar ya desde ahora una decisión. En el segundo caso aparece la comunidad aguardando la parusía, que aún está por llegar. Ahora tiene uno que estar dispuesto para la decisión futura.

b) *Jn* 7, 6 no está pensado en sentido positivo, porque aunque siempre haya καιρός, sin embargo «éste no se da nunca realmente», «el mundo no conoce ningún 'ahora' de auténtica decisión» (R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*[10] [KEK], 220). «El poder disponer siempre de la existencia mundana equivale a no lograr jamás la verdadera existencia» (R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan* II, 201).

W. Radl

ἑτοίμως *hetoimōs* (adv.) prontamente, dispuestamente, de manera preparada → ἕτοιμος.

ἔτος, ους, τό *etos* año

El término aparece 49 veces en el NT, de ellas 15 en el Ev de Lc y 11 en Hechos. Son importantes las siguientes construcciones: ἦν... ἐτῶν δώδεκα, «tenía 12 *años*» (Mc 5, 42; cf. Hech 4, 22); χήρα ἕως ἐτῶν..., «viuda hasta los 84 *años*» (Lc 2, 37); κατ' ἔτος, «todos los años» (Lc 2, 41); ἐγένετο ἐτῶν..., «[cuando] él cumplió 12 *años*» (Lc 2, 42; cf. 8, 42); ἐπὶ ἔτη..., «durante tres *años* y medio» (la mitad del período de siete años: un perído que aparece frecuentemente; Lc 4, 25; cf. Hech 19, 10); ἀπὸ ἐτῶν..., «desde hacía doce *años*» (Lc 8, 43; cf. Rom 15, 23); ... ἔτε ἔχων, «llevaba 38 *años*» (Jn 5, 5); ἐξ ἐτῶν..., «llevaba 8 *años*» (Hech 9, 33; cf. 24, 10); ὡς ἔτεσιν..., «unos 450 *años*» (Hech 13, 20); δι' ἐτῶν πλειόνων, «al cabo de muchos *años* vine (de nuevo)» (Hech 24, 17; cf. Gál 2, 1); de manera distinta se dice: μετὰ ἔτη τρία, «tres *años* después» (Gál 1, 18; cf. 3, 17); μὴ ἔλαττον ἐτῶν... γεγονυῖα, «que haya cumplido ya los 60 *años*» (1 Tim 5, 9).

Hay que mencionar también expresamente las siguientes frases en las que aparecen números de años: tres años (como período típico de tiempo, Lc 13, 7); doce años, por ejemplo, los que duraba ya la hemorragia (Mt 9, 20; Mc 5, 25.42; Lc 8, 43), la edad de Jesús (Lc 2, 42; cf. también 8, 42); «tenía unos 30 *años*», ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα (dícese de Jesús, cuando comenzó su ministerio; Lc 3,

23); cuarenta años como período general de tiempo (una generación, cf. ThWNT VIII, 136-139; Hech 7, 30.36.42; 13, 21; cf. 4, 22); cuarenta y seis años como el tiempo que se necesitó para la construcción del templo (herodiano) (Jn 2, 20); sesenta años, a propósito de la selección de las viudas (la edad en que se pasa a la ancianidad; 1 Tim 5, 9); cuatro cientos años (Hech 7, 6); cuatrocientos treinta años (Gál 3, 17); mil años (2 Pe 3, 8 [bis] y en todos los lugares del Apocalipsis (20, 2.3.4.5.6.7) en los que se habla de los mil años del reino mesiánico que precederá al fin (cf. Hen [et] 91, 12ss; 4 Esd 7, 28; ApBar [gr] 29, 3ss).

εὖ *eu* (adv.) bien*

En sentido absoluto: Mt 25, 21.23 (Lc 19, 17 v.l.), «¡muy bien! / ¡excelente!»; εὖ ποιέω, «hacer el *bien*» (Mc 14, 7); εὖ πράξετε (Hech 15, 19) puede significar: «os irá *bien*» (cf. Filón, Virt 170; 2 Mac 9, 19) o (más probablemente) «obraréis *bien*» (cf. Filón, Mut 197; IgnEf 4, 2; IgnEsm 11, 3; tal es también la manera en que entienden estas palabras D Ir Tert y la Vg [*bene agetis*] así como también las traducciones copta y armenia; cf. también E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] [KEK], *sub loco*); ἵνα εὖ σοι γένηται, «para que te vaya *bien*» (Ef 6, 3).

Εὕα, ας *Heua* Eva*

En 2 Cor 11, 3 se habla de que Eva fue seducida por la serpiente (cf. Gén 3, 1ss); 1 Tim 2, 13: Ἀδὰμ... πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὕα (refiriéndose a Gén 2, 21ss) como fundamento para sostener la subordinación de la mujer.

εὐαγγελίζω *euaggelizō* proclamar*

1. Aparición en el NT - 2. Contenidos semánticos - 3. Empleo no técnico del término - 4. εὐαγγελίζω como tecnicismo para designar la acción de «proclamar el mensaje de Cristo» - 5. εὐαγγελιστής.

Bibl.: → εὐαγγέλιον.

1. El término εὐαγγελίζω aparece 54 veces en el NT. Casi la mitad de los testimonios se encuentran en Lucas: 10 veces en el Ev de Lc (además de 1, 28 v.l.), 15 veces en Hechos (además de Hech 16, 17 D*). En Pablo εὐαγγελίζω aparece 19 veces. En el resto del NT, el término aparece 2 veces en Efesios y también en Hebreos y en Apocalipsis, 3 veces en 1 Pedro y una vez en Mateo.

2. La voz activa aparece únicamente en Ap 10, 7; 14, 6; Hech 16, 17 D*; es una forma que pertenece al griego tardío (Bauer, *Wörterbuch, s.v.*) y tiene el mismo significado que la voz media, atestiguada frecuentemente: *proclamar / traer una (buena) noticia*. Hay que distinguir entre el sentido técnico y el sentido no técnico (o neutro, → 3) del término. Tan sólo el sentido técnico presupone un objeto cristológico en acusativo (Ἰησοῦν, etc.) y es el tecnicismo que se emplea para expresar la acción de *proclamar el mensaje de Cristo* (→ 4).

3. Además de un sentido profano, débilmente atestiguado (= *comunicar*; por ejemplo, en 1 Tes 3, 6, donde aparece –no obstante– en conexión con πίστιν y ἀγάπην), el empleo no técnico del término abarca un amplio espectro teológico. Como sujeto de εὐαγγελίζω aparecen en Lucas unos ángeles (1, 19.28 v.l.; 2, 10), Juan el Bautista (3, 18), Jesús (4, 18.43; 7, 22 y *passim*), unos discípulos de Jesús (9, 6). Es también diverso el objeto del anuncio: χαρὰν μεγάλην (2, 10), βασιλείαν (4, 43; 8, 1; en voz pasiva: 16, 16; con περί: Hech 8, 12), πίστιν (Gál 1, 23), εἰρήνην (en citas del AT: Hech 10, 36; Rom 10, 15 y *passim*), ἐπαγγελίαν (Hech 13, 32). En conexión con la proclamación profética, εὐαγγελίζω puede adquirir también el significado de *anunciar/prometer*; así sucede en Ap 10, 7 (dícese del cumplimiento del misterio, anunciado por Dios a sus profetas); aparece en voz pasiva especialmente en Hebreos: el pueblo de Dios, del antiguo testamento, «recibió la promesa», a saber, de que entraría en el reposo, pero no experimentó el cumplimiento de esa promesa a causa de su desobediencia; correspondientemente, el pueblo cristiano

como pueblo de Dios, se halla bajo la promesa (Heb 4, 2.6).

El uso teológico no técnico se halla preparado en el AT (cf. Is 52, 7 ó Nah 2, 1: Hech 10, 36; Rom 10, 15; Is 61, 1: Mt 11, 5 par. Lc 4, 18; 7, 22) y puede traducirse por *anunciar la salvación (escatológica)* (en contra de la referencia del NTG a Ef 2, 17, en Is 57, 19 LXX no se encuentra el verbo εὐαγγελίζω; tampoco se encuentra en el AT εὐαγγέλιον εὐαγγελίζειν [Ap 14, 6; en voz media: 2 Cor 11, 7; en voz pasiva: Gál 1, 11]. Esta estrecha base textual no justifica para deducir unilateralmente que εὐαγγελίζω proceda de la tradición veterotestamentaria y judía. Es verdad que el judaísmo posterior al AT muestra un uso parecido del término, cuando –inspirándose en Is 52, 7; Nah 2, 1– aparece el participio *m^e^bas's'ēr* («el mensajero del gozo escatológico») (1QH 18, 14; 11Q Melquisedec 16); sin embargo, en el NT, un correspondiente εὐαγγελιζόμενος, atribuido a Jesús, se halla atestiguado tan sólo redaccionalmente, es decir, en pasajes tardíos de Lucas (8, 1; 20, 1). Aparte de eso, los escritos helenísticos conocen también el empleo del término εὐαγγελίζω en sentido religioso: según Filón, la curación del emperador o su ascensión al trono (LegGai 18.231) y, según Filóstrato (VitAp I, 28; VIII, 27), la llegada de un θεῖος ἀνήρ benefactor, es objeto de la acción de εὐαγγελίζω. El εὐαγγελίζω del NT se halla bajo la esfera de influencia no sólo del mundo lingüístico del AT y del judaísmo, sino también del mundo lingüístico griego y helenístico.

4. Para el significado técnico, cristológico-soteriológico del término son característicos los objetos en acusativo Ἰησοῦν (Hech 8, 35; 17, 18 + τὴν ἀνάστασιν), Χριστὸν Ἰησοῦν (Hech 5, 42; cf. Ef 3, 8), κύριον Ἰησοῦν (Hech 11, 20; cf. Gál 1, 16: αὐτὸν = υἱον θεοῦ). Designan la significación salvífica del acontecimiento de Cristo. Como el acontecimiento de Cristo, entendido de esta manera, se actualiza por medio de la proclamación que tiene como contenido a Cristo, vemos que en vez del objeto personal de εὐαγγελίζω puede aparecer también el acusativo → εὐαγγέλιον o λόγον (Hech 8, 4; cf. 15, 35; 1 Pe 1, 25). Tal interacción se presupone en el uso absoluto de εὐαγγελίζω (*proclamar el evangelio*: Lc 9, 6; Hech 14, 7; 1 Cor 1, 17 y *passim*; cf. también 1 Pe 4, 6: en voz pasiva con dativo [predicación en el Hades a los muertos]). Esta conexión confirma la tesis de que la más antigua tradición del cristianismo primitivo acerca del verbo y del sustantivo se hallaba estrechamente vinculada con fórmulas cristológicas existentes en la comunidad helenística (1 Cor 15, 1s; Rom 1, 15 → εὐαγγέλιον 3.5).

Es improbable que *Jesús* designara su proclamación con un término hebreo o arameo equivalente de εὐαγγελίζω. El único testimonio digno de mención, Mt 11, 5 par., es dependiente y procede de la cita de Is 61, 1. En el contexto dado de la fuente Q, se trata de la predicación del Hijo terreno del hombre, que anuncia «la buena nueva» a los pobres.

En el *lenguaje paulino* εὐαγγελίζω se refiere a toda la actividad del apóstol en su labor de proclamación (junto a βαπτίζειν: 1 Cor 1, 17). Su contenido concreto hay que verlo por el contexto de cada carta en particular. Esta actividad se orienta hacia los gentiles (Gál 4, 13; 2 Cor 10, 16; Ef 3, 8 y *passim*). No se hace distinción entre la predicación misionera y la predicación dirigida a las comunidades (compárese Rom 1, 15 con 15, 20; Gál 1, 16.23). Pablo, seguramente, deslinda su propia proclamación de la de sus adversarios, cuando afirma que él –por el encargo recibido de Dios– proclama el acontecimiento de Cristo en su manifestación de gracia y de juicio (Gál 1, 8ss; cf. 1 Cor 9, 16.18).

En *Hechos* εὐαγγελίζω es el término técnico para designar la predicación de los apóstoles de Jerusalén (5, 42; 8, 25) y también la de los misioneros de la Iglesia primitiva (8, 4.35.40; 11, 20, → 5), especialmente de Pablo y de sus compañeros (13, 32; 14, 7.15.21; 16, 10; 17, 18).

En la *Carta primera de Pedro*, los εὐαγγελισάμενοι son los predicadores que –a diferencia de los profetas del AT, que únicamente habían profetizado el futuro don de gracia– trasmitían «en el Espíritu Santo» el evangelio a la ulterior generación cristiana (1, 12).

5. El término **εὐαγγελιστής**, *proclamador**, aparece raras veces en griego (IG XII 1, 675, 6: el sacerdote que anunciaba los oráculos) y se encuentra sólo tres veces en el NT. Hech 21, 8: Felipe, miembro del grupo de los siete (cf. 6, 5), misionero en Samaría (8, 4ss), es εὐαγγελιστής en Cesarea. – 2 Tim 4, 5: a Timoteo, discípulo del apóstol Pablo (cf. 1 Tes 3, 2; Flp 2, 19ss) se le exhorta a que haga «la labor de un εὐαγγελιστής», es decir, a que realice el ministerio de un *predicador* cristiano. – Ef 4, 11: los εὐαγγελισταί se enumeran después de los apóstoles y profetas, pero antes de los pastores y maestros, entre los obreros de la comunidad. Por tanto, en el NT a los εὐαγγελισταί se los sitúa después de los apóstoles y no son primariamente misioneros, sino que prestan servicio a la comunidad mediante la proclamación del evangelio. – El oficio de evangelista no aparece como un ministerio claramente deslindado en la comunidad. Desde Hipólito, *De Antichristo*, 56, y Tertuliano, *Adversus Praxean*, 21.23, los autores de los evangelios del NT son designados con el nombre de εὐαγγελισταί.

G. Strecker

εὐαγγέλιον, ου, τό *euaggelion* evangelio*

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Tradición anterior al NT – 4. *Excursus*: Sobre el origen histórico-religioso del término – 5. El εὐαγγέλιον como mensaje acerca de Cristo.

Bibl.: P. Bläser, en HThG I, 355-363; N. A. Dahl, *Hva betyr εὐαγγέλιον i det Nye Testamente?*: SvTK 36 (1960) 152-160; D. Dormeyer, *Die Kompositionsmetapher 'Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes' Mk 1, 1. Ihre theologische und literarische Aufgabe in der Jesus-Biographie des Mk*: NTS 33 (1987) 452-468; J. A. Fitzmyer, *The Gospel in the Theology of Paul*: Interpretation 33 (1979) 339-350; H. Frankemölle, *Evangelium. Begriff und Gattung*, Stuttgart 1988; G. Friedrich, εὐαγγελίζομαι κτλ., en ThWNT II, 705-735; Goppelt, *Theologie* II, 435-446; J. Huby-X. Léon-Dufour, *L'Evangile et les Evangiles* (VSal 11), Paris 1954; H. Köster, *From the Kerygma-Gospel to Written Gospels*: NTS 35 (1989) 361-381; U. Luck, *Inwiefern ist die Botschaft von Jesus Christus «Evangelium»?*: ZThK 77 (1980) 24-41; O. Michel, en RAC VI, 1107-1160; E. Molland, *Das paulinischen Euangelion. Das Wort und die Sache* (ANVAO. HF 1934 Nr. 3), Oslo 1934 (además, O. Michel: ThLZ 60 [1935] 141s); H. Schlier, Εὐαγγέλιον *im Röm*, en *FS Schelkle*, 127-142; W. Schmauch, en EKL I, 1213-1216; J. Schmid, en LThK III, 1255-1259; Id., en DTB, 378-382; R. Schnackenburg, *«Das Evangelium» im Verständnis des ältesten Evangelisten*, en *FS Schmid* 1973, 309-324; W. Schneemelcher, *Evangelium*, en Hennecke-Schneemelcher, I, 41-44; J. Schniewind, *Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium* (BFChTh II 13/25), Gütersloh 1927-1931, 185-196; Spicq, *Notes*, Suppl 296-306; G. Strecker, *Literarkritische Überlegungen zum εὐαγγέλιον-Begriff im Mk*, en *FS Cullmann* 1972, 91-104; Id., *Das Evangelium Jesu Christi*, en *FS Conzelmann*, 503-548; P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte* (FRLANT 95), Göttingen 1968; H. Weder, *«Evangelium Jesu Christi» (Mk 1, 1) und «Evangelium Gottes» (Mk 1, 14)*, en *Die Mitte des NT. FS E. Schweizer*, Göttingen 1983, 399-411; Wikenhauser-Schmid, 315-321. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1087s.

1. La mayoría de las 76 veces que aparece el término en el NT, se encuentra en las cartas paulinas (Pablo 48 veces, deuteropaulinas 8). En cambio, el término aparece tan sólo 12 veces en los evangelios (Mateo 4 veces, Marcos 8). No se halla atestiguado en Lucas, en los escritos joánicos, en Tito, Hebreos, 2 Pedro, Santiago, Judas. En los evangelios εὐαγγέλιον se emplea tanto en sentido absoluto (Mc 1, 15 y *passim*) como acompañado también por el genitivo (Mt 4, 23 y *passim*: τῆς βασιλείας, → 5). Pablo, al igual que Marcos, encontraron ya en la tradición cristiana helenística, anterior a ellos, el uso absoluto de εὐαγγέλιον y la construcción de genitivo con θεοῦ o τοῦ Χριστοῦ. No se hace distinción entre ambas modalidades, como tampoco es posible –en este contexto– separar por su contenido el genitivo subjetivo y el genitivo objetivo.

2. A diferencia del uso que se hace del término en el lenguaje del AT y del judaísmo y también en el de la lengua griega y helenística («mensaje de victoria» o «recompensa por una buena noticia» → 4), εὐαγγέλιον designa en el NT la noticia que se refiere a Dios o que llega de Dios. Además de un uso sin restric-

ciones (Ap 14, 6; un uso presupuesto por Mateo → 5), el término es el tecnicismo empleado para referirse al *mensaje acerca de Cristo* (y, así, se dice también en sentido absoluto τὸ εὐαγγέλιον); éste se entiende, en sentido amplio, como la «buena nueva» (o «noticia alegre»), una traducción que, no obstante, no es acertada para todos los pasajes, porque el εὐαγγέλιον no sólo habla de «gracia» sino también de «juicio» (Rom 2, 16; Ap 14, 6d y *passim*). Posiblemente por influencia de los epígrafes secundarios que llevan los evangelios (por ejemplo, εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον), y en época posterior al NT, εὐαγγέλιον se convirtió en el término técnico para designar a los libros de los evangelios (Ireneo, Haer IV, 20, 6; Clemente de Alejandría, Strom I, 136, 1).

3. Probablemente el concepto de εὐαγγέλιον o su equivalente hebreo o arameo no formó parte integrante de la proclamación efectuada por el *Jesús* histórico. El término no se halla atestiguado tampoco en la *colección de logia* (Q). Y como no es convincente el intento por suponer que en Ap 14, 6 existe una antigua tradición (→ 5), vemos que el origen del concepto neotestamentario de εὐαγγέλιον no puede hacerse remontar a la comunidad palestinense judeocristiana.

El uso del concepto en el cristianismo primitivo puede dilucidarse por la conexión que guarda con la *tradición pre-paulina* (1 Tes 1, 1ss; 1 Cor 15, 1ss; Rom 1, 1ss), porque Pablo presupone ya como conocido el concepto, al usarlo en sentido absoluto, tanto en sus relaciones con las comunidades fundadas por él como con las otras comunidades.

1 Tes 1, 9b-10 es una unidad de tradición –una unidad pre-paulina y a modo de confesión– que es probable que perteneciera originalmente a la tradición bautismal cristiana. La estructura bimembre es característica, por su contenido, del ámbito cristiano helenístico (conversión al «Dios vivo y verdadero» y expectación del Hijo de Dios). La vinculación del fragmento de tradición, de acentos soteriológicos y cristológicos, con el concepto de εὐαγγέλιον (v. 5) hace probable que, con anterioridad a Pablo, en las comunidades helenísticas del cristianismo primitivo, hubiera ya enunciados monoteístas y cristológicos combinados con el concepto de εὐαγγέλιον. Pero esto no permite suponer que el término se derive de la predicación misionera monoteísta de la sinagoga helenística.

En 1 Cor 15, 1ss se encuentra una unidad de tradición, al menos en los vv. 3-5. La composición pre-paulina la sugieren las frases no paulinas y la estructura métrica (cuatro veces ὅτι). Es de suponer que el fragmento de tradición terminaba con el v. 5a (ὤφθη Κηφᾷ) y que los vv. 5b-7 son una adición paulina, a base de una tradición preexistente, probablemente de carácter oral, conectada con la tradición anterior por εἶτα o ἔπειτα, con arreglo a las fórmulas paulinas para presentar una serie. La confesión de fe no tiene un *Sitz im Leben* claro, y (en esta versión) debe atribuirse a la comunidad helenística.

Los pasajes de εὐαγγέλιον (1 Cor 15, 1-2) fueron conectados por Pablo con la confesión de fe, ateniéndose a la tradición de las comunidades cristianas helenísticas. De ahí se se deduce, por tanto, que la acentuación cristológica (como sucede en 1 Tes 1), es decir, la conexión con la muerte expiatoria y la resurrección de Jesucristo, fuera trasmitida ya como contenido esencial del εὐαγγέλιον pre-paulino.

También en Rom 1, 1ss el concepto de εὐαγγέλιον (vv. 1 y 9) está vinculado con una confesión pre-paulina. El lenguaje no paulino, la construcción de participio, el paralelismo y la cristología de dos fases indican que los vv. 3b-4a son un fragmento de tradición que fue completado específicamente por Pablo (κατὰ σάρκα y κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης). La fórmula citada tiene en el contexto paulino la función de mostrar que el «evangelio» de Pablo es idéntico a la «fe» de la comunidad romana. Independientemente de la cuestión de si Pablo encontró ya previamente la conexión de esta fórmula de confesión con el término εὐαγγέλιον, confirma lo que acabamos de

decir: en lo que respecta a las comunidades pre-paulinas de la misión cristiana helenística, debe presuponerse como cosa hecha la interpretación cristológica del concepto de εὐαγγέλιον.

Aunque los testimonios del término εὐαγγέλιον en Marcos deben atribuirse a la redacción (→ 5), sin embargo la manera de hablar refleja una *tradición pre-marquina*. Como se deduce de una comparación con Pablo, las construcciones con el genitivo θεοῦ (1, 14) o Ἰησοῦ Χριστοῦ (1, 1) o el uso absoluto del término (1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9) son tradicionales. En el uso pre-marquino, no se hizo realmente distinción alguna en cuanto al contenido. La permanente referencia cristológica confirma que la concepción cristiana pre-paulina y la pre-marquina se hallaban centradas cristológicamente. No puede identificarse ya una orientación específica de los elementos cristológicos pre-marquinos (¿apocalípticos?).

4. El sustantivo hebreo *bᵉśōrâ*, de conformidad con el uso profano, significa en el AT, de manera absolutamente positiva, «la recompensa que se da al mensajero por un mensaje de victoria» (2 Sam 4, 10; 18, 22) o «el mensaje de victoria» (2 Sam 18, 20.25.27; 2 Re 7, 9). - En la LXX εὐαγγέλιον aparece con el mismo significado que en el TM, pero únicamente en plural (2 Sam 4, 10); aparece además el femenino ἡ εὐαγγελία («mensaje de gozo», 2 Sam 18, 20-27; 2 Re 7, 19). La distancia de la tradición veterotestamentaria y judía con respecto al concepto neotestamentario de εὐαγγέλιον es considerable, tanto más que el sustantivo no tiene significado teológico ni en el TM ni en la LXX.

El uso griego y helenístico del término corresponde en parte al uso profano del mismo en la LXX (por ejemplo, Homero, Od 14, 152: «recompensa por una buena noticia»). Por el contrario, un significado religioso se halla atestiguado en la tradición helenística, al menos en los escritores judíos Filón y Josefo. Mientras que Filón emplea el verbo (→ εὐαγγελίζω 3), hallamos en Josefo el sustantivo: Bell II, 420 (= «buena nueva») y Bell IV, 618, donde la exaltación de Vespasiano al trono imperial es el objeto del εὐαγγέλιον. Al entorno helenístico de Josefo le resulta familiar la vinculación del εὐαγγέλιον con el culto al emperador y con el ofrecimiento de sacrificios al mismo. Y, por tanto, le resulta también familiar el significado del término como tecnicismo religioso y sacro. Así lo confirma Bell IV, 656 (proclamación del emperador).

Hay, asimismo, inscripciones helenísticas que atestiguan el sentido religioso: en relación con el culto a los soberanos aparece ya una antigua inscripción del siglo IV a.C. que muestra que a los εὐαγγέλια se les atribuye significado salvífico (OGIS I, 13.20). De especial importancia es la inscripción de Priene (OGIS II, 458). Por ella vemos que los εὐαγγέλια designan no sólo el anuncio de la salvación que llega con la presencia del emperador (líneas 37s) sino también los mensajes de gozo por el acontecimiento salvífico (líneas 40s). A pesar del estilo retórico, está claro que los εὐαγγέλια, tanto aquí como en otros testimonios helenísticos (cf. Deißmann, *Licht*, 313s) y también en Josefo, designan acontecimientos salvíficos que afectan a las vidas de los habitantes del imperio.

La base primaria –en la perspectiva de la historia de las tradiciones– del εὐαγγέλιον del NT habría que buscarla en el ámbito del culto helenístico a los soberanos. A partir de allí el concepto de εὐαγγέλιον halló entrada en el lenguaje cristiano. Aunque el NT no se distancia explícitamente de la terminología del culto greco-helenístico a los soberanos o del culto helenístico-romano al emperador, sin embargo este distanciamiento se da ya por el contenido mismo del evangelio, porque el singular εὐαγγέλιον designa el acontecimiento de Cristo como evento escatológico singularísimo y lo diferencia de todos los εὐαγγέλια que se dan en el entorno no cristiano.

Ha quedado bien patente que no puede establecerse una clara genealogía veterotestamentario-judía o greco-helenística del εὐαγγέλιον. La proclamación neotestamentaria del εὐαγγέλιον puede recoger en sí tanto elementos veterotestamentario-judíos como greco-helenísticos. En todo ello resulta evidente la conexión primaria del sustantivo εὐαγγέλιον con la tradición greco-helenística. Gracias a ella, la novedad que la proclamación cristiana quiere anunciar podrá expresarse de manera que sea inteligible en su entorno.

5. En *1 Tesalonicenses*, la carta paulina más antigua, εὐαγγέλιον como *nomen actionis* designa, por un lado, el acto de la predicación de Pablo que tuvo como resultado la fundación de la comunidad (1, 5). Aquí la rea-

lización de la tarea de predicar se designa como expresión de la *agape* (2, 8; cf. 3, 2). Por otro lado, εὐαγγέλιον designa el contenido doctrinal del «evangelio», haciéndolo claramente mediante la construcción con λαλέω (2, 2) y κηρύσσω (2, 9): un contenido que ha sido confiado al apóstol para su proclamación (2, 4). Este contenido tiene orientación monoteístico-cristológica, porque incluye la confesión de fe en el sentido salvífico de la cruz y de la resurrección de Jesucristo (compárese 1, 8-10 con 4, 14). εὐαγγέλιον es palabra obrada por el poder del Espíritu y que obra actos pneumáticos; porque manifiesta la elección del hombre –una elección que precede a la historia (1, 4)– y que es vocación a la salvación (2, 12). Los enunciados ἐν κυρίῳ/Χριστῷ de 1 Tesalonicenses muestran la tensión (contenida en el concepto de εὐαγγέλιον) entre el «ahora ya» y el «todavía no». El contenido soteriológico de la proclamación paulina del evangelio está determinado por el contexto apocalíptico (cf. el sentido futurista y forense de παρουσία en 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23); al mismo tiempo, la salvación escatológica acontece anticipadamente en el don del Espíritu (1, 5; 4, 8; 5, 19).

No podemos detenernos aquí a estudiar los problemas exegéticos de *Gálatas*, especialmente de los dos pasajes más importantes, que son 1, 6 y 2, 7 (cf. la bibliografía; → ἕτερος 3). Aunque no es posible una reconstrucción clara de la unidad de tradición que hay en 2, 7s, sin embargo vemos que se trata de una enseñanza trasmitida por tradición en las comunidades helenísticas, una enseñanza que sugiere a este propósito que la proclamación del apóstol era designada ya como εὐαγγέλιον. En 1, 6s Pablo identifica el único evangelio, que es la norma para juzgar acerca de la legitimidad de la predicación cristiana, con el εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. El genitivo no debe entenderse en sentido exclusivamente objetivo (cf. 1, 16) ni en sentido exclusivamente subjetivo (cf. 1, 12). Lejos de eso, caracteriza al εὐαγγέλιον como autorizado por el Cristo exaltado. El objeto del evangelio paulino (1, 7; 2, 2) es el acontecimiento de Cristo, como lo es también la fe en cuanto aceptación de la proclamación (cf. 1, 23). De manera distinta que en 1 Tesalonicenses, Pablo desarrolla en Gálatas su evangelio que es mensaje de justificación. El acontecimiento de Cristo como contenido del evangelio es superación de la justicia humana procedente de la ley y es fundamentación de la vida por la χάρις θεοῦ (1, 11; 2, 19-21). La «verdad del evangelio» se experimenta como justificación del pecador (2, 5.14).

En *1-2 Corintios* εὐαγγέλιον designa globalmente la proclamación efectuada por Pablo (1 Cor 4, 15; 9, 12ss; 2 Cor 2, 12; 4, 3s; 8, 18; 10, 14). De manera ejemplar 1 Cor 15, 1ss caracteriza el contenido del εὐαγγέλιον como *kerygma* acerca de la muerte y la resurrección de Jesucristo (cf. 2 Cor 9, 13), mientras que otros pasajes están subordinados a la finalidad parenético-ética de la primera Carta a los corintios (9, 12ss). En la segunda Carta a los corintios, se reflexiona fundamentalmente –en la confrontación con los adversarios– acerca de la persona y del encargo de Pablo de proclamar el evangelio (11, 1ss). Las consecuencias de la predicación del εὐαγγέλιον son la aceptación escatológica de los creyentes y la reprobación de los incrédulos (4, 3s).

La *Carta a los romanos* desarrolla más extensamente la relación, expuesta en Gálatas, entre el εὐαγγέλιον como proclamación hecha por Pablo (1, 9) o –en términos más generales– entre el mensaje cristiano (10, 16; 11, 28), por un lado, y el acontecimiento de la justificación, por el otro lado: el contenido de la proclamación paulina del evangelio, la justicia de Dios que se revela a la fe, se fundamenta en el *kerygma* de Cristo (1, 3s; cf. 15, 19). El εὐαγγέλιον tiene un horizonte en la historia de la salvación (1, 1s; otra cosa sucede en la doxología final de Romanos, una doxología tardía y que no es paulina, según la cual el εὐαγγέλιον se compara con la revelación de un misterio, que fue mantenido en secreto desde la eternidad: 16, 25). Establece, además, la base para la orientación universal

de la predicación paulina; porque el εὐαγγέλιον es una δύναμις por la cual la justicia de Dios se convierte en realidad salvífica para todo creyente (1, 16s). Pero no sólo el mensaje de la justificación es objeto del evangelio, sino también la proclamación del juicio según las obras (2, 16). Aunque no es inequívocamente seguro que la instrucción ética del apóstol pertenezca al contenido del εὐαγγέλιον, sin embargo la unidad entre el «indicativo» y el «imperativo» del acontecimiento de Cristo pertenece con seguridad al evangelio (cf. Gál 5, 25), y el εὐαγγέλιον se comprende como una norma general para la conducta de las comunidades (15, 16; cf. Gál 2, 14; Flp 1, 27).

Las dos cartas escritas desde la prisión, *Filipenses* y *Filemón*, muestran la perspectiva global del concepto paulino de εὐαγγέλιον. El εὐαγγέλιον es interpretado primariamente en ellas desde la situación del encarcelamiento de Pablo (1, 7.16). El evangelio es una fuerza que crea comunión entre el apóstol y la comunidad (1, 5; 2, 22; 4, 3.15; Flm 13). Los padecimientos del apóstol sirven para la difusión del evangelio (1, 12). Además, el evangelio proporciona la norma para la conducta de la comunidad y salvaguarda la unidad de la fe (1, 27).

En *Colosenses*, que probablemente es una carta deuteropaulina, el término εὐαγγέλιον aparece sólo al margen del verdadero centro de gravedad de la carta –la confesión de fe en la presencia de la salvación que se ha producido y se sigue produciendo en Cristo– y se coordina con la ἐλπίς en la tríada «fe, amor, esperanza». El evangelio, como la «palabra de la verdad», desvela –cual contenido de la proclamación de la comunidad y de la Iglesia universal– el futuro escatológico (1, 5). Esta orientación queda subrayada en la segunda aparición del término evangelio: junto a la «fe», la «esperanza del evangelio» se cuenta entre los sillares fundamentales sobre los que está edificada la comunidad (1, 23). Y, así, está bien claro para el autor que semejante esperanza se fundamenta supremamente en la realidad de Cristo (cf. 1, 27).

Los testimonios de εὐαγγέλιον en *Efesios* interpretan los lugares paralelos de Colosenses. En consonancia con Col 1, 5, vemos que εὐαγγέλιον expresa en Ef 1, 13s el objeto de la esperanza: el ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας, la prenda que garantiza el «rescate de la heredad», se promete a la comunidad por medio del evangelio. En 3, 6 (cf. Col 1, 23) εὐαγγέλιον determina el contenido del misterio de Cristo: este misterio hace que los gentiles sean también partícipes de la promesa. En Ef 6, 19, mediante la inserción de τοῦ εὐαγγελίου –en vez de τοῦ Χριστοῦ en Col 4, 3– se identifica el misterio de Cristo con el misterio del evangelio, cuya proclamación ha sido encargada al apóstol (una variante textual probable del p^{46} así como de los manuscritos B y G, y además los Padres de la Iglesia Tertuliano y Ambrosiaster, no atestiguan el genitivo τοῦ εὐαγγελίου; se trata posiblemente de una asimilación secundaria a Col 4, 3). Ahora bien, la proclamación del εὐαγγέλιον no sólo incumbe al apóstol sino también a la comunidad; ésta se halla bajo la exigencia de emplearse a fondo en favor del εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης (Ef 6, 15, en cita de Is 52, 7).

El autor de la *segunda Carta a los tesalonicenses* quiere hacer frente a un entusiasmo cristiano-apocalíptico y reclama para ello la autoridad de Pablo, según se refleja no sólo en las exposiciones apocalípticas de su carta sino también en el concepto de εὐαγγέλιον. En el amenazador juicio final, que retribuye con justicia a los perseguidores de la comunidad, se ejecuta el juicio contra los que son desobedientes al «evangelio de nuestro Señor Jesucristo» (1, 8; cf. 1 Pe 4, 17). Según 2, 14, la proclamación del apóstol, designada como εὐαγγέλιον, tiene como consecuencia la vocación divina de la comunidad. En ella se manifiesta la voluntad de Dios, que es quien elige, y en ella se fundamenta la esperanza de alcanzar la δόξα del *Kyrios* Jesucristo exaltado. La apelación al Exaltado (cf. 1, 8s.12; 2, 13s.16; 3, 3.5.16) y la proclamación autoritativa del evangelio por parte del autor se co-

rresponden mutuamente y sirven para la salvaguardia de la fe.

En las *Cartas primera y segunda a Timoteo*, que son post-paulinas, el εὐαγγέλιον se asocia con la imagen post-apostólica de Pablo. Como maestro de la Iglesia, Pablo pone el fundamento para la recta doctrina (cf. 1 Tim 1, 10). Recogiendo la tradición paulina, 1 Tim 1, 11 –con lenguaje litúrgico– designa como εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ la misión de proclamación recibida por el apóstol. La δόξα celestial es aquí, como en 2 Cor 4, 4-6 y Col 1, 27, el contenido del evangelio. Pero el contexto ético (1 Tim 1, 3-10) muestra que la proclamación post-paulina del evangelio quiere conducir, al mismo tiempo, a una actitud que esté en consonancia con las ordenanzas eclesiales.

Como las Pastorales reflejan la situación de sufrimientos por los que atravesó Pablo, vemos que 2 Tim 1, 10 –con estilo litúrgico participial– pone de relieve la importancia del εὐαγγέλιον ante el sufrimiento y la muerte: el «evangelio» vence a la muerte y revela «la vida y la inmortalidad». El discípulo del apóstol debe estar dispuesto a sufrir por el evangelio, siguiendo el ejemplo de Pablo. En ello se demuestra el poder de Dios (2 Tim 1, 7s), exactamente igual que en Rom 1, 16 se dice que este poder se identifica con el εὐαγγέλιον. Si se produce tal sufrimiento «por amor de los elegidos» (2 Tim 2, 10), entonces se exhorta a la Iglesia en su totalidad a soportar el sufrimiento y la muerte (2 Tim 2, 8) κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου (así se dice también en Rom 2, 16; 16, 25). La razón para perseverar en medio del sufrimiento se halla en el *kerygma* de Cristo, un *kerygma* cuya cita en 2 Tim 2, 8.11 remite directa o indirectamente a la fórmula cristológica de dos fases que leemos en Rom 1, 3s.

Prescindiendo del pasaje secundario de Mc 16, 15, los siete testimonios que hallamos en *Marcos* (1, 1.14s; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9) pertenecen, todos ellos, al material redaccional. Por tanto, deben también interpretarse primariamente en conexión con el contexto literario del segundo evangelio. La estrecha vinculación entre el εὐαγγέλιον y la persona de Cristo demuestra también, en el caso de Marcos, que el concepto procede de la tradición cristológica de la comunidad helenística (cf. especialmente 1, 1; 14, 9). En la tradición pre-marquina εὐαγγέλιον está completado por el genitivo objetivo τοῦ Χριστοῦ. Sin embargo, el evangelista Marcos ha empleado el genitivo en sentido subjetivo, convirtiéndose Jesús en el proclamador del evangelio (cf. 1, 14s). Y, así, 1, 1 debe entenderse primariamente en sentido subjetivo. Pero en 13, 10 y 14, 9 no puede excluirse el uso objetivo. En 8, 35 y en 10, 29 puede tratarse tanto de una proclamación de la comunidad acerca de Cristo como de la proclamación efectuada por Cristo mismo.

Marcos pasa de la proclamación acerca de Cristo a la proclamación efectuada por Cristo, a fin de orientar a la comunidad hacia la imagen del Hijo de Dios e Hijo del hombre que actuó en el pasado. Sin embargo, Marcos no sólo encuadró históricamente el εὐαγγέλιον, sino que lo interpretó también apocalípticamente. La proclamación que Jesús hace del evangelio no es sólo el «cumplimiento del tiempo», sino que además se anuncia en él el futuro reino de Dios (1, 15: ἤγγικεν = orientado hacia el futuro). Asimismo, la aparición del término en 8, 35 se halla también orientada apocalípticamente: la actitud que se adopte ante Jesús equivale a la actitud que se adopte ante el evangelio, y decidirá acerca de la aceptación o la reprobación que se experimente en el juicio. En todo caso, el εὐαγγέλιον tiene también aquí el carácter de mensaje acerca del comienzo del reino de Dios, proclamado por Jesús.

Aunque Marcos no distingue terminológicamente entre el evangelio de Jesús y el evangelio post-pascual, sin embargo él nos hace ver que la proclamación del evangelio efectuada por la comunidad (13, 10; 14, 9) se basa en la palabra de Jesús. Esta incluye la exhortación a seguirle a él cargando con la cruz (8, 34). Y, así, la cruz de Jesús no es exclusivamente un criterio interpretativo del εὐαγγέλιον, sino que es la realidad tangible del motivo trascendente del ocultamiento del Revelador, que encuentra una resolución parcial en Pascua y que señala finalmente hacia la parusía (9, 1.9 y *passim*). En consonancia con ello, en 10, 29 se promete a los discípulos perseguidos un futuro escatológico, y en 10, 30 el εὐαγγέλιον mismo, como parte integrante de los «dolores de parto del fin de los tiempos» (13, 8), es un acontecimiento apocalíptico. El «evangelio de Jesucristo», que en Marcos se representa en la vida de Jesús como parte del marco de la historia de la salvación, es prometido –después de la cruz y la resurrección– a los judíos y a los gentiles y se realiza precisamente en los sufrimientos y en la persecución padecidos por la comunidad como anticipación y anuncio de la llegada del reino de Dios.

Mateo recoge la mayoría de los pasajes de Marcos acerca del εὐαγγέλιον. Las «excepciones» están motivadas por el tema (Mc 1, 1 es eliminado a causa de la genealogía y de las historias de la infancia relatadas por Mateo; Mc 8, 35 y 10, 29 lo son en virtud del realce que se da en Mateo a la persona de Jesús; Mc 1, 14s aparece básicamente en Mt 4, 23 y 9, 35). Mateo no utiliza nunca el término εὐαγγέλιον en sentido absoluto, sino siempre en combinación con τοῦτο (24, 14; 26, 13) o con τῆς βασιλείας (4, 23; 9, 35; 24, 14). Esto indica que Mateo encontró un uso no restringido del concepto y refleja así una manera de hablar anterior al NT (un uso greco-helenístico del término). En cuanto a su contenido, el εὐαγγέλιον se halla orientado más intensamente que en Marcos hacia la proclamación de Jesús (asociación frecuente con κηρύσσω). El genitivo τῆς βασιλείας tiene significado «objetivo». Y, así, no es posible distinguir entre la proclamación y la enseñanza de Jesús. El εὐαγγέλιον es una exigencia ética de Jesús y una instrucción escatológica del *Kyrios*, y se dirige hacia la comunidad y hacia el mundo (cf. 28, 18-20).

En el *evangelio de Lucas* no aparece el concepto εὐαγγέλιον. El doble empleo que se hace del mismo en *Hechos* se refiere a la predicación de los apóstoles entre los gentiles (15, 7; 20, 24). Esta modificación que convierte el concepto en término técnico, no sugiere que el concepto pueda emplearse al mismo tiempo para designar la predicación de Jesús, y con tanta mayor razón cuanto que la predicación apostólica, en Hechos, no es simplemente una repetición de la predicación de Jesús, sino que está determinada fundamentalmente por el acontecimiento salvífico que tuvo lugar en la cruz y la resurrección de Jesucristo.

En el único testimonio que aparece en la *primera Carta de Pedro* (4, 17), εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ significa el contenido apocalíptico del mensaje de Cristo en el cristianismo primitivo, por cuanto el término está integrado en la parenesis relativa a los sufrimientos de la comunidad en medio de las persecuciones: mientras que el que sufre como cristiano recibe la promesa, todos aquellos que son desobedientes al εὐαγγέλιον recibirán castigo en el juicio. A diferencia, por ejemplo, de 1 Cor 11, 32, y en consonancia con 2 Tes 1, 8, se ha independizado la idea acerca del juicio contra los no creyentes; el εὐαγγέλιον se ha convertido aquí en parte integrante de una reflexión secundaria desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, que interpreta tradiciones sapienciales veterotestamentarias de los Proverbios (v. 18; Prov 11, 31).

El único testimonio que hay del sustantivo en el *Apocalipsis* (14, 6), lo mismo que el verbo (también 10, 7; → εὐαγγελίζω 3), debe atribuirse por su lenguaje y su composición al redactor final del Apocalipsis. Y por tanto no es un testimonio apropiado que sirva de punto de partida para la reconstrucción de la más antigua historia de las tradiciones cristianas. También el contenido del pasaje se halla muy alejado de la tradición apocalíptica del cristianismo primitivo. El «evangelio eterno» que proclama el «otro ángel», se dirige a todas los pueblos y lenguas. Su contenido es un llamamiento ilimitado al arrepentimiento, y con él se asocia un anuncio del juicio (v. 7).

Sin embargo, es fundamental en el pasaje, como en el resto del NT, la finalidad cristológica: el εὐαγγέλιον es el mensaje de Cristo, que se orienta hacia la llegada del *Kyrios*, el cual pronunciará juicio y ejercerá gracia (cf. 22, 20s).

G. Strecker

εὐαγγελιστής, οῦ, ὁ *euaggelistēs* proclamador

→ εὐαγγελίζω 5.

εὐαρεστέω *euaresteō* ser agradable a; en voz pasiva, complacerse en*

El verbo aparece únicamente en Hebreos: en 11, 5 dícese de Enoc, que *agradó* a Dios, precisamente por su fe (11, 6); en 13, 16 dícese de los sacrificios en los que Dios *se complace* (en voz pasiva). F. Luciani, *Uso e significato del verbo euaresteō in Filone Alessandrino*: Verifiche 6 (1977) 275-297, 557-588.

εὐάρεστος, 2 *euarestos* agradable, aceptable*

El adjetivo aparece 9 veces en el NT, cinco de ellas en Pablo. Es un término muy corriente en la Koiné, pero raro en la LXX (únicamente en Sab 4, 10; 9, 10). En el NT se usa casi exclusivamente para referirse a las acciones de los creyentes que son *agradables* a Dios o a Cristo: Rom 12, 1: εὐάρεστον τῷ θεῷ, dícese del sacrificio vivo y santo de los cuerpos de los creyentes; cf. εὐάρεστος τῷ θεῷ junto a δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις en Rom 14, 18; además Fil 4, 18; 2 Cor 5, 9 (εὐάρεστοι αὐτῷ); Ef 5, 10; Col 3, 20 (εὐάρεστον τῷ κυρίῳ); Heb 13, 21 (εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ); en sentido absoluto: τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον como contenido de la voluntad de Dios, Rom 12, 2. Según Tit 2, 9 los esclavos deben ser *complacientes* con sus amos, mostrando así su «buena fe». εὐάρεστος es un extenso concepto clave del lenguaje parenético, por el que se exhorta a los creyentes a que se dediquen a examinar cuál es la voluntad de Dios en la correspondiente situación de su vida. ThWNT I, 456s; DTNT I, 281-283.

εὐαρέστως *euarestōs* (adv.) de una manera agradable*

Heb 12, 28: λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ, es decir, «con respeto y reverencia».

Εὔβουλος, ου *Euboulos* Eubulo*

Nombre de un cristiano que, juntamente con otros, manda saludos a Timoteo (2 Tim 4, 21).

εὖγε *euge* ¡muy bien!, ¡magnífico!

Como exclamación en Lc 19, 17 (v.l. → εὖ).

εὐγενής, 2 *eugenēs* noble, distinguido*

En Lc 19, 12 dícese de un hombre *distinguido*, según el contexto un «noble» o «príncipe», en todo caso un pretendiente al trono (alusión al viaje que Herodes Arquelao realizó a Roma, cf. Josefo, Ant XVII, 11); en 1 Cor 1, 26, junto a σοφοί y δυνατοί se habla de las personas *distinguidas* en sentido social, cf. también 4, 10; Orígenes, Cels II, 79; cf. G. Theißen: ZNW 65 (1974) 232-272, esp. 233-235; en Hech 17, 11 dícese que los habitantes de Berea tenían *más nobles sentimientos* (ἦσαν εὐγενέστεροι) que los tesalonicenses. Spicq, *Notes* I, 301-304.

εὐδία, ας, ἡ *eudia* buen tiempo

Mt 16, 2 C D Koiné L W etc. Spicq, *Notes* I, 305s.

εὐδοκέω *eudokeō* complacerse en, elegir, decidir*

1. Aparición del término y contenidos semánticos – 2. Usos teológicos – a) cristológico – b) soteriológico – c) profético-apostólico.

Bibl.: S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, Paris 1969, 180-182; O. Münderlein, *Die Erwählung durch das Pleroma. Bemerkungen zu Kol 1, 19*: NTS 8 (1961-1962) 264-276, sobre todo 266-271; G. Schrenk, εὐδοκέω, en ThWNT II, 736-740.

En el NT el verbo aparece 21 veces, nueve de ellas en las cartas paulinas auténticas; se encuentra, además, 3 veces en Mateo y otras tantas en Hebreos; 2 veces en Lucas, y también en los pasajes siguientes: Mc 1, 11; Col 1, 19; 2 Tes 2, 12; 2 Pe 1, 17. Falta, por tanto, en los escritos joánicos. El sujeto del verbo εὐδοκέω es casi siempre Dios; tan sólo en 7 pasajes el verbo se predica de hombres.

El uso de εὐδοκέω en el NT, un verbo de voluntad, está marcado por la influencia de la LXX. Los significados oscilan entre *querer, decidir, elegir*. Las veces en que el verbo aparece con una persona humana como sujeto no tienen verdadero contenido teológico: Rom 15, 26.27; 2 Cor 5, 8; 12, 10; 1 Tes 2, 8; 3, 1; 2 Tes 2, 12.

2. Las otras 14 veces, en las que Dios aparece como sujeto, se distribuyen entre enunciados que tienen acento cristológico, soteriológico o profético-apostólico.

a) El primer tipo se encuentra en la voz del cielo, que se escucha con ocasión del bautismo de Jesús (Mc 1, 11 par. Mt 3, 17 / Lc 3, 22; EvEb en Epifanio, Haer 30, 17), donde es fácil reconocer la influencia de Is 42, 1. Mt 17, 5 y 2 Pe 1, 17 asimilan la voz que se escucha en la transfiguración a la «voz del bautismo» (cf. Mc 9, 7 par. Lc 9, 35). En la misma línea cristológica se halla Mt 12, 18-21 (v. 18: ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου), donde se cita a Is 42, 1-4. En estos ejemplos predomina la idea de la *elección* divina en orden al destino singularísimo y trascendental de Cristo, el Hijo unigénito (ἀγαπητός !). La misma nota cristológica se reconoce en Col 1, 19 (cf. Sal 67, 17 LXX). Según la interpretación más probable, la «plenitud» (→ πλήρωμα) de las riquezas salvíficas que moran en Cristo (para que él las comunique a los hombres, cf. 2, 9-11; Ef 1, 23) se refiere aquí al libre y absoluto decreto de Dios.

b) Este decreto confirma aún más claramente su independencia con respecto a toda convención humana, cuando Pablo afirma en 1 Cor 1, 21 que la salvación de los creyentes se basa en una decisión divina que incluye el «necio» mensaje de la cruz. La salvación –en la realización de dicho decreto– está asegurada para la «pequeña grey» de los pobres, que son los protegidos de Dios (Lc 12, 32). Sin embargo, este punto de vista tiene una contrapartida negativa: la masa de los israelitas de tiempos del éxodo no consiguió –por su propia culpa– lo que Dios había previsto, y tan sólo una minoría llegó a disfrutar del programa divino. En consonancia con ello, Heb 10, 38 (en cita de Hab 2, 4 LXX) acentúa que el hombre sin la fe pone obstáculos al plan divino de salvación y, así, no puede menos de perecer (v. 39). De esta manera se ve que la absolutividad de la voluntad divina no excluye la libertad humana. Por eso, en forma análoga, los sacrificios del antiguo pacto que no iban acompañados de la obediencia del «corazón», no podían menos de «paralizar» el plan salvífico de Dios (Heb 10, 6.8); únicamente Cristo, por medio de su obediencia, era capaz de realizarlo (vv. 7 y 9).

c) Finalmente, Pablo considera su llamamiento para ser un profeta mesiánico como el objeto de un decreto incondicional y de pura gracia de Dios (διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ) con respecto a él (Gál 1, 15; cf. 1 Cor 9, 17-18).

S. Légasse

εὐδοκία, ας, ἡ *eudokia* complacencia, voluntad, decreto*

1. Aparición y significado general del término – 2. En la literatura epistolar – 3. Mt 11, 26 par. Lc 10, 21 (Q) – 4. Lc 2, 14.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; P.-R. Berger, Lk 2, 14: ἄνθρωποι εὐδοκίας. *Die auf Gottes Weisung mit Wohlgefallen beschenkten Menschen*: ZNW 74 (1983) 129-144; Id., *Menschen ohne «Gottes Wohlgefallen» Lk 2, 14?*: ZNW 76 (1985) 119-122; G. Schrenk, εὐδοκέω κτλ., en ThWNT II, 736-748; G. Schwarz, «... ἄνθρωποι εὐδοκίας»? *(Lk 2, 14)*: ZNW 75 (1984) 136s. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1088s.

1. εὐδοκία es probablemente un término judeo-helenístico creado por derivación de → εὐδοκέω, y aparece casi exclusivamente en escritos judíos o cristianos. El trasfondo más importante para el uso que se hace de este término en el NT (donde aparece 9 veces) es la LXX (juntamente con los Salmos de Salomón, donde aparece 28 veces, y 8 veces en los Salmos y 16 en el Eclesiástico). Frecuentísimamente εὐδοκία es la traducción del término hebreo *rāṣôn* (aunque éste se halla representado en la mayoría de los casos por otros vocablos griegos), que significa «complacencia, voluntad». Por lo general se habla de la εὐδοκία de Dios; cuando se predica de hombres, puede referirse también –según el contexto– a la mala voluntad.

2. En Rom 10, 1 Pablo habla de la εὐδοκία de su propio corazón hacia los judíos. La traducción frecuente, *deseo*, es posible –¡que duda cabe!– partiendo de → εὐδοκέω, pero el uso del sustantivo en otras partes sugiere un contenido más vigoroso. Y, así, Schrenk, 743 piensa en «la voluntad del corazón», y, siguiendo a Harnack, en «mi voluntad de amar». Los que, según Flp 1, 15, proclaman a Cristo δι' εὐδοκίαν, lo hacen según el v. 16 por amor, en contraste con los que lo hacen por envidia y rivalidad. Por tanto, también aquí es εὐδοκία más que un débil sentimiento; es la *buena voluntad*. Según Flp 2, 13, Dios es quien obra «tanto el querer como el hacer ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας». Con «por, en interés de» (Blaß-Debrunner § 231) puede entenderse aquí una de dos: o bien la εὐδοκία de Dios (él actúa por su propio decreto, porque así le place), o bien la de los hombres (más de lo que es capaz la voluntad humana; cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.* εὐδοκία y *s.v.* ὑπέρ 1.e). Aunque el uso anterior que Pablo hace del término habla en favor de esta segunda posibilidad, sin embargo el trasfondo general hace que la primera posibilidad sea más probable (→ 4, a propósito de Lc 2, 14).

El Pablo de la segunda Carta a los tesalonicenses pide a Dios en 1, 11 que con su poder consuma o complete en los tesalonicenses «toda εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης (de la bondad) y toda obra de la fe». También aquí es posible que εὐδοκία signifique la bondad de Dios (por ejemplo: que el beneplácito de Dios llegue a realizarse; así Schrenk, 744); pero en este caso el contexto (cf. también 1 Tes 1, 3) hace que sea más probable la idea de la εὐδοκία humana. Sin embargo, la índole del genitivo, la relación con la bondad, sigue siendo incierta. O bien hay un genitivo subjetivo, como en la «obra de la fe» (entonces: la *voluntad* que procede de la bondad o de la rectitud; así piensa Bauer), o bien un genitivo objetivo (por ejemplo: la *decisión* para el bien; así piensa G. Friedrich, *Thessalonicherbriefe* [NTD 8[14]], *sub loco*).

En Ef 1, 5.9 εὐδοκία se usa de manera clarísima para significar la libre *voluntad* y *decreto* de Dios (κατὰ τὴν εὐδοκίαν... αὐτοῦ, en el v. 5 en combinación con προορίσας, y en el v. 9 con ἣν προέθετο).

3. También en Mt 11, 26 par. Lc 10, 21 (Q) εὐδοκία es el libre *decreto* de Dios (Schrenk, 745; cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.* ἔμπροσθεν 2.d), en consonancia con ᾧ ἐὰν βούληται en el versículo que sigue en cada caso (cf. P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster i. W. 1972, 109).

4. En Lc 2, 14 la variante textual εὐδοκία (con el sustantivo en nominativo) –por ejemplo, en la Koiné– no debe rechazarse *a priori* (GNTCom, *sub loco*), pero el genitivo εὐδοκίας (B* Sin* A D) podría ser la lectura original. Nuevamente es posible entender el genitivo en el sentido de la εὐδοκία humana, no –desde luego– como una actitud meritoria, sino en el sentido de que Dios, con su paz, nos concede también graciosamente el don de abrirnos a él. Ahora bien, lo más probable es que el genitivo signifique la libre decisión de Dios (Schrenk, 745-748); esta interpretación se ve corroborada nuevamente por el paralelo «hijos del beneplácito», de Qumrán (1QH 4, 32s; 11, 9); cf. C.-H. Hunzinger: ZNW 44 (1952-1953) 85-90; 49 (1958) 129s; cf. J. A. Fitzmyer: ThSt 19 (1958) 225-227, y R.

Deichgräber: ZNW 51 (1960) 132; cf. ya J. Jeremias: ZNW 28 (1929) 13-20. Por tanto, el mensaje angélico es la proclamación del don de la paz de Dios a los hombres del *beneplácito* divino; cf. Schrenk, 747s; H. Schürmann, *Lukas* (HThK), *sub loco*; cf., no obstante, G. Schwarz: BZ 15 (1971) 260-264, quien basándose en una retraducción al arameo pretende eliminar aquí εὐδοκία.

R. Mahoney

εὐεργεσία, ας, ἡ *euergesia* beneficio, acción buena
→ εὐεργετέω.

εὐεργετέω *euergeteō* hacer el bien*
εὐεργεσία, ας, ἡ *euergesia* beneficio, acción buena*
εὐεργέτης, ου, ὁ *euergetēs* bienhechor, benefactor*

1. Aparición en el NT y significados – 2. El grupo de palabras en el Helenismo – 3. Trascendencia teológica del grupo de palabras en Lucas/Hechos.

Bibl.: G. Bertram, εὐεργετέω κτλ., en ThWNT II, 651-653; H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939 (= Groningen 1967), 95-102, índice, *s.v.*; U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus* (FzB 24), Stuttgart 1977, 434-437; Deißmann, *Licht*, 214-216; B. Kötting, *Euergetes*, en RAC VI, 848-860; A. D. Nock, *Soter and Euergetes*, en *The Joy of Study. FS F. C. Grant*, New York 1951, 127-148; J. Oehler, *Euergetes*, en Pauly-Wissowa VI, 978-981; H. Schürmann, *Jesu Abschiedsrede* (NTA 20, 5), Münster 1957, 70-73; E. Skard, *Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes – Concordia*, Oslo 1931; Spicq, *Notes* I, 307-313.

1. El grupo de palabras se centra en la doble obra de Lucas (donde cada vocablo aparece una vez). En el resto del NT εὐεργεσία aparece una sola vez (1 Tim 6, 2).

Este último sustantivo abstracto designa el hecho de *obrar rectamente* en general, y particularmente la *acción buena, tanto en el sentido de un acto concreto como en general* (Homero, Od 22, 374; Herodoto II, 47.67; IV, 165; V, 11; Jenofonte, An VII, 7, 47; Platón, Gorg 513e; la LXX aplica el término a Dios, que obró milagros con ocasión de la salida de los israelitas de Egipto: Sal 77, 11; Sab 16, 11.24). En 1 Tim 6, 2 el término se aplica a los amos creyentes, a quienes los esclavos deben servir, «porque son creyentes y amados (por Dios) y son diligentes en *hacer el bien* (τῆς εὐεργεσίας)». En Hech 4, 9 se habla de la *acción buena* hecha a un hombre enfermo (ἀνθρώπου ἀσθενοῦς). Testimonios de este término en escritos cristianos posteriores: 1 Clem 19, 2; 21, 1; 38, 3; Diogn 8, 11; 9, 5.

El verbo significa *hacer el bien, beneficiar, hacer actos de bondad* (en la LXX y en otras partes dícese nuevamente de los milagros obrados por Dios con motivo del éxodo: Sab 11, 5.13; 16, 2). El verbo aparece en sentido absoluto en Hech 10, 38 en el discurso de Pedro ante Cornelio, donde el término caracteriza la actividad de Jesús, «que pasó *haciendo el bien* (διῆλθεν εὐεργετῶν) y curando a todos...». En el ámbito de la literatura cristiana primitiva el verbo se encuentra también en 1 Clem 20, 11; Diogn 10, 6; IgnRom 5, 1.

El sustantivo εὐεργέτης designa a quien realiza un beneficio, al *benefactor*. En Lc 22, 25 este término se emplea en una palabra de Jesús dirigida a sus discípulos (probablemente es redaccional; cf. Schürmann, 72): los poderosos del mundo «hacen que los llamen *benefactores*» (→ 2). Y a los discípulos se les hace también la advertencia del v. 26: «Pero vosotros no debéis proceder de esta manera. Entre vosotros, el más importante ha de ser como el menor, y el que manda como el que sirve».

2. εὐεργέτης se halla atestiguado frecuentemente en el Helenismo como un título aplicado a los soberanos y a otras personas destacadas (filósofos, descubridores, médicos; Herodoto VIII, 85; Jenofonte, Hist VI, 1, 4; Platón, Gorg 506c. Aparece también en las inscripciones, cf. SIG, índice, *s.v.*; Moulton-Milligan, 260s; Liddell-Scott, *s.v.* Se encuentra también en monedas, cf. Deißmann, 215, y en papiros). En los escritos judíos se usa igualmente este título: AdEst 8, 12n; 2 Mac 4, 2; 3 Mac 3, 19; Filón, Omn. Prob. Liber 118; Flacc 81; Josefo, Bell III, 459. Es frecuente la doble predicación σωτὴρ καὶ εὐεργέτης: Pap London (II) 177, 24; una inscripción espartana en

Moulton-Milligan, 261 (sobre Adriano); IG XII/1, 978 (sobre Trajano); Est 8, 12n; Josefo, Bell III, 459. El empleo polifacético (también de los demás vocablos del grupo de palabras) está relacionado con el optimismo cultural del mundo helenístico. Diversas personas (raras veces dioses; cf. Nilsson, *Geschichte*, 183) «son celebradas como benefactores por los méritos adquiridos en el progreso del género humano» (Bertram, 651). Sobre todo el renacimiento en tiempo de los Augustos convirtió el título (que para aquel entonces había quedado ya muy desvaído) en un término fundamental de carácter religioso y político (Skard). Los emperadores eran considerados como divinos salvadores y benefactores de la humanidad, porque con la *Pax romana* habían hecho posible la cultura (cf. Bertram, 652; A. Alföldi: Mus. Helv. 11 [1954] 145-151).

3. Los testimonios de los tres vocablos en Lucas/Hechos no se hallan claramente coordinados entre sí, pero los tres pasajes tienen su propio perfil teológico. En Hech 10, 38 la actividad de Jesús se describe por medio de los dos participios εὐεργετῶν y ἰώμενος. La actividad benefactora de Jesús es esencialmente una actividad de curación de «todos los que se hallan dominados por el diablo», y se ejerce en el Espíritu Santo, con «poder» y con la asistencia de Dios.

En consonancia con ello, la curación de un paralítico junto al templo (Hech 3, 1-10) se declara ante el Sanedrín en Hech 4, 9 (también en este caso por boca de Pedro) como un acto de εὐεργεσία hacia un enfermo. A causa de esta curación (ἐπί con dativo) se interroga a los apóstoles, sospechosos injustamente de haber hecho algo ilegal; se quiere averiguar «por medio de quién ese hombre ha sido curado (σέσωται)». Aquí no sólo se recoge el paralelo usual «salvador y benefactor» (→ 2) (cf. también Lc 6, 9: ἀγαθοποιῆσαι junto a σῶσαι), sino que además se hace ver claramente que los benefactores no son propiamente los apóstoles; detrás de su acto de curación se halla Jesús, a quien las autoridades judías habían crucificado (Hech 4, 10) junto a dos κακοῦργοι (Lc 23, 32.33.39 a diferencia de Marcos). Sin embargo, a Jesús no se le aplica el título de «benefactor» (1 Clem 23, 1; 59, 3 habla de Dios como benefactor; cf., no obstante, Hech 14, 17: Dios como ἀγαθουργῶν). Lucas nos permite conocer la razón objetiva de la prohibición dada por Jesús. El verdadero benefactor de los hombres prohíbe a los discípulos que se dejen llamar εὐεργέται (Lc 22, 25s). La formulación presupone que los portadores profanos de este título lo que hacen en realidad es ejercer su dominio y poder sobre los pueblos. Sin embargo, en la comunidad de Jesús el más importante (¿el dirigente de la comunidad?) debe ajustarse al ejemplo dado por Jesús (v. 27) y distinguirse por sus actos de servicio (cf. también en 6, 33.35 ἀγαθοποιέω, y consúltese, a propósito, Busse), sin aspirar a que la gente los reconozca y les aplique títulos (cf. Mt 23, 6-12).

G. Schneider

εὐεργέτης, ου, ὁ *euergetēs* bienhechor, benefactor
→ εὐεργετέω.

εὔθετος, 2 *euthetos* útil, apto, adecuado*
Lc 9, 62: no *apto* para el reino de Dios; en 14, 35 dícese de la sal que *no sirve* ni para la tierra ni para el muladar; Heb 6, 7: βοτάνην εὔθετον, «vegetación *útil*».

εὐθέως, *eutheōs* (adv.) en seguida, inmediatamente
→ εὐθύς.

εὐθυδρομέω *euthydromeō* marchar directamente (hablándose de un navío)*
Hech 16, 11, con εἰς; 21, 1, en sentido absoluto.

εὐθυμέω *euthymeō* tener buen ánimo*
En el NT, únicamente en sentido intransitivo: Hech 27, 22.25; Sant 5, 13 (lo opuesto: κακοπαθέω). Spicq, *Notes* I, 314-317.

εὔθυμος, 2 *euthymos* animado*
En Hech 27, 36: εὔθυμοι δὲ γενόμενοι. Spicq, *Notes* I, 314-317.

εὐθύμως *euthymōs* (adv.) gustosamente, con confianza*
Hech 24, 10: εὐθύμως τὰ περὶ ἐμαυτοῦ ἀπολογοῦμαι, «*con gusto* presento mi defensa». Spicq, *Notes* I 314-317.

εὐθύνω *euthynō* enderezar, guiar*
Jn 1, 23: εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου (cf. Is 40, 3); Sant 3, 4, participio de presente: ὁ εὐθύνων, «el *piloto*».

εὐθύς, 3 *euthys* (adj.) derecho*
εὐθύς, εὐθέως *euthys, eutheōs* (adv.) en seguida, inmediatamente

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. εὐθύς en los relatos de milagros.

Bibl.: K. Berger, *Exegese des NT* (UTB 658), Heidelberg 1977, 22s; D. Daube, *The Sudden in the Scriptures*, Leiden 1964, 46-72; R. Pesch, *Das Markusevangelium* I (HThK), Freiburg i. Br. 1976, 18s.79; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel* (SNTS Mon 33), Cambridge 1978, 87-96; G. Rudberg, ΕΥΘΥΣ: CNeot 9 (1944) 42-46; L. Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und NT* (SGU 5), Uppsala 1967, 167-176; D. Tabachovitz, *Die Septuaginta und das NT* (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 8° IV), Lund 1956, 29-35; G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8), Gütersloh 1974, 199s.

1. El adjetivo εὐθύς se halla atestiguado 8 veces en el NT, y con excepción de Hech 9, 11 (la «calle *Recta*») se usa siempre en sentido figurado.

El adverbio εὐθύς/εὐθέως aparece 87 veces en el NT (37 veces en la forma εὐθέως; 51 veces en la forma εὐθύς); el adverbio de tiempo se encuentra casi exclusivamente en textos narrativos (milagros, imágenes, parábolas) y se utiliza también en estos casos para mostrar conexiones y relaciones entre las secciones del texto. La sorprendente frecuencia del adverbio en Marcos (42 veces; veintiséis de ellas en la construcción καὶ εὐθύς) debe atribuirse únicamente en parte a la redacción marquina; εὐθύς/εὐθέως existía ya en la tradición premarquina. De los 18 testimonios que se encuentran en Mateo, vemos que 14 son paralelos sinópticos directos de Marcos (los demás son: Mt 14, 31; 24, 29; 25, 15; 27, 48). En Lucas se encuentra 7 veces εὐθύς/εὐθέως, pero sólo una vez el adverbio está tomado de Marcos (Lc 5, 13). En el material de Marcos, vemos que Lucas suprime a menudo el adverbio o lo sustituye por παραχρῆμα (Lc 5, 25; 8, 44.55; 18, 43; 22, 60). Los demás testimonios lucanos se hallan en el material procedente de la fuente Q (Lc 6, 49; 12, 36.54) y en el material peculiar de Lucas (Lc 14, 5; 17, 7). Es una excepción Lc 21, 9 (en el material de Marcos). El evangelio de Juan emplea 6 veces εὐθύς/εὐθέως; de los 10 testimonios de Hechos, vemos que 5 (Hech 9, 18, 34; 10, 16; 12, 10; 16, 10) pertenecen al contexto de milagros o visiones. Los restantes testimonios (Gál 1, 16; Sant 1, 24; Ap 4, 2) confirman la regla de que εὐθύς/εὐθέως se limita a textos narrativos o en los que se habla en imágenes. La única excepción es 3 Jn 14 (estilo espistolar).

2. El adjetivo εὐθύς designa en la cita de Is 40, 3s LXX (Mc 1, 3 par. Mt 3, 3; Lc 3, 4) el camino para Yahvé en el desierto. En Hech 13, 10 (cf. Ez 33, 17 LXX; Os 14, 10; Dan 3, 27; Eclo 39, 24) describe los «caminos *rectos*» de Dios para los hombres. Se califica también de *recto* el camino de los piadosos, la conducta requerida por Dios (2 Pe 2, 15; cf. 1 Sam 12, 23; Prov 2, 13.16; 20, 11 LXX; Is 26, 7; Sab 10, 10). La metáfora del camino, gastada rápidamente, hizo que surgiera la imagen del «corazón *recto*» (Hech 8, 21; cf. 2 Re 10, 15; Sal 77, 37 LXX y *passim*).

El significado temporal del adverbio no tiene nunca la connotación de lo inesperado o repentino, como sucede con ἄφνω o ἐξαίφνης, sino que indica, de manera parecida a como ocurre con ἐξαυτῆς, una sucesión temporal o una consecuencia lógica (*inmediatamente, sin demora*) (Mc 14, 72; Jn 19, 34 y *passim*). Además, εὐθύς/εὐθέως tiene a menudo la función de mostrar la conexión (temporal) entre unidades narrativas. Por eso, el adverbio aparece al principio (Mc 1, 12.21

29; 6, 45; 14, 43; 15, 1; Hech 9, 20) o al final de secciones del texto (Mc 1, 28; 4, 29; 5, 43; 8, 10; Hech 10, 16; 12, 10; 16, 10). En Marcos, el adverbio es un elemento importante en la composición del relato.

3. En las historias de milagros de los Sinópticos, del evangelio de Juan y de Hechos encontramos un uso uniforme de εὐθύς. En los relatos de milagros de curación (Mc 1, 42 par.; 2, 12; 5, 29.42; 7, 35; 10, 52 par.; Jn 5, 9; Hech 9, 18.34) y de salvación (Mt 14, 31; Mc 6, 50; Jn 6, 21) el adverbio designa el instante en que se produce o se comprueba el milagro. En las curaciones preceden la palabra o el gesto del taumaturgo, de tal manera que lo que se quiere acentuar no es seguramente lo repentino del suceso (Theißen, 199), sino la conexión entre la palabra (o gesto) y el milagro, una conexión concebida como consecuencia.

Es afín el uso de → παραχρῆμα. En 15 de los 18 pasajes del NT que hablan de milagros de curación (Lc 1, 64; 4, 39; 5, 25; 8, 44.47.55; 13, 13; 18, 43; Hech 3, 7), de milagros de castigo (Mt 21, 19s; Hech 5, 10; 12, 23; 13, 11) y de la apertura milagrosa de una puerta (Hech 16, 26), el término designa el instante en que se produce o se observa el milagro.

W. Pöhlmann

εὐθύς, εὐθέως *euthys, eutheōs* (adv.), en seguida, inmediatamente
→ εὐθύς (adj.).

εὐθύτης, ητος, ἡ *euthytēs* derechura, rectitud, justicia*

Heb 1, 8: ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος, «el cetro de *justicia*» (cita del Sal 44, 7 LXX).

εὐκαιρέω *eukaireō* tener tiempo, tener oportunidad, ocuparse*

Mc 6, 31: «*no tenían tiempo* ni siquiera para comer»; en Hech 17, 21 dícese que los atenienses «*no se ocupaban* de otra cosa»; 1 Cor 16, 12: ὅταν εὐκαιρήσῃ, «cuando *tenga oportunidad*». Spicq, *Notes* I, 318-320.

εὐκαιρία, ας, ἡ *eukairia* ocasión favorable*

Mt 26, 16 par. Lc 22, 6: Judas andaba buscando *una ocasión favorable* para entregar a Jesús. Spicq, *Notes* I, 318s.

εὔκαιρος, 2 *eukairos* oportuno, lo que llega a su debido tiempo*

Mc 6, 21: ἡμέρα εὔκαιρος, «un día *oportuno*»; Heb 4, 16: εὔκαιρος βοήθεια, «ayuda *en tiempo oportuno*». Spicq, *Notes* I, 319.

εὐκαίρως *eukairōs* (adv.) en el momento oportuno*

En Mc 14, 11 dícese de Judas (cf. Mt 26, 16 par. Lc 22, 6 [εὐκαιρία]; 2 Tim 4, 2, en construcción asindética con ἀκαίρως: «*a tiempo* y a destiempo». A. J. Malherbe, «*In Season and out of Season»: 2 Timothy 4:2*: JBL 103 (1984) 235-243; Spicq, *Notes* I, 320.

εὔκοπος, 2 *eukopos* fácil*

En el NT se usa únicamente en grado comparativo, y siempre en la construcción (τί) εὐκοπώτερόν ἐστιν, «¿qué es *más fácil*?: Mc 2, 9 par. Mt 9, 5 / Lc 5, 23; Mc 10, 25 par. Mt 19, 24 / Lc 18, 25; Lc 16, 17.

εὐλάβεια, ας, ἡ *eulabeia* temor, temor de Dios, piedad*

En Heb 12, 28 εὐλάβεια (junto a δέος) significa muy probablemente *temor/miedo* (cf. v. 29). Heb 5, 7 es muy discutido: εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας puede traducirse por: «(Cristo) fue escuchado en virtud de su *temor de Dios / piedad*» (cf. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* [bibl.]; Blaß-Debrunner § 210, 2 con la nota 1 [bibl.]; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*[7] [KEK], *sub loco*; G. Friedrich, *Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr 4, 14-5, 10*, en Id., *Auf das Wort kommt es an. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1978, 279-299, esp. 289s, etc.; → ἀπό 4.b); puesto que en el contexto se acentúa el temor (humano) de Cristo, otros traducen: «él fue

escuchado desde su situación de angustia» (cf. A. Strobel, *Der Brief an die Hebräer* [NTD], *sub loco*) o «fue escuchado y librado de su angustia» (U. Wilckens, *Das Neue Testament*, Hamburg [2]1971, *sub loco*), o bien (siguiendo a A. von Harnack) se conjetura la existencia de una negación οὐκ delante de εἰσακουσθείς (R. Bultmann, en ThWNT II, 751; sobre el debate consúltese especialmente a Michel, *sub loco*). Según el contexto de los enunciados, bien marcados, acerca de Cristo y del Sumo Sacerdote en 4, 14ss, a Cristo no se le dispensó, indudablemente, de sentir debilidad y angustias de muerte (cf. 4, 15; 5, 2.7a; la tradición que se encuentra igualmente en Mc 14, 36 par. y sobre todo en Lc 22, 43; cf. también el Sal 116, 3ss), pero no se permitió que Cristo fuera vencido por el poder de la muerte (θάνατος, Heb 5, 7; cf. Friedrich, 188s). Por tanto, εὐλάβεια en el v. 7 implica su «singularísima» (cf. 4, 15) *sumisión a Dios* o su *piedad*, en virtud de la cual fue escuchado por Dios y, como τελειωθείς, fue constituido como el fundamento de la salvación y como el verdadero Sumo Sacerdote para todos los obedientes (vv. 9s). E. Gräßer, *Der Brief an die Hebräer* I (EKK), Neukirchen-Vluyn 1990, 302-305.

H. Balz

εὐλαβέομαι *eulabeomai* preocuparse, ser temeroso de Dios*

En Heb 11, 7 dícese de Noé, que *con temor de Dios* (εὐλαβηθείς) construyó el arca siguiendo las instrucciones divinas y, de esta manera, demostró su fe (Vg *metuens*); Hech 23, 10 Textus Receptus en vez de φοβηθείς.

εὐλαβής, 2 *eulabēs* piadoso, temeroso de Dios*

En el NT, el adjetivo se halla siempre acompañado por ἀνήρ, ἄνδρες o ἄνθρωπος: en Lc 2, 35 dícese de Simeón (al que también se le llama δίκαιος); en Hech 2, 5 dícese de judíos *piadosos* de la Diáspora que habitan en Jerusalén; en 8, 2 dícese de los varones que dieron sepultura a Esteban; en 22, 12 dícese de Ananías (εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον).

εὐλογέω *eulogeō* alabar, ensalzar, exaltar; bendecir, recitar la oración de alabanza (en la comida)*

1. Aparición y significado – 2. La alabanza de Dios y la bendición – 3. La bendición de la mesa – 4. εὐλογητός – 5. εὐλογία.

Bibl.: W. Beyer, εὐλογέω κτλ., en ThWNT II, 751-763; Billerbeck, I, 685-687; IV, 627-634; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (StUNT 6), Göttingen 1967; L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* (KEK), Göttingen 1978, 90-92. 225-229; H.-G. Link, en DTNT I, 173-180; J. Mateos: Filología Neotestamentaria 1 (1988) 5-25 (εὐλογία); H. Patsch, *Abendmahlsterminologie außerhalb der Einsetzungsberichte*: ZNW 62 (1971) 210-231; J. Scharbert, *Die Geschichte der* bārûk *Formel*: BZ 17 (1973) 1-28; Id., *Segen II. Biblisch*, en LThK IX (1964) 590-592 (bibl.); W. Schenk, *Der Segen im NT*, Berlin 1967; R. Schnackenburg, *Die große Eulogie Eph 1, 3-14*: BZ 21 (1977) 67-87; A. Stuiber, *Eulogia*, en RAC VI, 900-928; C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1089s.

1. El grupo de palabras de la raíz εὐλογ- aparece principalmente en los Sinópticos, en Pablo y en Hebreos (el verbo se encuentra 41 veces, el adjetivo εὐλογητός 8, y el sustantivo εὐλογία 16, → 4 y 5). Por su trasfondo bíblico-semitizante, el grupo de palabras aparece raras veces en las partes tardías del NT, y en algunas de ellas falta por completo. El sustantivo se encuentra únicamente en la literatura epistolar.

La limitación de su significado en contraste con el uso profano de los términos («hablar bien») refleja el trasfondo de la LXX, donde la raíz traduce la raíz hebrea *brk*, «bendecir». εὐλογέω, en sentido absoluto, es un semitismo que tiene el significado especial de *recitar la bendición de la mesa*. Tan sólo en este caso el grupo de palabras es sinónimo de e intercambiable con la raíz εὐχαρ-. La complementación helenizante del verbo con un objeto de la acción verbal (Mc 8, 7; Lc 9, 16; cf. 1 Cor 10, 16) podría hacernos sospechar estilís-

ticamente el significado de *consagrar* (Bauer, *Wörterbuch, s.v.*). Sin embargo, en nuestra literatura este significado no es objetivamente probable.

2. Los actos salvíficos de Dios suscitan alabanzas llenas de agradecimiento (Lc 1, 64; 2, 28; 24, 53; cf. Sant 3, 9). Pablo exige que la alabanza de Dios, cuando se habla en éxtasis, siga siendo comprensible para el inexperto (1 Cor 14, 16).

El evangelio de Lucas y la Carta a los hebreos utilizaron de forma conscientemente biblizante el significado *bendecir*, cuando plasman escénicamente la bendición de despedida (Lc 2, 34; 24, 50s) o cuando citan las bendiciones de los padres y las bendiciones ancestrales (Heb 7, 1.6.7; 11, 20s). Mientras que en Heb 6, 14 la bendición de Abrahán (Gén 22, 16-18; 18, 18; 12, 3) se utiliza parenéticamente como una exhortación a la paciencia, vemos que esta bendición –en el discurso de Pedro que se encuentra en Hechos– sirve para fundamentar la misión de Jesús a los judíos (Hech 3, 26). Ahora bien, Pablo basa su doctrina de la justificación en el ejemplo de la fe de Abrahán, que fue bendecida por Dios (Gál 3, 9). El que imparte la bendición es siempre -últimamente- Dios, quien bendice a los suyos aquí (Ef 1, 3) y en el juicio final (Mt 25, 34). Así aparece también claramente en el pasivo divino del clamor de homenaje «*bendito sea* (por Dios)», que se dirige a María y al fruto de su vientre (Lc 1, 42) o a Jesús que hace su entrada triunfal en Jerusalén (Mc 11, 9 par. Mt 21, 9 / Lc 19, 38 / Jn 12, 13; Mt 23, 39 par. Lc 13, 35 [Q]; cf. Sal 117, 26 LXX) y al reino de Dios que llega con él (Mc 11, 10).

Con lo de «*Bendecid* a los que os maldicen» (Lc 6, 28a) se completa en el discurso del llano el enunciado del mandamiento de amar a los enemigos, dentro de una proposición de cuatro miembros. Esta estructura, que da forma concreta a la exigencia radical de Jesús y que refleja la experiencia de la comunidad, es una sentencia suelta de la tradición, que fue utilizada también parenéticamente por Pablo y por la Carta primera de Pedro (Rom 12, 14; 1 Cor 4, 12; 1 Pe 3, 9; cf. Did 1, 3).

3. Conforme a la prescripción judía (bBer 35a), Jesús recita la oración de alabanza antes de la comida, cuando da de comer milagrosamente a los 5000 hambrientos (Mc 6, 41 par. Mt 14, 19 / Lc 9, 16) o a los 4000 (Mc 8, 7) y cuando come con los discípulos de Emaús (Lc 24, 30). Estos textos, en la perspectiva de la historia de las tradiciones, se hallan en conexión con los relatos de la Ultima Cena, en los que Jesús –como haría exactamente un padre de familia judío– recita la oración de alabanza antes de romper el pan, con lo cual da comienzo a la comida principal (Mc 14, 22 par. Mt 26, 26). Pablo, con motivo de su argumentación sobre si se puede comer o no la carne sacrificada a los ídolos (1 Cor 10, 14ss), recuerda con lenguaje conscientemente litúrgico la copa de bendición sobre la que *recitamos la oración de alabanza* (v. 16) (¡no: «la copa que consagramos»!). Es propio de estos textos, que denotan el desarrollo de una terminología litúrgica sacramental, el uso promiscuo del verbo → εὐχαριστέω, bien sea en la tradición paralela (la multiplicación milagrosa de los alimentos: Mc 8, 6 par. Mt 15, 36; la Cena: Lc 22, 19 / 1 Cor 11, 24, cf. Justino, Apol I, 66, 3), o bien sea como variante dentro de los textos mismos (Mc 8, 6.7; Mc 14, 22.23 par. Mt 26, 26.27). Esta yuxtaposición, que aparece también en otras partes (1 Cor 14, 16s; Jos, Ant VIII, 111; CorpHerm I 26, 6; 27, 2), no permite formular sospechas sobre diferencia alguna de significado ni sobre la paulatina sustitución de un verbo por el otro.

4. **εὐλογητός** *bendito, alabado** es traducción del hebreo *bārûk*. Pertenece a un tipo doxológico de expresión que se deriva de una forma de oración veterotestamentaria y judía, que es tradicional. En el NT se refiere siempre a Dios. El *Benedictus* de Zacarías (Lc 1, 68) recoge los finales doxológicos de los libros de los Salmos (Sal 41, 14; 72, 18; 89, 53; 106, 28). Se ensalza a Dios como Creador (Rom 1, 25) y Padre de nuestro Señor Jesucristo (2 Cor 11, 31; lo mismo sucede en la eulogia del proemio de 2 Cor 1, 3; Ef 1, 3; 1 Pe 1, 3). Habrá que entender también de manera análoga Rom 9, 5. – El título de «Hijo del *Bendito*», en la pregunta que hace el sumo sacerdote (Mc 14, 61), evita –a la manera judía– la pronunciación del nombre de Dios.

5. Tan sólo en Rom 16, 18 se escucha el significado que tiene **εὐλογία*** en el griego profano, «palabras lisonjeras» (expresión que se entiende aquí en sentido negativo). En Ap 5, 12.13; 7, 12, la colección de términos sinónimos en las doxologías da a εὐλογία el sentido de *alabanza, loor*.

En otras partes el significado es enteramente el de *bendición*. El dador de la bendición es Dios (o Cristo) (Heb 6, 7; Gál 3, 14), aunque la bendición sea pronunciada por un hombre (Heb 12, 17: bendición ancestral, cf. 11, 20s). Lo contrario es –como en Gén 27, 12.29, etc.– la maldición (Sant 3, 10). Puesto que los cristianos están llamados a heredar la bendición de Dios, queda excluido el «derecho del talión» (1 Pe 3, 9: parenesis que sigue a Lc 6, 28). Pablo llama *bendición* a la colecta en favor de la comunidad de Jerusalén, lo que para él incluye el sentido veterotestamentario de generosidad, abundancia en dones y frutos (2 Cor 9, 5 [bis].6 [bis]; cf. Rom 15, 29). La antítesis entre la bendición y la maldición se interpreta cristológicamente en el marco de la doctrina de la justificación, en Gál 3: por la muerte en la cruz, Cristo se convirtió en maldición a fin de que también los gentiles fueran hechos partícipes de la bendición de Abrahán, la cual consiste en el don del Espíritu por medio de la fe (3, 14; cf. 3, 8s). En la eulogia en la introducción hímnica a la carta, Ef 1, 3 emplea el campo léxico εὐλογ-, con sus diversos matices de significado, para alabar a Dios porque los creyentes, que han recibido (en el bautismo) la bendición de Dios, viven –como miembros del cuerpo de Cristo– en el ámbito de su reino celestial. En 1 Cor 10, 16 Pablo interpreta la «copa de *bendición*» (en hebreo, *kôs šel bᵉrākâ*) de la Cena del Señor como «comunión» con la sangre de Cristo, es decir, como la participación real en la muerte de Cristo. La interpretación (del contenido) de la copa como referido a la sangre le venía dada ya previamente por la tradición de la Cena (11, 25); él aplica esa interpretación a la muerte salvífica de Cristo (cf. Rom 3, 25; 5, 9); → ποτήριον.

H. Patsch

εὐλογητός, 3 *eulogētos* bendito, alabado
→ εὐλογέω 1.4.

εὐλογία, ας, ἡ *eulogia* alabanza, loor, bendición, palabras lisonjeras
→ εὐλογέω 1.5.

εὐμετάδοτος, 2 *eumetadotos* generoso*
1 Tim 6, 18 en una exhortación dirigida a los ricos (se emplea junto a κοινωνικούς). Spicq, *Notes* I, 321s.

Εὐνίκη, ης *Eunikē* Eunice*
Eunice se menciona en 2 Tim 1, 5 como madre de Timoteo, para quien ella fue un modelo de «fe sincera», y a quien instruyó también seguramente en las «Sagradas Escrituras» (3, 16), a pesar de que el padre de Timoteo era un griego pagano (cf. Hech 16, 1, donde se dice que Eunice era γυνὴ Ἰουδαία πιστή, lo que difícilmente se compagina con su matrimonio [contrario a la ley] con un pagano, cf. Billerbeck II, 741).

εὐνοέω *eunoeō* inclinarse favorablemente, estar bien dispuesto*
Mt 5, 25: ἴσθι εὐνοῶν... ταχύ refiriéndose a la parte contraria en un juicio, *¡trata de ponerte a buenas con él! / ¡llega a un entendimiento!*

εὔνοια, ας, ἡ *eunoia* buena voluntad, afecto*
En Ef 6, 7 dícese de los esclavos cristianos μετ' εὐνοίας δουλεύοντες, *que sirven con*

buena voluntad; 1 Cor 7, 3 v.l.: ὀφειλομένην εὔνοιαν en vez de ὀφειλήν.

εὐνουχίζω *eunouchizō* castrar, hacer eunuco
→ εὐνοῦχος.

εὐνοῦχος, ου, ὁ eunuco, castrado*
εὐνουχίζω *eunouchizō* castrar, hacer eunuco*

1. Aparición del término en el NT – 2. El entorno social y religioso – 3. Mt 19, 12 – 4. Hech 8, 27ss.

Bibl.: J. Blinzler, *«Zur Ehe unfähig...». Auslegung von Mt 19, 12*, en Id., *Aus der Welt und Umwelt des NT. Gesammelte Aufsätze* I, Stuttgart 1969, 20-40; L. H. Gray, *Eunuch*, en ERE V, 579-584; H. Hitzig, *Castratio als Verbrechen*, en Pauly-Wissowa II/2, 1772s; A. Hug, *Eunuchen*, en Pauly-Wissowa, *Suppl.* III, 449-455; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 353-354; A. D. Nock, *Eunuchs in Ancient Religion*: Archiv für Religionswissenschaft 23 (1925) 25-33; A. Sand, *Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matthäus*, Stuttgart 1983; J. Schneider, εὐνοῦχος κτλ., en ThWNT II, 763-767. Cf. más bibliografía en ThWNT X 1090.

1. El grupo de palabras aparece únicamente en dos pasajes del NT: Mt 19, 12 (εὐνουχίζω 2 veces, εὐνοῦχος 3 veces); Hech 8 (εὐνοῦχος vv. 27.34.36.38.39).

2. El entorno social y religioso del grupo de palabras muestra dos aspectos diferentes.

a) En toda la sociedad antigua, los eunucos pertenecían en su mayoría a los grupos de personas más despreciadas y vituperadas. De ordinario eran esclavos mutilados por la mano del hombre (los testimonios sobre la condición social de estas personas véanse principalmente en Gray, 582s). La costumbre de la mutilación vino probablemente de Oriente y penetró en Roma a fines de la era republicana (Hug, 449-551). También en el ámbito del judaísmo se contaban los eunucos entre la casta más desprovista de derechos: no podían ser miembros del Sanedrín ni se escuchaba su voz en los tribunales de justicia (Jeremias, 354).

b) Especialmente en el Oriente y más tarde en Roma, así como también, por ejemplo, en la corte de Herodes, una minoría de eunucos logró elevarse a puestos altos e influyentes en la familia y en el Estado. Así que *eunuco* podía ser sinónimo de «alto funcionario» (sobre esto y sobre el problema de la etimología, cf. Gray, 579).

c) No está claro a qué grupos se refería la prohibición de la castración decretada por Domiciano (Suetonio, Caes III, 84; Dión Casio LXVII, 2) y sus sucesores (cf., a propósito, Hitzig). Como razones se aducen los excesos morales, la excesiva influencia y la codicia de los tratantes de esclavos (textos en Hug, 551s).

d) La autocastración de sacerdotes varones se practicaba en los cultos de fecundidad de las regiones de Asia Menor (Artemisa, Atargatis, Cibeles, etc.). La finalidad de esa costumbre era la pureza ritual y la consagración de la vida entera a la divinidad venerada (Nock). También esos sacerdotes eran despreciados y vituperados fuera del culto.

3. El conocimiento del ambiente social y religioso es absolutamente necesario para comprender el texto de Mt 19, 12. La sentencia del v. 12 ha sido vinculada redaccionalmente por Mateo con la perícopa sobre el divorcio (19, 1-9 par. Mc 10, 2-12) mediante una pregunta de los discípulos (v. 10) y una introducción a la sentencia. Como resultado de ello, los vv. 10-12 adquieren la forma, iniciada ya quizás por Mc 10, 10, de una instrucción suplementaria impartida a los discípulos. El texto menciona tres clases de *eunucos*: a) los que están mutilados por la naturaleza, b) los que han sido mutilados por la mano del hombre, c) los que se han mutilado por amor del reino de los cielos. Se discute qué interpretación debe darse a esto último.

En favor de una interpretación literal, es decir, no figurada, hablan las siguientes consideraciones: 1) el contexto, porque c) no puede desligarse de los ejemplos a) y b) entendidos –con seguridad– en sentido literal; 2) el ambiente histórico-social e histórico-religioso, que no excluye los casos de autocastración.

En contra de la interpretación literal, es decir, en favor de una interpretación en sentido figurado hablan las siguientes consideraciones: 1) en la tradición cristiana se sabe muy poco acerca de una costumbre de autocastración; lejos de eso, fue prohibida pronto expresamente (véanse las Constituciones Apostólicas VIII, 47, 21-24). 2) Se conoce el empleo del grupo de palabras en sentido figurado (Filóstrato, VitAp VI, 42; Clemente de Alejandría, Strom III, 7, 59). 3) Es menos convincente el hecho de que la mayoría de los exegetas hayan entendido siempre este pasaje en sentido figurado.

No parece posible una decisión definitiva. Nuestra dificultad para comprender tal radicalismo no debe hacernos excluir la posibilidad de que en el ambiente de un radicalismo extremo y que circulaba por todas partes estuviera difundida tal costumbre de automutilación, dentro de una tradición de plena renuncia al matrimonio y a la familia, y en solidaridad con los más desposeídos de todos sus derechos. En el fondo, la interpretación del texto en sentido figurado señala también en la misma dirección, aunque en un sentido esencialmente atenuado.

4. En Hech 8, 27ss se menciona a un *eunuco* que, evidentemente, había llegado a ocupar un alto puesto en la administración del Estado (→ 2.b). Puesto que δυνάστης se menciona igualmente para designar un alto cargo (v. 27), habrá que entender seguramente lo de *eunuco* en sentido literal.

G. Petzke

Εὐοδία, ας *Euodia* Evodia*
Nombre de una cristiana de Filipos, a quien se exhorta en Flp 4, 2 –a ella y a Síntique– a τὸ αὐτὸ φρονεῖν. Según el v. 3, las dos, juntamente con Pablo, «lucharon en favor del evangelio». BHH I, 448.

εὐοδόω *euodoō* ir por el buen camino, tener éxito, ir bien*
En el NT el verbo se usa únicamente en voz pasiva y en sentido figurado: Rom 1, 10: εἴ πως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι, «si por fin *consigo*»; 1 Cor 16, 2: ὅ τι ἐαν εὐοδῶται, seguramente quiere decir: «en la medida en que *él prospere*» (difícilmente: «en cuanto él consiga ganancias»); 3 Jn 2 (bis): *encontrarse bien, irle a uno bien* (junto a ὑγιαίνω).

εὐπάρεδρος, 2 *euparedros* perseverante, fiel*
En 1 Cor 7, 35, en sentido sustantivado, junto a εὔσχημον, «para que sin distracciones, permanezcáis de manera decorosa y *fiel* para con el Señor». El término no se halla atestiguado antes de Pablo.

εὐπειθής, 2 *eupeithēs* obediente, condescendiente*
En Sant 3, 17 dícese de la «sabiduría de lo alto» que es *condescendiente* (además de ἁγνή, εἰρηνική, ἐπιεικής, etc.). Spicq, *Notes* I, 325s.

εὐπερίστατος, 2 *euperistatos* dícese de lo que enreda fácilmente, de lo que cautiva*
En Heb 12, 1 dícese de la ἁμαρτία (p^{46} εὐπερίσπαστος). Spicq, *Notes* I, 325s.

εὐποιΐα, ας, ἡ *eupoiïa* beneficencia, acción buena*
En Heb 13, 6 junto a κοινωνία. Spicq, *Notes* I, 327.

εὐπορέω *euporeō* contar con recursos financieros, ser capaz*
Hech 11, 29, en voz media: καθὼς εὐπορεῖτό τις, «conforme a los *recursos* de cada uno». Spicq, *Notes* I, 328s.

εὐπορία, ας, ἡ *euporia* bienestar, abundancia, prosperidad*
Hech 19, 25: ἡ εὐπορία... ἐστιν ἐκ, «nuestra *prosperidad* depende de...». Spicq, *Notes* I, 328s.

εὐπρέπεια, ας, ἡ *euprepeia* belleza, hermosura*

Sant 1, 11: ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου, dícese de la *hermosura* de la flor de la hierba (cf. Is 40, 7). Spicq, *Notes* I, 330.

εὐπρόσδεκτος, 2 *euprosdektos* agradable, aceptable, favorable*

Dícese de los «sacrificios» *agradables* a Dios en Rom 15, 16 (προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος) y en 1 Pe 2, 5 (πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους τῷ θεῷ); en relación con seres humanos: Rom 15, 31 (διακονία... εὐπρόσδεκτος τοῖς ἁγίοις); en 2 Cor 8, 12 dícese de la buena disposición (que había en Corinto) para llevar a cabo la colecta, pero que sólo es *aceptable* en cuanto el querer se basa en lo que uno tiene, no en lo que uno no tiene. Pablo no asegura a los donantes que no se les vaya a pedir con exceso (en contra de R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*), sino que los exhorta a preparar lo que sea conveniente. En 2 Cor 6, 2 háblase de καιρὸς εὐπρόσδεκτος, citando a Is 49, 8: καιρὸς δεκτός (v. 2a). Pablo interpreta su fuente reformulándola: «Ahora es el tiempo *favorable / propicio*». Spicq, *Notes* I, 331s.

εὐπρόσεδρος, 2 *euprosedros* perseverante

En 1 Cor 7, 35 Textus Receptus en vez de → εὐπάρεδρος.

εὐπροσωπέω *euprosōpeō* tener buena presencia, causar buena impresión*

Gál 6, 12: εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί, «(querer) *causar buena impresión* a los hombres».

εὐρακύλων, ωνος, ὁ *eurakylōn* viento del Nordeste, Euraquilón*

En Hech 27, 14 como tecnicismo de la navegación (formado por εὖρος, «viento del Sudeste», y el término latino *aquilo*, «viento del Norte», Aquilón, cf. Blaß-Debrunner § 5, nota 6).

εὑρίσκω *heuriskō* encontrar, hallar

1. Estructura lingüística – 2. Estilo narrativo general – 3. Palabra clave en la teología de la revelación – 4. Lenguaje oficial – 5. Derivados.

Bibl.: O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960, 15-40; R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1951, 135-145; F. Christ, *Jesus Sophia*, Zürich 1970, 100-119; R. Pesch, *Über die Autorität Jesu*, en *FS Schürmann*, 25-35; G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973, 55-64, 102s; Ph. Vielhauer, Ἀνάπαυσις, *zum gnostischen Hintergrund des Thomas Evangelium*, en *FS Haenchen*, 281-289; B. Th. Viviano, *Study as Worship*, Leiden 1978, 66-71; H. Th. Wrege, *Jesusgeschichte und Jüngergeschick nach Joh 12, 20-33 und Hebr 5, 7-10*, en *FS Jeremias* 1970, 259-288. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1090.

1. Los verbos «buscar» (ζητέω) y «hallar» aparecen a menudo como verbos íntimamente relacionados y complementarios. Hallar sin buscar es cosa singularísima (posiblemente en Lc 4, 17). Buscar sin hallar es absurdo (Cant 3, 2; 5, 6); cf. Os 2, 9 (el amor); Lam 1, 19 (el alimento); Ap 9, 6 (la muerte); véanse las parábolas acerca de graves repercusiones sobre el destino en Mt 12, 43-45 par.; Lc 13, 6-9, cf. Mc 11, 12-14 par. Al mismo tiempo, buscar no es sinónimo de hallar; en la interpretación religiosa, la alternativa «hallar / no hallar» es cuestión de la presencia de Dios o del endurecimiento del hombre (cf., no obstante, Filón, All III, 47).

Mientras que el extenso uso de εὑρίσκω (el verbo aparece 176 veces en el NT) conduce a un significado correspondientemente amplio (cf. H. Preisker, en ThWNT II, 767s), el otro verbo («buscar») se concreta a menudo por medio de diversas expresiones y según el contexto correspondiente. O es un significado que habrá que deducirlo, como ocurre en las frecuentes construcciones semitizantes en voz pasiva (por ejemplo, Lc 9, 36 par.; Hech 8, 40; Flp 2, 7; Ap 12, 8; 16. 20; 20, 11).

2. En el estilo narrativo general, la primera parte del doble predicado es de manera enteramente predominante un verbo de movimiento (la secuencia inversa en Mt 13, 44.46?; Lc 5, 18?; Jn 12, 14; Hech 21, 2; 27, 6; Ap 20, 15?). Se narra principalmente cómo uno se mueve hacia alguna parte (en griego, ἔρχομαι / πορεύομαι / γίνομαι, etc.), donde luego uno encuentra a alguien o algo (Hech 9, 32s; 13, 6; 18, 1s; 19, 1; 28, 13s; 2 Cor 2, 12s; cf., con negación, en Heb 11, 5), o se entera de que algo ha sucedido (Mc 7, 30; 14, 37.40 par.; Lc 7, 10; 8, 35; 24, 1-5.22-24.33; Jn 11, 17; Hech 5, 10.22s; 10, 27). La asociación condicional entre ambos verbos puede tener el carácter de promesa, de tal manera que el movimiento de la persona en obediencia hacia la señal dada o la orden impartida, lleve implícita la idea de que esa persona encuentre lo que está buscando (Mc 11, 2.4 par.; 14, 16 par.; Mt 17, 27; Lc 2, 12; Jn 21, 6).

Como indican ya varios de los ejemplos dados, la conexión interna entre ambos verbos puede debilitarse, de tal manera que lo de «encontrar» parezca ser casual (Mt 18, 28; 27, 32; Jn 2, 14; 5, 14; 9, 35; Hech 17, 23?). Por otro lado, el elemento del «buscar» en el caminar o en el viaje puede desarrollarse y ampliarse directamente por medio de ζητέω u otros términos correspondientes (Lc 2, 44-46; cf. Mt 2, 8; Lc 11, 24s par.; 13, 6 par.; Jn 6, 24ss; cf. Mc 1, 36s; Hech 11, 25s; cf. 9, 1s; 2 Tim 1, 17). La conexión puede también realzarse estilísticamente, dentro del material de la parábola, cuando el verbo de movimiento expresa ya de por sí una búsqueda intensa (Mt 20, 6; 22, 9s), o cuando el motivo buscar-hallar es el verdadero motivo principal, como sucede en algunas parábolas del NT, especialmente en Mt 13, 45s (con raíces en el AT, por ejemplo en Prov 2, 4; 3, 13ss; 8, 9ss); 18, 12s par.; Lc 15, 8s. En la literatura rabínica cf. Mek 14, 5, etc.; ahora bien, en Filón se aduce también material de imágenes para ilustrar una súbita y sorprendente acción de hallar algo (Imm 91-93).

3. En efecto, esta estructura básica del verbo caracteriza a una serie de destacadas afirmaciones teológicas acerca de la revelación. Así sucede en Mt 7, 7.8 par. Lc 11, 9.10, donde con tres enunciados generales («proverbios») se formula: «El que busca halla». Así como el enunciado anterior («El que pide recibe») expresa una «sabiduría de mendigos» (K. H. Rengstorf, en *FS Köberle*, Hamburg 1958, 28s), así también este enunciado expresa una «sabiduría de los que encuentran» (cf. también Billerbeck I, 458; Ab 3, 6; sobre el significado de *dāraš/pāraš* en la teología de la revelación de los escritos de Qumrán cf., por ejemplo, 1QS 8, 11-16; 9, 13-20; CD 6, 19; 15, 10; sobre la tradición griega cf., por ejemplo, Epicteto, Diss I, 28, 20; IV, 1, 51; sobre la tradición gnóstica cf. EvTom I [cf. EvVer 17, 3]; 2 [cf. PapOxy 654, 5-9; Clemente de Alejandría, Strom V, 14, 96]; 92; 94 [cf. Mt 7, 7s par.]; Ireneo, Haer II, 17; II, 46, 2; Tertuliano, PraescrHaer 10; 43, 1; Pistis Sophia 184, 11; 250, 4; 347, 15. Esta idea aparece asociada con la creación como fuente de conocimiento religioso, Hech 17, 27; cf. B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955, 144-169; cf. también Filón, Abr 87).

En el contexto del NT, la confiada expectación de la presencia de Dios («hallar») está asociada primariamente con la vida de comunión de la comunidad, porque ésta tiene su razón y su vida actual en la acción de Dios por medio de Jesucristo; así Mt 18, 20 (cf. Mek 20, 24; W. Grundmann, *Das Evangelium des Matthäus* [HThK], *sub loco*); esta certeza de la presencia sirve de motivación para la oración comunitaria (18, 19). Para decirlo con otras palabras: tenemos aquí la misma correspondencia entre la realidad escatológica de Dios en este mundo y la actitud escatológica del hombre, definida por medio de la oración (= buscar), que la correspondencia que hallamos en un estrato más antiguo de la tradición en Mt 7, 7-8 / Lc 11, 9-10. A pesar de la forma imperativa del enunciado, la garantía de que se va a escuchar esa oración no reside en el hombre que «busca», sino en el objeto que «es buscado y encontrado», es decir, en Dios (véanse las parábolas de Mt 7, 9-11 par.). De lo contrario, y según el pensamiento bíblico, Dios no sería Dios sino un ídolo (cf. Mt 6, 7s.32).

Como ejemplos del AT podemos aducir aquí Dt 4, 29, donde Yahvé es el único a quien hay que buscar, y el único que hace que le encuentren (4, 7; cf. también 1 Re 18, 20-39). También Jer 29, 12-14 (26, 12-14 LXX) con la correspondiente cadena de enunciados que enlazan con la oración. En la literatura sapiencial, la sabiduría es la que quiere ser buscada y la que se deja hallar (Prov 16, 8 LXX; Sab 1, 1s; 6, 12).

Aunque los dos versículos se han trasmitido en Mateo y en Lucas en forma totalmente idéntica, sin embargo el contexto es diferente. Pero, al mismo tiempo, la existencia escatológica del hombre se define en ambos casos por medio de la oración, incluido el Padrenuestro (en Lucas, como parte de una catequesis sobre la oración, 11, 1-13). En el sermón de la montaña, que tiene como tema principal constante las condiciones y las exigencias del reino de Dios en este mundo, esta existencia se halla caracterizada en general por la exhortación: «Buscad primero el Reino y su justicia...» (Mt 6, 33). Y la seguridad de que el reino de Dios se concederá «juntamente con todo lo demás» (una argumentación paralela en plano cristológico en Rom 8, 31s) se fundamenta en el concepto de Dios (Mt 5, 45; 6, 26-30). La misma confianza en la oración, una confianza que está condicionada por Dios, es la base de la cadena de enunciados de 7, 7-8.

La expresión «hallar descanso» está en conexión con la tradición veterotestamentaria que tiene sus raíces en la esperanza que abrigaba la generación del desierto de hallar una morada estable y segura en la tierra prometida (véanse, entre otros textos: Dt 3, 20; 12, 9s; 25, 19; Jos 1, 13.15; 1 Re 8, 56; Sal 95, 11; cf. la interpretación cristiana en Heb 3, 7-4, 11; cf. O. Hofius, *Katapausis*, Tübingen 1970, 53-58). Esta esperanza fue individualizada y espiritualizada más tarde en la literatura sapiencial (especialmente en Sab 8, 16; Eclo 6, 27s; 51, 26s). Aparece también en conexión con ideas gnósticas centrales sobre la escatología (OdSl 26, 12s; EvTom 51; 60; EvVer 40, 30ss; 42, 18ss).

Es digno de tenerse en cuenta el contenido concreto de la motivación cristológica de Mt 11, 29 («Yo soy manso y humilde»; falta en el EvTom 90), que pone en relación la composición de 11, 25-30 tanto con el sermón de la montaña y las bienaventuranzas que sirven de introducción al mismo, como con el discurso de despedida en 28, 18-20 (cf. 11, 27 y 28, 18). En este último discurso, el mandato de Cristo de que salieran a cumplir su encargo se conecta en la tradición de Jesús, que quedó concretada en Mateo (μανθάνω / διδάσκω), con la promesa de la presencia de Jesús como presencia de Aquel a quien se ha dado plena autoridad (cf. 1 Clem 16, 17; OdSl 42, 5-8; cf. H. D. Betz: JBL 86 [1967] 23s).

Al mismo contexto cristológico pertenece otro enunciado sobre la existencia, fundamentado cristológicamente: «El que *halle* su vida, la perderá; pero el que pierda su vida *a causa de mí*, la *hallará*». Este enunciado tiene su lugar, por un lado, en el mandato de misión de Mt 10, 39, y, por otro lado, en el llamamiento al discipulado en Mt 16, 25, que está relacionado con el anuncio que Jesús hace de su Pasión, en respuesta a la confesión de fe de los discípulos que le reconocen como el Cristo, en Cesarea de Filipos (en el v. 25a *hallar* = «salvar», como en Mc 8, 35; Lc 9, 24; cf. 17, 33; Jn 12, 25; cf. el extenso estudio comparado de los materiales procedentes de la antigüedad en H. Braun, *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt* I, Tübingen [3]1971, 136-158; J. B. Bauer, en *FS Schmid* 1963, 7-10 [«Feldherrnrede»]).

En el NT la idea de «hallar la propia vida» mediante el hecho de «perder la propia vida» no puede relacionarse ni con el ascetismo (EvTom 110) ni con el martirio (EvTom 58) ni con experiencias militares ni con la sabiduría, ni puede relacionarse con el más alto logro moral, aunque consista en negarse a sí mismo, sino con la «negación de uno mismo» al cargar sobre sí la cruz, es decir, al hacerse discípulo e ir en pos de Jesús. La paradoja de la alternativa adquiere así en el contexto del NT un carácter genuinamente diametral. La alternativa se convierte en la expresión del mismo contraste escatológico radicalizado que es conocido por una serie de enunciados acerca del reino de Dios (Mc 10, 14.24.31.45; cf. Jn 13, 12-15), y representa una transformación de todos los valores, la cual se ha conservado en Lc 15, 24.32 («perdido, pero encontrado»; cf. 19, 10) y en Pablo (Flp 3, 7-9 «...Considero todas las cosas como pérdida... a fin de ser hallado en Cristo»). El enunciado contiene, al mismo tiempo, una tensión entre el presente escatológico (perder) y el futuro escatológico (hallar), que corresponde a la escatología de la más antigua tradición acerca de Jesús (por ejemplo, Lc 12, 8-9) y que corresponde, por tanto, a su cristología implícita (obsérvese la secuencia de Mc 8, 34-38).

Esta antiquísima escatología y cristología puede verse también en Mt 7, 13-23, aunque el material común con Lucas parece que se presenta en Lucas en su forma original (vv. 13-14: cf. Lc 13, 24). La expresión escatológica «puerta estrecha» / «camino angosto» (cf. J. Jeremias, en ThWNT VI, 922s) contiene su explicación cristológica (cf. Herm [s] 9, 12, 1.5-6; Seudo-Clemente, Hom 3, 52 ó Jn 10, 9 !) en Mt 7, 21-23 (obsérvese la secuencia [¿original?] en Lucas entre 13, 24 y 13, 25s), donde la entrada en el reino de Dios (un reino que hay que hallar) depende de que uno haya actuado conforme a la voluntad del Padre, tal como Jesús la expuso interpretándola (por ejemplo, en el sermón de la montaña). Si alguien no confiesa de esta manera a Jesús, entonces Jesús tampoco le confesará a él, en el juicio final, delante del Padre que está en los cielos (Mt 7, 23; 10, 32: ὁμολογέω).

La forma del concepto del endurecimiento –en teología de la revelación–, tal como se observa en la formulación negativa del doble predicado (buscar, pero no encontrar), tiene sus raíces en el AT, lo mismo que las demás ideas acerca del endurecimiento (Os 5, 6; Am 8, 12; Prov 1, 28; 14, 6; cf. Heb 12, 17). Y, al igual que las demás tradiciones sobre el endurecimiento (cf. EvTom 59; 92), fue trasladada desde el *Sitz im Leben* en el grupo de los discípulos durante la vida de Jesús *Sitz im Leben* en la Iglesia primitiva, refiriéndose entonces a los judíos que creían en Cristo y a los judíos que lo negaban (Jn 1, 38s.41.43.45; 7, 34-36; cf. Is 55, 6) o al Israel que rechazaba a Cristo y a la Iglesia, que (en su mayoría) estaba integrada por cristianos procedentes del mundo gentil (Rom 10, 20 [cf. Is 65, 1]; cf. Lc 13, 24ss).

4. En el lenguaje forense, εὑρίσκω indica la conclusión final a que se ha llegado después de la investigación precedente de unos hechos, de una acusación (αἰτία) o de un litigio (ζήτησις/ζήτημα); cf., entre otros textos, Hech 23, 28s; 24, 20. En la exposición del proceso contra Jesús, el término se usa de la siguiente manera: a) Refiriéndose a las acciones del Sanedrín para poner en claro que el deseo de las autoridades judías por lograr la ejecución de Jesús no se basa en diversas acusaciones, confirmadas por declaraciones de testigos, entre ellas la palabra dirigida contra el templo, sino en la afirmación de Jesús (hecha directa o indirectamente) de que él tenía una posición escatológica singularísima (Mc 14, 55ss par.; Mt 26, 59ss); b) Refiriéndose a las acciones que tuvieron lugar ante el gobernador romano Pilato para dejar en claro (tres veces tanto en Lucas como en Juan) que, desde el punto de vista de su competencia como gobernador, él no había encontrado en Jesús ningún indicio que justificara la acusación de alborotador y que fundamentara, por tanto, su ejecución. Se indica de manera explícita que Pilato cede finalmente ante la acusación formulada por los judíos (Lc 23, 2.4.14.22.24-25; cf. Hech 3, 13 a diferencia de 13, 28; Jn 18, 38; 19, 4.6.16). También a Pablo se le *encuentra* libre de culpa que merezca la pena capital (cf. Hech 25, 25; 26, 31s; cf. 24, 12.18; refiriéndose a los judíos, 23, 9 a diferencia de 24, 5; 25, 7).

Otra forma de lenguaje «oficial» la tenemos en la expresión: «*hallar* gracia a tus ojos / ante tu rostro» (u otras por el estilo) para referirse a la concesión de una petición (o súplica) dirigida a una autoridad superior, o para referirse al favor, completamente inesperado, que se ha recibido de lo alto. Como semitismo es frecuente en la LXX (por ejemplo, Gén 30, 27; 33, 8.10.15; 34, 11; 39, 4; 47, 25.29; 50,

4; Rut 2, 2.13; 1 Sam 16, 22; 2 Sam 14, 22). En lo que respecta a las relaciones con Dios, cf. especialmente Gén 6, 8 (Noé); 18, 3 (Abrahán); 19, 19 (Lot); Ex 33, 16, etc. (Moisés). En el NT se deja sentir esta manera de hablar en Lc 1, 30 (María); Hech 7, 46 David); 2 Tim 1, 18; Heb 4, 16).

5. El verbo εὑρίσκω se emplea frecuentísimamente en dos significados fundamentales, cuyas relaciones con → 4 en cuanto al contenido resaltan más o menos claramente. Como expresión de un conocimiento o de una experiencia, εὑρίσκω significa: *hallar, averiguar, pensar, saber* (en voz pasiva: *ser evidente = ser*)): Mt 1, 18; 8, 10 par.; 24, 46 par.; Mc 13, 36 par. Lc 12, 37s; Lc 6, 7; 17, 18; 18, 8; 19, 48; Hech 4, 21; 5, 39; 12, 19; 13, 22; 17, 6; 19, 19; 27, 28; Rom 7, 10.21; 1 Cor 4, 2; 15, 15; 2 Cor 5, 3; 9, 4; 11, 12; 12, 20; Gál 2, 17; 1 Pe 1, 7; 2, 22; 2 Pe 3, 14; 2 Jn 4; Ap 2, 2; 3, 2; 5, 4; 14, 5; 18, 14-24; 20, 15. En el sentido de *recibir, conseguir, obtener participación / lograr participación*: Lc 9, 12; Jn 10, 9; Hech 7, 11; Rom 4, 1; Heb 9, 12.

S. Pedersen

εὐροκλύδων *euroklydōn* (probablemente) viento impetuoso del Sudeste, Euroclidón

En Hech 27, 14 Koiné pl en vez de εὐρακύλων. Son posibles varias traducciones: «viento impetuoso del Sudeste que agita las olas» o «viento que levanta grandes olas», también en general «viento huracanado» (cf. Bauer, *Wörterbuch*, s.v. Εὐροκλύδων). Como el término aparece únicamente en este lugar, es posible que los copistas intentaran asimilar el enunciado del v. 14 al del v. 13 (νότος, «viento del Sur» o «viento del Sudeste»), sustituyendo -ακύλων («viento del Norte») por un término más general.

εὐρύχωρος, 2 *eurychōros* ancho, espacioso*

En Mt 7, 13 junto a πλατεῖα ἡ πύλη (cf., a propósito, GNTCom, *sub loco*) dícese del «camino *ancho* (εὐρύχωρος ὁδός) que conduce a la perdición».

εὐσέβεια, ας, ἡ *eusebeia* profundo respeto, piedad, religión*
εὐσεβέω *eusebeō* tener o mostrar profundo respeto*
εὐσεβής, 2 *eusebēs* respetuoso (del orden establecido), piadoso*
εὐσεβῶς *eusebōs* (adv.) piadosamente*

1. Aparición de los términos en el NT – 2. Campo referencial – 3. En las Pastorales – 4. En la segunda Carta de Pedro.

Bibl.: N. Brox, *Cartas pastorales*, Barcelona 1974, 459, 531-538; W. Foerster, εὐσεβής κτλ., en ThWNT VII, 175-184; W. Günther, σέβομαι, en DTNT III, 359-361; D. Kaufmann-Bühler, *Eusebeia*, en RAC VI, 985-1052; St. Ch. Mott, *Greek Ethics and Christian Conversion*: NovT 20 (1978) 22-48, esp. 22-30.

1. Con excepción de Hech 3, 12, el sustantivo aparece únicamente en las Pastorales (10 veces) y en la Carta segunda de Pedro (4 veces). El adjetivo se encuentra en Hech 10, 2.7 y en 2 Pe 2, 9, y el adverbio en 2 Tim 3, 12 y Tit 2, 12. El verbo aparece en Hech 17, 23 y en 1 Tim 5, 4.

2. Con arreglo al uso profano, εὐσεβ- designa el respeto a los valores existentes o a las estructuras de valor aceptadas, como sucede –por ejemplo– cuando en 1 Tim 5, 4 se habla de la obligación de los hijos y de los nietos de ayudar a su madre o a su abuela. Lo mismo ocurre con la caracterización de Cornelio y de su soldado (Hech 10, 2.7) como εὐσεβής en sentido amplio; a aquél se le aplica especialmente el predicado de «temeroso de Dios»; el v. 22 añade al epíteto anterior el de «justo», que sustituye aquí al de εὐσεβής (compárese en 2 Pe 2, 9 lo de «justo» con su concepto contrario: ἄδικοι). Su aplicación específica al ámbito religioso aparece en Hech 17, 23, refiriéndose a los atenienses; en consonancia con ello, Pedro –en 3, 12– se aplica la εὐσέβεια a sí mismo y se la aplica a Juan. Esta yuxtaposición del sentido amplio y del sentido estricto se debe a que se piensa que las estructuras sociales tienen su origen en lo religioso, y a que existe el convencimiento de que tales estructuras están garantizadas por lo divino. Por tanto, ante lo numinoso hay que observar especial respeto y reverencia. Aquí se tiene en perspectiva la vida religiosa como tal (cf. también en 1 Tim 2, 10: θεοσέβεια).

3. Las *Pastorales* muestran la amplia gama del uso de este grupo de palabras en el Helenismo. En consonancia con 1 Tim 5, 4 (→ 2) habrá que citar Tit 2, 12: la vida del cristiano (con una comprensible omisión de ἀνδρείως) está determinada por las virtudes cardinales (cf. Esquilo, SeptTheb 610). El contexto nos hace ver claramente que este ideal humanístico no adquiere sentido y plenitud para el cristiano sino gracias a la acción salvífica de Dios (de manera correspondiente piensa ya Filón, por parte judía). Análogamente, en 1 Tim 2, 2 se aspira a vivir una vida «en toda *piedad* y dignidad», al servicio de la voluntad salvífica universal de Dios. Con esto no se espera sencillamente que los cristianos vivan una tranquila «vida burguesa», como vemos expresamente por 2 Tim 3, 12. Aquí se especifica –además– clarísimamente que εὐσεβῶς ζῆν es vivir «en Cristo Jesús». Esta caracterización cristiana tiene su peso específico en los demás pasajes en que se habla de εὐσέβεια. De esta manera, el *Sitz im Leben* de las Pastorales sugiere de diversas maneras una visión global de la religión (cf., por ejemplo, 4 Mac 9, 29s). Así sucede también en la descripción que se hace de Pablo en Tit 1, 1. Su apostolado está asociado con el «conocimiento de la verdad», tal como ésta es accesible a los creyentes. Ahora bien, los falsos maestros no alcanzan la «doctrina» que está anclada en este conocimiento (1 Tim 6, 3). Como una de las expresiones centrales «sanas» se presenta el «misterio de la fe» en el himno a Cristo de 3, 16. Más aún, los falsos maestros (con su γνῶσις errónea) despliegan tan sólo la apariencia de religiosidad, pero en realidad la niegan (2 Tim 3, 5). El contexto hace ver claramente la conexión que hay entre una vida errada y la falsa doctrina. Los vicios que aquí se mencionan por vez primera, el egoísmo y la avaricia (v. 2), son denunciados también en 1 Tim 6, 5 (cf. 6, 9s). En contraste con esto, se exhorta a los que ejercen ministerios en la Iglesia a practicar la religión «con contentamiento» (vv. 6ss). Esta vida, que tiene como meta los valores cristianos fundamentales (6, 11, εὐσέβεια aquí como uno de ellos), debe ser practicada, claro está (por todo cristiano; 4, 7). Cuando se practica, entonces se obtiene de ella verdadero provecho, porque a la verdadera piedad se le ha prometido la vida, en este mundo actual y en el mundo venidero (4, 8; cf. 6, 6.12ss).

4. *2 Pe 1, 3* caracteriza la existencia humana horizontal y verticalmente como «vida y *piedad*». Por el contrario, el contexto permite entender concretamente εὐσέβεια, en la enumeración de 1, 6, como «misericordia» (Kaufmann-Bühler, 1032, refiriéndose a San Agustín, CivD X, 1, 3). Finalmente, en 3, 11 se hace referencia a algunos actos de «vida piadosa» (sobre el plural cf. Josefo, Ant XVIII, 127).

P. Fiedler

εὐσεβέω *eusebeō* tener o mostrar profundo respeto
→ εὐσέβεια.

εὐσεβής, 2 *eusebēs* respetuoso (del orden establecido), piadoso
→ εὐσέβεια.

εὐσεβῶς *eusebōs* (adv.) piadosamente
→ εὐσέβεια.

εὔσημος, 2 *eusēmos* fácilmente reconocible, claro*

1 Cor 14, 9: ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, «si no pronunciáis palabras *inteligibles* [por hablar en lenguas]».

εὔσπλαγχνος, 2 *eusplagchnos* misericordioso, compasivo*

En catálogos de virtudes en Ef 4, 32 junto a χρηστοί y χαριζόμενοι ἑαυτοῖς; en 1 Pe 3, 8, entre otros conceptos junto a φιλάδελφοι y ταπεινόφρονες. Cf. Polic 5, 2; 6, 1.

εὐσχημόνως *euschēmonōs* (adv.) decentemente, decorosamente
→ εὐσχήμων.

εὐσχημοσύνη, ης, ἡ *euschēmosynē* decoro, decencia
→ εὐσχήμων.

εὐσχήμων, 2 *euschēmōn* estimado, respetable*
εὐσχημόνως *euschēmonōs* (adv.) decentemente, decorosamente*
εὐσχημοσύνη, ης, ἡ *euschēmosynē* decoro, decencia*

Bibl.: G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie* (BWANT 104), Stuttgart 1975, 278-284; H. Greeven, εὐσχήμων, en ThWNT II, 768-770. Para más bibliografía → ἀσχημοσύνη.

El sustantivo (1 Cor 12, 23) y el adverbio (aparece 3 veces) se encuentran únicamente en Pablo; el adjetivo (1 Cor 12, 24; sustantivado en 7, 35) aparece también en Mc 15, 43 y en Hech 13, 50; 17, 12.

Los pasajes de Marcos y de Hechos se refieren a personas: a José de Arimatea, miembro del Sanedrín, y a mujeres gentiles («temerosas de Dios») (y también a varones gentiles, porque Hech 17, 12 hace referencia también a varones); algunos aparecen como adversarios de los misioneros, y otros, como convertidos por ellos. La traducción que suele darse en este caso, a saber, *personas estimadas, respetables*, se ve corroborada por el término πρῶτοι, con que se las designa en Hech 13, 50. Es curioso que Mt 27, 57, en contraste con Marcos que es su fuente, indique la base material del prestigio (se trata de personas «ricas»), mientras que Lucas nos habla de personas «justas y buenas» (Lc 23, 50). Evidentemente, para Lucas el término εὐσχήμων se encontraba ya demasiado fijado en el sentido que le dan los Hechos. Esta restricción del uso del término, acorde con el desarrollo experimentado por el mismo en el griego profano, va precedida por un significado que designa también la actitud interior de la persona, al menos sus intenciones: lo que goza de prestigio, debe ser también «respetable», es decir, debe aparecer como *decente* y *decoroso*. Y, a su vez, lo que es respetable puede esperar el respeto de la gente.

En *Pablo* este matiz se halla especialmente presente en 1 Tes 4, 12, cuando la atención se centra en «las personas de fuera (de la comunidad cristiana)». Cuando se observa una «conducta como la que corresponde (al cristiano)» (Rom 13, 13), «Jesucristo el Señor» hará sentir sus efectos (v. 14). 1 Cor 7, 35 se refiere a las instrucciones del apóstol sobre el matrimonio y la virginidad; estas «reglas de conducta decente» –para el cristiano en su expectación de la parusía inminente– se orientan esencialmente a la entrega total al Señor, mencionada aquí expresamente. En la imagen del cuerpo, εὐσχημοσύνη se halla en paralelo con τιμή en 12, 23: tratamos a diversas partes del cuerpo con más «honra» que a otras, conforme a lo dispuesto por el Creador; de esta manera se elimina su menor «decoro» con respecto a las demás y se conserva la armonía entre los miembros. La afirmación general que se hace en 14, 40 (paralelos en Dautzenberg, 279) pone punto final a las «normas dadas para la comunidad» en los vv. 26ss. Señala el ideal que preside el culto divino en el judaísmo y en el cristianismo, y que se halla atestiguado también en lo que respecta a los cultos mistéricos.

P. Fiedler

εὐτόνως *eutonōs* (adv.) con vehemencia, vigorosamente*

Lc 23, 10: εὐτόνως κατηγοροῦντες, «acusándole *con vehemencia*»; Hech 18, 28: εὐτόνως... διακατηλέγχετο, «refutaba *vigorosamente / con contundencia*».

εὐτραπελία, ας, ἡ *eutrapelia* bufonada, palabras livianas*

El término tiene propiamente un matiz positivo en el sentido de «ingeniosidad, humor». Pero en la literatura cristiana primitiva tiene siempre un matiz negativo: en Ef 5, 4 junto a αἰσχρότης y μωρολογία. P. W. van der Horst, *Is Wittiness Unchristian? A Note on εὐτραπελία in Eph. V 4*, en T. Baarda-A. F. J. Klijn-W. C. van Unnik (eds.), *Miscellanea Neotestamentica* (NovTS 48) II, Leiden 1978, 163-177.

Εὔτυχος, ου *Eutychos* Eutico*

Según Hech 20, 9 un νεανίας ὀνόματι Εὔτυχος, sentado en el alféizar de una ventana, se quedó dormido durante la predicación nocturna de Pablo en Tróade y cayó desde el tercer piso; cf. también 20, 4 D. BHH I, 499; Haag, *Diccionario*, 644; E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] (KEK), *sub loco* (bibl.).

εὐφημία, ας, ἡ *euphēmia* buena reputación, fama, elogios*

En 2 Cor 6, 8 junto a δυσφημία: «entre calumnias y *elogios*».

εὔφημος, 2 *euphēmos* satisfactorio, digno de elogio, bien sonante*

Flp 4, 8: εὔφημα después de προσφιλῆ y antes de ἀρετή y ἔπαινος, muy probablemente: *satisfactorio*.

εὐφορέω *euphoreō* producir buen fruto, dar buen rendimiento*

En Lc 12, 16 dícese de las tierras del rico agricultor.

εὐφραίνω *euphrainō* gozarse*

1. Estructura lingüística – 2. Contexto del AT – 3. Contexto del NT – 4. εὐφροσύνη.

Bibl.: R. Bultmann, εὐφραίνω κτλ., en ThWNT II, 770-773; H. Conzelmann, χαίρω κτλ., en ThWNT IX, 350-362; F. Debuyst, *Das Fest als Zeichen und Vorwegnahme der endgültigen Gemeinschaft*: Concilium (D) 4 (1968) 646-657; B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Uppsala-Wien 1951, 167-229; A. B. du Toit, *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl*, Winterthur 1965; H. Windisch, *Die Frömmigkeit Philos*, Leipzig 1909, 55-60.

εὐφραίνω aparece 14 veces en el NT: 6 veces en Lucas (parábolas), 2 en Hechos, 3 en Pablo, 3 en el Apocalipsis. De 5 a 7 veces se encuentra en citas del AT o en alusiones al mismo; en voz activa aparece únicamente en 2 Cor 2, 2. εὐφραίνω se emplea en paralelo con → χαίρω (Lc 15, 32; 2 Cor 2, 2s; Ap 11, 10) y con → ἀγαλλιάομαι (Hech 2, 26); en la LXX el paralelismo se efectúa con el término precedente (por ejemplo en Hab 1, 15; Sof 3, 14), especialmente en textos poéticos (*parallelismus membrorum*: 1 Sam 1, 20; Sal 20, 1, etc.).

Estructuralmente, el verbo pertenece a contextos de relación. El gozo jubiloso tiene como presupuesto fundamental la experiencia de que la comunión se ha hecho realidad. Si la relación se niega o se encuentra llena de conflictos, entonces el verbo adquiere una denotación negativa (Dt 28, 63; 2 Sam 1, 20; Sal 29, 2 LXX; 34, 15 LXX; Is 65, 13). Pablo utiliza esta estructura lingüística en su pregunta: «... ¿quién será el que me *alegre* sino aquel a quien entristecí?» (2 Cor 2, 2). El principal pecado en las relaciones de uno mismo con Dios es la negación de Dios como la causa del gozo; cf. la interpretación del gozo por el becerro de oro de Ex 32, 1-6 (cf. Os 9, 1) en Hech 7, 40-42: «*...se regocijaron* en la obra de sus manos» (cf. 1 Cor 10, 7).

2. En el AT, este *gozo por las relaciones* enlaza primariamente con la experiencia de la presencia y ayuda de Dios (LXX Sal 9, 3; 30, 8; 39, 17s; 68, 33; 2 Crón 6, 41; Zac 10, 7, etc.), es decir, con el culto como la experiencia actualizadora y confirmadora de las relaciones con Dios, que intervino para redimir y que sigue interviniendo (por ejemplo, Sal 42, 4; 84, 7; 91, 5ss). Esta intervención divina que establece relación, va dirigida al individuo (Sal 20, 7 [el rey]; 33, 3, etc.) y también al pueblo.

3. En el NT, el verbo expresa en Hech 2, 26 (Sal 15, 9 LXX) una confesión jubilosa y gozosa de que la presencia redentora de

Dios está vinculada *sui generis* con Jesús. Esto se aplica no sólo a la actividad terrena de Jesús (v. 22), sino también a su muerte en la cruz (vv. 23ss). La muerte y resurrección de Jesús se convierte así en testimonio de la totalidad y universalidad del gozo por la relación, un gozo que se manifiesta –por un lado– por la unidad que se crea en la comunión eucarística (2, 46: ...μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας), y –por otro lado– por el carácter del derramamiento escatológico del Espíritu, que destruye fronteras (cf. la cita de Joel en 2, 17-21).

La universalidad de este gozo que crea unidad, la enuncia con precisión Pablo en Rom 15, 10 en una reinterpretación radical de Dt 32, 43 LXX: los gentiles, juntamente con los judíos, deben *regocijarse* por la presencia de Dios en Jesucristo (cf. v. 13). En Gál 4, 25-27 la invitación del AT dirigida a la mujer estéril para que se goce por la intervención creadora y maravillosa de Dios (Is 54, 1ss) se utiliza en una correspondiente reinterpretación de las expectaciones asociadas con la ciudad de Jerusalén (cf., entre otros pasajes, Is 65, 17ss; cf. F. Mußner, *Der Galaterbrief* [HThK], *sub loco*). En consecuencia, la Jerusalén celestial se convierte en la ciudad escatológica del gozo. También en el Apocalipsis, donde se exhorta al gozo y al júbilo en las fases decisivas de la descripción apocalíptica, se utilizan fuentes del AT con variante reinterpretación (11, 10; 12, 12; 18, 20). Ap 11, 10 muestra que el gozo por la victoria sobre los amenazadores poderes malignos puede condensarse en el intercambio de dones en la comunión de mesa (cf. Est 9, 19.22).

En la literatura sapiencial del AT, εὐφραίνω puede expresar el gozo por otras relaciones, por ejemplo, por el hecho de estar juntos comiendo y bebiendo (cf., entre otros, Ecl 5, 18; 10, 19), gozo por la pareja en el matrimonio (Eclo 26, 2), por los hijos (Prov 10, 1; 17, 21; 23, 24s). Lc 15, 29 está en consonancia con esto. Ahora bien, la invitación del padre, dirigida al mayor de los dos hermanos para que participe en la fiesta de gozo, preparada por él con tanta abundancia para celebrar el regreso del hijo menor (Lc 15, 22-24.32), abarca también –en su interpretación religiosa– el gozo jubiloso de Dios (cf. 15, 7.10) porque un ser humano ha regresado a las relaciones con Dios, que El ha mantenido abiertas sin reservas, mientras que el individuo había intentado vivir a base de sus propias posibilidades. Allá donde se vive la vida desde las posibilidades que Dios ofrece, es obligatorio gozarse (v. 32: ἔδει); el *gozo por el arrepentimiento* nos es conocido ya por Dt 30, 9 (entre otros textos) y por Filón, Som II, 172-178.

Esta relación con Dios falta en la persona descrita en Lc 12, 16-19 (cf. Ecl 3, 12; Sant 4, 13ss). Por eso, al agricultor rico se le llama necio (cf. Sal 14, 1; Lc 12, 20s; Mt 6, 19-21. 23). Otra forma de falso gozo es el rechazo de la comunión con los demás, de la comunión de mesa con los que padecen necesidad (Lc 16, 19-21). En este caso no puede surgir tampoco una comunión futura (16, 24s; cf. Mt 10, 42; cf. también W. W. Seng: NovT 20 [1978] 136-155).

4. **εὐφροσύνη** *alegría, gozo** aparece únicamente en Hech 2, 28 (cf. 2, 26; → 3) y en 14, 17, donde se acentúa que el gozo concreto por la creación, cuyo símbolo era el gozo por la cosecha (Is 9, 3, etc.), forma parte de las relaciones de uno mismo con Dios como el Dador que es de la vida y el origen, por tanto, de la alegría.

S. Pedersen

Εὐφράτης, ου *Euphratēs* Eufrates*

En Ap 9, 14; 16, 12 en la frase ὁ ποταμὸς ὁ μέγας Εὐφράτης en la sexta visión de las trompetas, al darse suelta a los ángeles de la destrucción junto al río *Eufrates*, y en la sexta visión de las copas, que secó las aguas del *Eufrates*, de tal manera que quedó expedito el camino para que los soberanos del Oriente pudieran irrumpir. BHH I, 448; Haag, *Diccionario*, 643.

εὐφροσύνη, ης, ἡ *euphrosynē* alegría, gozo

→ εὐφραίνω 4.

εὐχαριστέω *eucharisteō* estar agradecido, dar gracias; recitar la oración de alabanza (en una comida); recitar la oración eucarística*

1. Aparición y significado del término – 2. Proemios y parenesis – 3. Bendición de la mesa y eucaristía.

Bibl.: H. Conzelmann, εὐχαριστέω κτλ., en ThWNT IX, 397-405; H. Eßer, en DTNT I, 55-57; E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (KEK), Göttingen 1968, 40-44.67-69; H. Patsch, *Abendmahlsterminologie außerhalb der Einsetzungsberichte*: ZNW 62 (1971) 210-231; J. M. Robinson, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums*, en *FS Haenchen*, 194-235; A. Stuiber, *Eulogia*, en RAC VI, 900-928.

1. El verbo, que en la LXX aparece por primera vez en los apócrifos y que se halla luego muy difundido entre los escritos judíos helenísticos, aparece 38 veces en el NT, principalmente en Pablo y en los evangelios. Designa (con escasas excepciones: Lc 17, 16; Rom 16, 4) la acción de gracias que se tributa a Dios. En la mayoría de los casos se menciona expresamente a Dios en dativo como objeto de la acción verbal, o a Dios debe inferírsele por el contexto inmediato. El significado especial, singularísimo del NT, de *recitar la bendición de la mesa*, es un semitismo (y en este caso es intercambiable con → εὐλογέω). εὐχαριστέω, empleado en sentido absoluto, corresponde al lenguaje litúrgico de la celebración de la Cena y llega a ser en la época post-paulina el término técnico para referirse a la oración eucarística.

2. Cuando Pablo y sus discípulos insertan una fórmula fija de acción de gracias, el estilo corresponde al de la carta helenística. En las variantes más breves el autor da gracias a Dios y expresa en una frase de ὅτι la razón para dar gracias, implicando normalmente a los destinatarios: los dones de gracia concedidos a la comunidad (1 Cor 1, 4s), la fe de la misma (Rom 1, 8), la fe y el amor (2 Tes 1, 3); véanse –fuera de la introducción de la carta– los motivos de la aceptación de la palabra de Dios (1 Tes 2, 13) y de la elección (2 Tes 2, 13). Por medio de hasta tres oraciones de participio, la forma más extensa inserta el motivo para la acción de gracias: las obras de la fe (1 Tes 1, 2ss), la participación en el evangelio (Flp 1, 3ss), la fe y el amor (Flm 4, ss; Col 1, 3ss; Ef 1, 15ss). También por lo que se refiere a su propia persona, Pablo puede expresar gracias a Dios dentro de un argumento teológico (1 Cor 1, 14; 14, 18; cf. Hech 28, 15). En cambio, los gentiles no dan gracias a Dios, a pesar de que lo conocen (Rom 1, 21). La acción de gracias es una obligación parenética (2 Cor 1, 11; Ef 5, 20; Col 1, 12; 3, 17; 1 Tes 5, 18). La doxología de los ancianos en la presencia de Dios (Ap 11, 17ss; cf. Did 9, 2.3; 10, 2s.4ss) nos permite reconocer claramente el trasfondo judío de las formulaciones del NT (Sal 134-136; Jdt 8, 25; 1QH 2, 20.31 y *passim*). Pablo piensa seguramente en el lugar litúrgico de tales oraciones de acción de gracias, cuando exige para el culto divino una forma de acción personal de gracias que resulte inteligible (1 Cor 14, 17). Sobre la oración personal de acción de gracias cf., por un lado, la oración del fariseo (Lc 18, 11) y, por el otro lado, la oración de Jesús, cuando hace que Lázaro vuelva a la vida (Jn 11, 41).

3. De acuerdo con la costumbre judía (bBer 35a), Pablo recita antes de la comida la bendición de la mesa (Hech 27, 35). Esta costumbre era general en las comunidades cristianas; por eso, el apóstol puede referirse a ella dentro de un argumento (Rom 14, 6). Esta oración de alabanza se tiene también en cuenta en 1 Cor 10, 30, cuando –en la discusión del problema sobre comer carne sacrificada a los ídolos– Pablo plantea la pregunta retórica de por qué le van a criticar de algo por lo que él da gracias a Dios.

En los relatos de la Ultima Cena, Jesús –como un padre de familia judío– recita la oración de alabanza sobre el pan (Lc 22, 19 par. 1 Cor 11, 24) o sobre la copa de bendición. Aquí, como en los pasajes en que se habla de dar de comer milagrosamente a los cuatro mil

(Mc 8, 6: oración sobre el pan; par. Mt 15, 36: sobre el pan y los peces), o cuando se da de comer a los cinco mil (Jn 6, 11.23: el pan), nos llama la atención el uso común de → εὐλογέω. La estereotipia característica de la terminología empleada en los milagros de dar de comer a las multitudes, delata la influencia conservadora de la liturgia de la Cena del Señor. El uso del verbo εὐχαριστέω, sin expresarse el objeto de la acción verbal, adquiere aquí (como más tarde en la Did 9, 1; 10, 1.7) el significado especial de *recitar la oración eucarística*.

H. Patsch

εὐχαριστία, ας, ἡ *eucharistia* oración de acción de gracias, acción de gracias; oración de alabanza (en una comida); eucaristía*

1. Aparición y significado - 2. Acción de gracias y oración de acción de gracias - 3. Eucaristía.

Bibl.: J.-P. Audet, *Literary Forms and Contents of a Normal* εὐχαριστία *in the First Century:* StEv I (1959) 643-662; H. Schlier, *La Carta a los efesios*, Salamanca 1991, 307. Cf. más bibliografía en → εὐχαριστέω.

1. El sustantivo, lo mismo que el verbo, no tiene equivalente directo en el AT, pero se halla difundido en los escritos judíos helenísticos. En el NT aparece 15 veces, especialmente en Pablo; falta por completo en la tradición de los evangelios. Con una excepción (Hech 24, 3), la acción de gracias se tributa siempre a Dios. En los Padres apostólicos εὐχαριστία se convirtió en el término técnico para designar la Cena del Señor.

2. Para Pablo, el dar gracias tiene una significación fundamental. El quiere «ofrecer una *acción de gracias*» (1 Tes 3, 9, como si fuera una *tôdâ* espiritual, cf. Sal 50, 14; 107, 22 y *passim* [donde Aquila –a diferencia de la LXX– traduce también por εὐχαριστία]) a Dios como respuesta al gozo que le ha proporcionado la comunidad de Tesalónica, pero se anima también frecuentemente a sí mismo a realizar acciones de gracias en el culto divino y en la vida privada. En relación con su argumentación a propósito del hablar en lenguas (→ εὐλογέω 2), exige él que el no iniciado pueda pronunciar un inteligente «amén» a la *acción de gracias y alabanza* de Dios (1 Cor 14, 16). De la acción de gracias en el culto divino se habla también quizás en 2 Cor 4, 15 y 9, 11s (con ocasión de la colecta en favor de los pobres de Jerusalén). La *acción de gracias* debe ocupar igualmente un lugar junto a la petición, la plegaria y la intercesión en favor de las personas investidas de autoridad (1 Tim 2, 1). La invitación a la acción de gracias es un elemento fundamental de la parenesis (Ef 5, 4; Flp 4, 6; Col 2, 7; 4, 2). «El dar gracias es la forma genuina y preferida de hablar que tienen los cristianos» (Schlier).

Apelando a la creación divina, Pablo rechaza las prohibiciones ascéticas de comer ciertos alimentos, con tal que tales alimentos se tomen con acción de gracias, es decir, bendiciendo la mesa (1 Tim 4, 3.4; → εὐλογέω 3. 5). La *acción de gracias* forma parte de la doxología entonada por los seres celestiales ante el trono de Dios (Ap 4, 9; 7, 12).

3. Por ser intercambiables los temas εὐχαριστ- y εὐλογ- en lo que respecta a la bendición de la mesa, y por la integración del término εὐχαριστία en la tradición acerca de la Santa Cena, este término adquiere desde el siglo I (Did 9, 1.5) el significado de la *Cena del Señor* (IgnEf 13, 1; IgnFil 4; IgnEsm 8, 1; cf. Justino, Apol I, 65s). Por eso, 1 Cor 10, 16 G pc sy^p sustituye el τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας (que había llegado a ser incomprensible) por τὸ ποτήριον τῆς εὐχαριστίας, «la copa de la eucaristía».

H. Patsch

εὐχάριστος, 2 *eucharistos* agradecido*

Col 3, 15: καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε, «¡y sed *agradecidos!*».

εὐχή, ῆς, ἡ *euchē* oración, voto

→ εὔχομαι (3).

εὔχομαι *euchomai* orar, pedir, desear*
εὐχή, ῆς, ἡ *euchē* oración, voto*

1. Aparición de los términos en el NT: sus equivalentes y significados - 2. εὔχομαι - 3. εὐχή.

Bibl.: A. Citron, *Semantische Untersuchung zu* σπένδεσθαι – σπένδειν – εὔχεσθαι, Winterthur 1965, 73-101, 116-120; G. Delling, *Nasiräer*, en BHH II, 1288s; J. Herrmann-H. Greeven, εὔχομαι κτλ., en ThWNT II, 774-808, esp. 774-776, 801-806; H. Schönweiß, en DTNT III, 218-223. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1091-1093.

1. A diferencia de los compuestos προσεύχομαι (85 veces) y προσευχή (37 veces), en el NT las formas simples εὔχομαι y εὐχή aparecen sólo 7 y 3 veces respectivamente; ambas formas faltan por completo en los evangelios; el sustantivo falta también en Pablo. Así que la forma simple, que está atestiguada desde Homero para la invocación de la divinidad, está siendo desplazada por la forma compuesta, ya en la LXX y en grado mayor aún en el NT. Entre otras expresiones neotestamentarias para designar la idea de «orar, pedir» se hallan αἰτέω (70 veces), βοάω (12), δέομαι (22), ἐρωτάω (63), κράζω (56), y también γονυπετέω (4), εὐλογέω (42), εὐχαριστέω (38) y προσκυνέω (60). Mientras que εὔχομαι, en el griego clásico y en la LXX, junto a los significados de «pedir, orar», puede tener también frecuentemente el de «hacer un voto o una promesa» (por ejemplo, Núm 11, 2: «orar» [πρὸς κύριον]; 30, 3: εὔχομαι εὐχήν, «hacer un voto») y el significado profano de «desear» desaparece casi por completo en la LXX (tan sólo en Jer 22, 27; εὐχή, «deseo», no aparece en la LXX ni en el NT), vemos que en el NT el verbo tiene los significados de *orar, pedir, desear*. El sustantivo tiene los significados de *voto* y *oración*.

2. a) εὔχομαι se emplea en el NT con dativo (Hech 26, 29), con πρός (2 Cor 13, 7), con ὑπέρ (Sant 5, 16), con un infinitivo dependiente (con acusativo: Hech 26, 29; 27, 29; Rom 9, 3; 2 Cor 13, 7; 3 Jn 2) y con objeto en acusativo (2 Cor 13, 9). Los exegetas discuten cuál es el significado preciso de εὔχομαι en algunos pasajes concretos.

b) El significado de *desear* se puede admitir únicamente con seguridad allá donde no se menciona a Dios como destinatario: ηὔχοντο ἡμέραν γενέσθαι, «*deseaban* que se hiciera de día» o «*anhelaban* que llegara el día» (Hech 27, 29). El imperfecto ηὐχόμην expresa un deseo (imposible de satisfacer): «porque *yo desearía*...» (Rom 9, 3; cf. ἤθελον en Gál 4, 20; cf. Blaß-Debrunner § 359, 2 con la nota 5). No se trata de que Pablo ofrezca en realidad sacrificarse a sí mismo, sino que es una manera literaria de expresar el profundo dolor del apóstol (cf. v. 2) por lo que pasa con sus hermanos κατὰ σάρκα. 3 Jn 2 (περὶ πάντων εὔχομαι..., «*deseo* que en todas las cosas te vaya bien...») es una fórmula muy cercana a la expresión corriente que encontramos en las cartas privadas antiguas: πρὸ πάντων εὔχομαι (cf. PapOxy, II; cf. Greeven y 776). Lo importante es el desplazamiento en el sentido de lo que se dice: lo más importante para el autor de la carta no es el bienestar y la salud del destinatario, sino su «bienestar espiritual» (v. 2b).

c) En 2 Cor 13, 7.9 Pablo ora a Dios para que los corintios no hagan nada malo (εὐχόμεθα δὲ πρὸς τὸν θεὸν μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν, v. 7); para que ellos estén «en buenas relaciones» con Dios (τοῦτο καὶ εὐχόμεθα, τὴν ὑμῶν κατάρτισιν, v. 9). Pablo, con esta petición dirigida a Dios, no desea que quede acreditatada su propia condición de apóstol (cf. v. 3), sino que, por amor de la comunidad y de la verdad, él acepta de buena gana la posible acusación de que «él no está acreditado» (v. 7c), con tal de que la comunidad, con la ayuda de Dios, obre el bien y no tenga ya que depender de que se pruebe que el apóstol esté acreditado o no (con ocasión de la próxima visita de éste a Corinto, vv. 2s). Por consiguiente, la oración (intercesora) de Pablo es aquí una invocación a Dios pidiendo su ayuda y su protección; es con ello una expresión de la debilidad de los creyentes, quienes al mismo tiempo tienen su fortaleza en Cristo. Posee también el carácter de una exhortación y advertencia dirigida a la comunidad.

Sant 5, 16 habla asimismo de la oración de intercesión (εὔχεσθε [προσεύχεσθε A pc.

προσεύχεσθαι B, cf. también lo que se dice en los vv. 13.14.17.18] ὑπὲρ ἀλλήλων) por la curación de los enfermos (cf. εὐχὴ τῆς πίστεως en el v. 15, δέησις en el v. 16b). La oración hecha en la fe obra la curación; no basta sólo con ungir con óleo (vv. 14s). εὐξαίμην ἂν τῷ θεῷ en Hech 26, 29 (el optativo potencial con ἄν es raro en el NT y se encuentra únicamente en el evangelio de Lucas y en Hechos; pero tan sólo en Hech 26, 29 aparece en una oración principal) debe traducirse muy probablemente: *«yo desearía rogar* a Dios (en el NT, tan sólo aquí se halla en dativo, pero en la LXX es frecuente con el sentido de «hacer un voto o una promesa»). En principio, y de acuerdo con el contexto literario y retórico, sería también posible la traducción: «yo deseaba» (cf. Blaß-Debrunner § 385, 1 con la nota 2); ahora bien, τῷ θεῷ debe entenderse seguramente como objeto directo en dativo, no como dativo de daño o provecho o como dativo ético.

3. εὐχή (προσευχή P al) aparece en Sant 5, 15 en el sentido de oración (de intercesión) por los enfermos (→ 2).

En Hech 18, 18; 21, 23 εὐχή significa *voto* (cf. la manera de expresarse de la LXX, → 1). El autor piensa en ambos casos en el voto del nazirato y se refiere específicamente a la tonsura del cabello (cf. Núm 6, 1-21, especialmente los vv. 5.9.11.18s) (κειράμενος... τὴν κεφαλήν, 18, 18; ἵνα ξυρήσονται τὴν κεφαλήν, 21, 24). 18, 18 es problemático, porque lo de cortarse el cabello no se hacía al comienzo del voto, sino al final del mismo, y coincidía generalmente con el hecho de darse por terminado el voto en el templo de Jerusalén. En un país extranjero era posible hacer un voto, pero no darlo por concluido, y difícilmente era posible la tonsura de los nazireos (cf. también Billerbeck II, 749-751; desde luego, no se piensa en una norma especial en caso de haberse contraído impureza, a tenor de lo que se dice en Núm 6, 11s). En 21, 23 Pablo debe liberar a cuatro varones del voto del nazirato (εὐχὴν ἔχοντες ἐφ' ἑαυτῶν, cf. Núm 6, 7; cf. también, a propósito, Josefo, Ant XIX, 294), con lo cual carga él al mismo tiempo sobre sí ese voto durante siete días (v. 24; cf. v. 26; → ἁγνός 3), a no ser (cosa que parece improbable) que se piense en la purificación levítica de la impureza (por ejemplo, después de una estancia en el extranjero) durante un período de siete días. (¿Habría afectado también una impureza semejante a los cuatro varones? Así piensan Billerbeck II, 757-761; G. Stählin, *Apostelgeschichte* [KEK], *sub loco*). La exposición que hace Lucas se compagina sólo parcialmente con las prescripciones rabínicas (cf. también E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] [KEK], *sub loco*), a saber, en lo que se refiere a la εὐχή de los cuatro varones, pero no en lo que respecta a los supuestos siete días del nazirato de Pablo.

H. Balz

εὔχρηστος, 2 *euchrēstos* útil*

En 2 Tim 2, 21 dícese de un vaso que es de *provecho* para el propietario (εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ); en 4, 11 dícese de Marcos: ἔστιν... μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν; cf. Flm 11 refiriéndose a Onésimo.

εὐψυχέω *eupsycheō* tener buen ánimo, hallarse sereno*

Flp 2, 19: ἵνα... εὐψυχῶ γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν, cf. Herm (v) 1, 3, 2. Spick, *Notes* I, 337s.

Εὐοδία, ας *Euodia* Evodia

Variante ortográfica de → Εὐοδία.

εὐωδία, ας, ἡ *euōdia* olor agradable, aroma fragante*

ὀσμή, ῆς, ἡ *osmē* aroma olor*

1. Aparición de los términos en el NT y contenidos semánticos - 2. El uso figurado de ὀσμὴ εὐωδίας - 3. 2 Cor 2, 14-16.

Bibl.: R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen 1976, 67-70; G. Delling, ὀσμή, en ThWNT V, 492-495; E. Lohmeyer, *Vom göttlichen Wohlgeruch*: SAH 10, 9 (1919); A. Stumpff, εὐωδία,

en ThWNT II, 808-810. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1093.

1. En el NT εὐωδία aparece dos veces (Flp 4, 18; Ef 5, 2) en la construcción de genitivo ὀσμὴ εὐωδίας, y una vez en 2 Cor 2, 15 en proximidad inmediata y, en cierto modo, en paralelo con ὀσμή (2, 14.16 bis). Ambos términos se usan en sentido figurado en estos pasajes. Además, ὀσμή aparece en sentido propio en Jn 12, 3: «la casa se llenó con la *fragancia* del ungüento (→ μύρον)».

2. En la LXX la frase ὀσμὴ εὐωδίας es traducción de la expresión veterotestamentaria *rê[a]ḥ nîḥō[a]ḥ*, «aroma que aplaca» (Gén 8, 21; Lev 1, 9. 13.17 y *passim*). La LXX, al utilizar así en su traducción la raíz ὀδ-, abandonó ya el viejo concepto del sacrificio (alimento para la divinidad por medio de la fragancia; cf. F. Stolz, en DTMAT II, 71s). La construcción de genitivo aparece con referencia al culto espiritual (→ λογικός) en TestLev 3, 6 (sobre el culto celestial), en Eclo 39, 14 (refiriéndose a la alabanza de Dios por los piadosos), en 1QS 8, 9; 9, 4s (acerca de la oración de la comunidad de Qumrán) y en Bern 2, 10 (sobre la alabanza del Creador).

Pablo utiliza la expresión en Flp 4, 18, junto a otras expresiones sacrificiales, para caracterizar los dones con que los filipenses le han ayudado como un sacrificio espiritual ofrecido a Dios: «Tengo abundancia, desde que recibí de Epafrodito vuestro don, un *olor fragante*, un sacrificio (→ θυσία) aceptable, agradable (→ εὐάρεστος) a Dios».

En Ef 5, 2 («Caminad en amor, así como también Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio a Dios, como *fragante aroma*») la expresión se emplea para interpretar la entrega que Cristo hizo de su vida, sirviéndose para ello de los términos del lenguaje de los sacrificios. Pero podemos sospechar que el llamamiento a la imitación de Cristo no se limita al ejemplo de → ἀγάπη dado por él (3.c). Aunque la memoria del sacrificio que Cristo hizo de sí mismo «en favor nuestro» está relacionada con la fórmula cristológica tradicional, y aunque la entrega redentora que Cristo hizo de sí mismo se puede imitar sólo de manera limitada, sin embargo la calificación que se hace de esa entrega de sí mismo como «don y sacrificio etc.» no es seguramente una simple expresión típica del estilo pleroíórico de Efesios, sino que podría estar motivada también parenéticamente y podría presentar ante los ojos de los destinatarios a Cristo como ejemplo y modelo del culto divino espiritual, al que también ellos están llamados. Se discute si τῷ θεῷ debe relacionarse con θυσίαν o con εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. La LXX conoce la expresión εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ κυρίῳ (Lev 2, 12; 6, 14; Dan 4, 37a). Pero Ex 29, 18 tiene τῷ κυρίῳ antes de εἰς ὀσμὴν εὐωδίας en una predicación de sacrificio. En Ef 5, 2 el movimiento del pensamiento parece señalar hacia esta dirección.

3. El origen y el significado de la metáfora de la fragancia en 2 Cor 2, 14-16 se interpretan de diferentes maneras:

ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ (v. 14) es *«fragancia* que consiste en el conocimiento de él» (genitivo de aposición: Blaß-Debrunner § 167, 2). Si suponemos que → θριαμβεύω alude a la costumbre romana de la entrada triunfal, entonces la imagen de la fragancia estará asociada con ese marco de referencia, y Pablo se presentaría a sí mismo como un incensador en esa entrada triunfal (W. Bousset, *Der zweite Korintherbrief* [SNT], 179; C. F. G. Henrici, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 104).

Ahora bien, son discutibles tanto la imagen de la entrada triunfal como la derivación de la imagen de la fragancia de ese contexto de imágenes (Stumpff, 809; Bultmann, 67; Lietzmann-Kümmel, *Korintherbriefe* [HNT], 108). La expresión, como vemos por la continuación en 2, 15s, enlaza con el lenguaje simbólico –tan familiar para los antiguos– de la «fragancia divina» (Lohmeyer; Delling, 493; Bultmann, 68-70), que pone de relieve la presencia casi material y local (ἐν παντὶ τόπῳ) y la fuerza vivificadora del conocimiento de Dios trasmitido por medio de la proclamación de la palabra.

La idea de la «fragancia divina» presupone una comprensión material del aroma, característica

del mundo antiguo, como portador de energías de vida y muerte (Job 14, 9; Aristóteles, *De Sensu*, 5 p445a 17; Platón, Tim 66e). La fragancia puede entenderse como señal de la presencia divina y de la vida divina (Eurípides, Hipp 1392; Plutarco, Is 15). En el ámbito del AT y del judaísmo, el simbolismo de la fragancia no tuvo entrada en enunciados acerca de Dios, pero sí en enunciados acerca de la sabiduría (Eclo 24, 15), la justicia (Eclo 39, 13s; ApBar [sir] 39, 13s; ApBar [gr] 67, 6) y del paraíso (Hen [gr] 25, 3-6; 32, 3s).

En relación con el v. 14a, Pablo quiere decir –con la metáfora de la «*fragancia* del conocimiento de El»– que Dios hace público en todas partes su conocimiento (→ φανερόω) a través de sus apóstoles, de tal manera que ese conocimiento se halla presente por doquier y exige una decisión.

Con Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ, «somos *aroma* de Cristo para Dios» (v. 15), se recoge la imagen de la fragancia con εὐωδία y se aplica a los apóstoles. La proximidad con la expresión de la LXX ὀσμὴ εὐωδίας (→ 2) y la calificación «para Dios» han dado ocasión para la interpretación de que Pablo enlaza –aquí y en el v. 14– con el simbolismo del sacrificio: según el v. 14 la fragancia sacrificial del conocimiento de Dios se elevaría hasta Dios (Lietzmann-Kümmel, *Korintherbriefe*, 108). Según el v. 15, la existencia apostólica se compararía con un sacrificio (cf. Flp 2, 17; Lietzmann-Kümmel, *Korintherbriefe*). Pero esta hipótesis va en contra de la tendencia de las afirmaciones que se formulan en 2, 15b. 16a y que hacen ver el efecto que causan los apóstoles entre la gente. El uso metafórico de la sentencia no se entendería en el supuesto de que se admitiera un marco de referencia más amplio para las imágenes (Stumpff, 809s; H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* [KEK], 98). La derivación del enunciado «somos *aroma* de Cristo» de la idea de que Χριστός viene de → χρίω, «ungir», de que la unción despide una fragancia y de que el apóstol ha sido ungido de manera especial (cf. 2 Cor 1, 21), trasmitiendo así ulteriormente el aroma de Cristo (Windisch, *Der zweite Korintherbrief*), no está justificada tampoco al contexto, al menos si la consideramos en sí misma (Stumpff, 809). Más bien, la metáfora del aroma en el v. 15, que presenta intuitivamente el «conocimiento de Dios» del que se habla en el v. 14, se aplica consecuentemente a quienes, como apóstoles, trasmiten y difunden ese conocimiento. En ellos se personaliza precisamente el conocimiento de Dios (M. A. Chevalier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel 1966, 104). Cuando Pablo, en el v. 15b, afirma que los destinatarios del *aroma* son «los que se salvan y los que se pierden», entonces la división en dos grupos opuestos va contra las connotaciones de la metáfora del *aroma*. No puede explicarse tampoco por el simbolismo antiguo (Bultmann, 71). Sino que Pablo piensa en el efecto de su predicación. La decisión que se adopte ante ella decide acerca de la participación en la salvación final, de tal manera que los dos grupos de los σῳζόμενοι y de los ἀπολλύμενοι surgen como «*aroma* de Cristo» mediante la predicación, es decir, por medio de los apóstoles.

La aposición «para éstos *olor* de muerte que lleva a la muerte; para aquéllos, *olor* de vida que lleva a la vida» (v. 16a) da un final impresionante al enunciado del v. 15. εὐωδία es sustituido de nuevo por ὀσμή (cf. el uso paralelo que se hace de ambas expresiones en Eclo 24, 15).

Ofrece dificultades el juego de las preposiciones ἐκ... εἰς, «de... para». Si lo entendemos al pie de la letra, entonces el *olor* no sólo tendría un doble efecto («para»), sino también, como el contraste indica, dos orígenes y cualidades diferentes. Esto sería concebible para la parte positiva del paralelo con εὐωδία en el v. 15; pero ¿cómo el *olor* iba a tener la cualidad de la muerte? Habría que entender entonces ambos enunciados derivándolos de la muerte y de la resurrección de Jesús, de tal manera que parecería que el apóstol fuera para unos como hedor de un cadáver, y para otros como hálito de vida. Ahora bien, tal fundamentación cristológica es improbable; difícilmente podrá basarse en el texto; habrá que introducirla en él forzadamente. El significado de «hedor de un cadáver» rompería por completo la imagen de la *fragancia*, que es todavía determinante para el v. 16. Es un significado sumamente problemático, considerado desde todo el conjunto de la teología paulina. Es más probable que Pablo piense en la situación del proclamador de la palabra y en el efecto que esa situación causa, como veíamos antes en el v. 15.

De forma retóricamente impresionante (quiasmo en los vv. 2, 15b-16a) Pablo finaliza sus enunciados acerca de su predicación apostólica, sirviéndose para ello de la metáfora del aroma y empleando la estructura preposicional «de... para» como figura estilística unificante (cf. Rom 1, 17; 2 Cor 3, 18; 4, 17), con la cual figura él describe, refuerza y realza impresionantemente el efecto que causa la proclamación de la palabra (cf. Bauer, *Wörterbuch*, 468; Bultmann, 7). Pueden compararse con este desarrollo algunas reflexiones judías acerca del doble efecto de la Torá, que puede causar beneficio o daño (Filón, Mut 202) y que puede ser «medicina de vida» y «medicina de muerte» (bTaa 7a Bar, en Billerbeck III, 498).

G. Dautzenberg

εὐώνυμος, 2 *euōnymos* lo que está a la izquierda, izquierdo*

Este adjetivo aparece 9 veces en el NT: 5 en Mateo, 2 en Marcos, y las otras dos en Hech 21, 3 y Ap 10, 2. Excepto en Hech 21, 3, el adjetivo *izquierdo* se encuentra siempre en contraste con «derecho», y aparece principalmente en la expresión ἐξ εὐωνύμων (cf. también Blaß-Debrunner § 141, 2). Así lo vemos en Mc 10, 37 (v.l.).40 par. Mt 20, 21.23, refiriéndose a los puestos de honor «a la derecha y *a la izquierda*» de Jesús. Mc 15, 27 par. Mt 27, 38: «a la derecha y a la *izquierda*» de Jesús son ejecutados dos λησταί; de esta manera podrían realzarse ignominiosamente los que de ordinario son puestos de honor (cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium* [HThK] II, 485s). En el juicio final, los cabritos estarán *a la izquierda* del Hijo del hombre (Mt 25, 33), y los que se hallen a su izquierda (ἐξ εὐωνύμων) serán condenados (v. 41). En Ap 10, 2 se habla del pie *izquierdo* de un ángel. Hech 21, 3: «Cuando dejamos Chipre *a la izquierda* (εὐώνυμον)».

ἔφαγον *ephagon* comer

Aoristo segundo de → ἐσθίω, ἔσθω.

ἐφάλλομαι *ephallomai* precipitarse sobre*

En Hech 19, 16 dícese de un poseso que *se precipita* sobre unos exorcistas judíos: ἐφαλόμενος... ἐπ' αὐτούς (ἐφαλλόμενος p[74] Koiné E pl).

ἐφάπαξ *ephapax* (adv.) a la vez, de una vez para siempre*

Lo mismo que ἅπαξ, vemos que ἐφάπαξ (que aparece 5 veces en el NT) tiene su centro de gravedad en Hebreos: en 7, 27 se habla de la reconciliación definitiva por medio de Cristo, quien *de una vez para siempre* se ofreció a sí mismo como sacrificio (τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας, en contraste con los sacrificios «diarios» de los sumos sacerdotes; sobre el problema, cf. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*[7] [KEK], *sub loco*); cf. 9, 12 (εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια); en 10, 10 se habla de la santificación de los creyentes por medio del sacrificio –efectuado *de una vez para siempre*– del cuerpo de Jesucristo; véanse más detalles en → ἅπαξ 3.

Pablo, que emplea ἅπαξ únicamente en sentido numérico, utiliza ἐφάπαξ en Rom 6, 10 para referirse al cambio de una vez para siempre y, por tanto, permanentemente válido (para los creyentes) que hizo pasar de la muerte de Cristo por el pecado a la vida para Dios («la muerte que él murió, la murió para el pecado de una vez para siempre», τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ; cf. 1 Pe 3, 18). La cristofanía ante más de 500 hermanos *a la vez* (en el NT este significado aparece únicamente en 1 Cor 15, 6) no se menciona en ningún otro lugar (cf. también H. Frhr. von Campen-

hausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* [SAH 1952/1954], Heidelberg ²1966, 13-15; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* [SBS 17], Stuttgart 1966, 71-74).

Ἐφεσῖνος, 3 *Ephesinos* efesio

Ap 2, 1 Textus Receptus: τῆς Ἐφεσίνης ἐκκλησίας, en vez de ἐν Ἐφέσῳ.

Ἐφέσιος *Ephesios* de Efeso, efesio*

Hech 19, 28.34: μεγάλη ἡ → Ἄρτεμις Ἐφεσίων (una forma corriente de aclamación, cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*⁷ [KEK], *sub loco*; 19, 35: «Hombres *de Efeso*» (ἄνδρες Ἐφέσιοι), y como designación de la ciudad (Ἐφεσίων πόλις); en 21, 29 se menciona a Trófimo «*de Efeso*» (τὸν Ἐφέσιον).

Ἔφεσος *Ephesos* Efeso*

Rica ciudad comercial de Jonia, situada no lejos de la costa occidental de Asia Menor, cerca de donde el río Caistro vierte sus aguas en el Mar Egeo. Desde el año 133 a.C. capital de la provincia romana de Asia y sede del procónsul. Efeso era famosa por su cultura y por la celebración de sus cultos religiosos (sobre todo los que tenían lugar en el templo de Artemisa, destruido en el año 356 a.C. y reconstruido con posterioridad, → Ἄρτεμις).

Efeso se menciona en Hechos al final del «segundo viaje misionero» (18, 19.21) y al comienzo y al final del «tercer viaje misionero» (18, 24; 19, 1.17.26; 20, 16.17). Fue, indudablemente, el lugar principal donde se desarrolló la actividad paulina. Pablo mismo habla únicamente de Efeso en la Carta primera a los corintios, que fue escrita en esa ciudad (15, 32; 16, 8); cf., por lo demás, Ef 1, 1 Sin^c A B³ D al (cf. GNTCom, *sub loco*); 1 Tim 1, 3; 2 Tim 1, 18; 4, 12; Ap 1, 11; 2, 1. Según las Pastorales, Efeso fue la comunidad de la patria de Timoteo. Entre las siete comunidades a las que va dirigida la carta circular del Apocalipsis, Efeso ocupa el primer lugar. Bauer, *Wörterbuch, s.v.* (bibl.); BHH I, 418 (bibl.); W. Elliger, *Ephesos*, Stuttgart 1985; Haag, *Diccionario*, 515 (bibl.); E. Haenchen, *Apostelgeschichte*⁷ (KEK) sobre 18, 24ss; 19, 1ss (bibl.); LAW 821-823; IDB Suppl 269-271; E. Lessing-W. Oberleitner, *Ephesos*, Wien 1978; F. Miltner, *Ephesus, Stadt der Artemis und des Johannes*, Wien 1958; Pauly-Wissowa V, 2773-2823; E. Pereira, *Ephesus. Climax of Universalism in Luke-Acts*, Anand (India) 1983; R. Schnackenburg, *Ephesus. Entwicklung einer Stadt von Paulus zu Johannes*: BZ 35 (1991) 41-64.

ἐφευρετής, οῦ, ὁ *epheuretēs* inventor*

Rom 1, 30, en un catálogo de vicios se habla de: ἐφευρετὰς κακῶν, designándose así a los que «*planean* un mal» (cf. 2 Mac 7, 31), a los que «buscan un mal» o a los que «permiten que se busque un mal» (H. Schlier, *Der Römerbrief* [HThK], 65).

ἐφημερία, ας, ἡ *ephēmeria* clase o grupo de sacerdotes*

En Lc 1, 5.8 se designa con este término la *clase* o *grupo de sacerdotes*, es decir, la «distribución semanal» en que a Zacarías le correspondía ejercer sus funciones sacerdotales (cf. Billerbeck II, 55-68, 71; W. Grundmann, *Lukas* [ThHK], *sub loco*).

ἐφήμερος, 2 *ephēmeros* diario*

En Sant 2, 15 háblase de la «necesidad del alimento *diario*» (ἐφημέρη τροφή).

ἐφικνέομαι *ephikneomai* alcanzar, llegar hasta*

En el curso de su defensa en 2 Cor 10, 13.14 Pablo acentúa que la norma fijada por Dios para juzgarle a él es el terreno en que a él le corresponde ejercer su misión: ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν, «que *lleguemos* precisamente hasta vosotros» (v. 13; el infinitivo interpreta el μέτρου anterior [sobre la atracción del relativo cf. Blaß-Debrunner § 294 nota 9], pero se refiere retrospectivamente a καυχησόμεθα); en el v. 14, οὐ γὰρ ὡς μὴ ἐφικνούμενοι εἰς ὑμᾶς, debe traducirse por una de dos: o bien por «pues no como *los que no llegan* (como misioneros) hasta vosotros» (como sucede con los adversarios), o bien debe referirse, en términos más generales, a la competencia misionera de Pablo: «pues no como *los que no pueden llegar* hasta vosotros»; cf. también R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), *sub loco*.

ἐφίστημι *ephistēmi* acercarse, atacar, estar junto a, estar a la mano, estar presente (ser inminente)*

El verbo aparece 21 veces en el NT, todas las cuales, exceptuados 1 Tes 5, 3; 2 Tim 4, 2.4, se hallan en Lucas-Hechos (7 testimonios en el Ev de Luc y 11 en Hechos). *Acercarse*, con dativo (Lc 2, 9; 24, 4; Hech 4, 1; 23, 11), con ἐπί (Hech 10, 17; 11, 11), con ἐπάνω αὐτῆς, «*él se acercó* a su cabeza / a ella a la cabecera de la cama» (posiblemente también: «se inclinó sobre ella», Lc 4, 39), en sentido absoluto (2, 38; 10, 40; 20, 1; Hech 6, 12; 12, 7; 22, 13; 23, 27); *acercarse* en sentido amenazador / *venir* sobre alguien, con ἐπί (Lc 21, 34; 1 Tes 5, 3); *atacar*, con dativo (Hech 17, 5); en otros lugares, «acercarse» en el sentido de *estar pronto / estar a la mano* (2 Tim 2, 4); *ser (inmediatamente) inminente* (4, 6). En Hech 28, 2 διὰ τὸν ὑετὸν τὸν ἐφεστῶτα puede entenderse como referido a la lluvia que *comenzaba* o era inminente, y quizás también que «se perduraba».

ἐφνίδιος, 2 *ephnidios* repentino

Forma alternativa de → αἰφνίδιος.

ἐφοράω *ephoraō* poner sus ojos sobre, mirar*

Lc 1, 25, en sentido absoluto con infinitivo: «*El puso sus ojos sobre* mi para quitar»; Hech 4, 29, con ἐπί: «¡*mira* sus amenazas!»

Ἐφραίμ *Ephraim* Efraín*

Según Jn 11, 54, Jesús se va de los alrededores inmediatos de Jerusalén y marcha a una población cercana al desierto, llamada Efraín, a la que no se puede ya identificar con seguridad. Quizás haya que pensar en una ciudad (Aphairema, 1 Mac 11, 34 ?) situada en el antiguo territorio de la tribu de Efraín. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Göttingen ³1924, 231-235; Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; BHH I, 420s; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*¹⁰ (KEK), *sub loco*; B. Schwank, *Ephraim in Joh 11, 54*, en M. de Jonge (ed.), *L'Evangile de Jean*, Gembloux 1977, 377-383.

εφφαθα *ephphatha* ¡ábrete!*

En Mc 7, 34 como transcripción griega del imperativo hitpael formado del tema arameo *p^etaḥ* (con asimilación regresiva de la *t* a la *p*), «¡ábrete!» (εφφεθα Sin¹ D [W] latt sa), traducido por el evangelista por διανοίχθητι. La interpelación se hace a toda la persona, no sólo a los órganos del enfermo. Sobre el problema lingüístico cf. G. Dalman, *Grammatik des jüd.-palästinischen Aramäisch*, (Leipzig ²1905) Darmstadt 1960, 278 nota 1, quien supone que se trata de un plural femenino; Billerbeck II, 17s; J. A. Emerton: JThS 18 (1967) 427-431; F. L. Horton Jr., *Nochmals* ἐφφαθά *in Mk 7, 34*: ZNW 77 (1986) 101-108; M. Black, en *FS Rigaux*, 57-62; I. Rabinowitz: ZNW 53 (1962) 229-238; Id.: JSSt 16 (1971) 151-156; S. Morag: JSSt 17 (1972) 198-202; TRE III, 602-610, esp. 606.

ἐχθές *echthes* (adv.) ayer*

Jn 4, 52; Hech 7, 28: el día anterior (en ambos casos v.l. χθές); Heb 13, 8 en la fórmula de aclamación: Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς (v.l. χθὲς) καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, para designar el tiempo pasado de la comunidad creyente (cf. v. 7); cf. también F. V. Filson, *«Yesterday». A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13* (SBT II/4), London 1967; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*⁷ (KEK), *sub loco*.

ἔχθρα, ας, ἡ *echthra* enemistad

→ ἐχθρός.

ἐχθρός, οῦ, ὁ *echthros* enemigo*
ἔχθρα, ας, ἡ *echthra* enemistad*

1. Aparición de los términos en el NT - 2. Enunciados escatológico-apocalípticos - 3. Los enemigos de Dios - 4. Enunciados dualísticos y polémicos - 5. El enemigo personal - 6. El enemigo de la comunidad.

Bibl.: H. Bietenhard, en DTNT II, 75s; W. Foerster, ἐχθρός, ἔχθρα, en ThWNT II, 810-815; A. S. Geyser, en BHH I, 467s; X. Léon-Dufour, en DNT, 193s; O. Linton, *St. Matthew 5, 43*: StTh 18 (1964) 66-79; D. Lührmann, *Liebet eure Feinde (Lk 6, 27-36; Mt 5, 39-48)*: ZThK 69 (1972) 412-438; G. Molin, *Mt 5, 43 und das Schriftum von Qumran*, en *FS Bardtke*, 150-152; F. Neugebauer, *Die dargebotene Wange und Jesu Gebot der Feindesliebe. Erwägungen zu Lk 6, 27-36, Mt 5, 38-48*: ThLZ 110 (1985) 865-876; J. A. Sanders, *Enemy*, en IDB II, 101; J. Sauer, *Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu den synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht*: ZNW 76 (1985) 1-28; J. Scharbert, en DTB 317-322; L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition*, en *FS Conzelmann*, 197-221; O. J. F. Seitz, *Love Your Enemies*: NTS 16 (1969-1970) 39-54; M. Smith, *Mt 5.43: «Hate Thine Enemy»*: HThR 45 (1952) 70-73; G. Strecker, *Die Antithesen der Bergpredigt*: ZNW 69 (1978) 36-72, esp. 65-69. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1093s.

1. En el NT, ἐχθρός aparece 32 veces, y ἔχθρα, 6 veces. Ambos términos faltan en los escritos joánicos. ἐχθρός se usa siempre como sustantivo masculino, con una posible excepción: Mt 13, 28 (Bauer, *Wörterbuch, s.v.*).

2. El uso de los términos en el NT se halla en general muy influido por la tradición del AT y del judaísmo. - Además de Lc 1, 71.74 (esperanza de la liberación de Israel de manos de sus *enemigos* [Sal 105, 9s]; cf. SalSl 17, 45) y de Lc 19, 43 (palabras proféticas de amenaza, cf. H. Ringgren, en DTAT I, 226s; E. Jenni, en DTMAT I, 198-200), hay que mencionar también los enunciados escatológico-apocalípticos del Sal 110, 1. Mientras que en Mc 12, 36 par.; Hech 2, 35; Heb 1, 13; 10, 13 no se especifica quiénes son los *enemigos*, vemos que en 1 Cor 15, 25s, en el contexto de una argumentación antientusiástica (cf. también Heb 10, 12s!), esos enemigos son los poderes demoníacos (v. 24), que el Cristo exaltado y entronizado ha de destruir (cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], 322; a propósito, K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* [StUNT 13], Göttingen 1976, 251); pero la sujeción del último enemigo, la muerte, hará posible la vida escatológica.

Lc 19, 27 alegoriza la venganza que toma de sus enemigos el pretendiente al trono (sobre el trasfondo histórico, cf. Josefo, Bell II, 80ss y 111), interpretándola como la destrucción de los enemigos por el Cristo que había sido perseguido por ellos, pero que ahora es el *Kyrios* entronizado y que ha vuelto para el juicio final (cf. Hen [gr] 1, 1).

La descripción de la destrucción de los *enemigos* por obra de los dos testigos en Ap 11, 5, «por fuego que sale de la boca de ellos», hace referencia a la tradición profética del AT (2 Re 1, 10, a propósito Lc 9, 54 A C D W Θ Koiné; Jer 5, 14). Aquí se expresa la misión divina de esos testigos. Así aparece también en Lc 10, 19: la autoridad de los mensajeros enviados por Dios les da potestad sobre el adversario. El contexto, tanto en el Apocalipsis como en Lucas, indica que los ἐχθροί están caracterizados por el verbo → ἀδικέω [3]). Esta legitimidad de los mensajeros de Dios acentúa también el énfasis en el papel de los *enemigos* como testigos oculares de la exaltación de los testigos en Ap 11, 12 (cf. AsMo 10, 10), de acuerdo con lo que se dice en el v. 9.

3. En el campo semántico de la admisión de los gentiles a la salvación, las cartas paulinas y deuteropaulinas hablan de ellos (y de los pecadores en general) como *enemigos -ante Christum-* de Dios y de su pueblo. El término opuesto es καταλλαγή / → καταλλάσσω (atestiguado, fuera de la Biblia, en: Herodoto I, 61; VII, 145; Aristóteles, Rhet 1367b 17; Platón, Resp VIII, 566e; Filón, Virt 118; Josefo, Ant XVI, 267 y *passim*): Rom 5, 10; Ef 2, 14.16; Col 1, 21. Inversamente, los judíos son κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, es decir *post Christum*, los *enemigos* de Dios.

Ef 2, 14.16 indican que no podemos establecer separación entre la *enemistad* de los gentiles contra Dios y contra el pueblo de Dios. Recogiendo la idea de Is 57, 19, el autor muestra que la hostilidad entre los gentiles y los judíos, que está creada por la ley (v. 14), queda abolida únicamente cuando se suprime la enemistad de *ambos* con Dios, y cuando *ambos* se convierten en *una* nueva persona. Esta idea se encuentra formulada también en Rom 5, 10.

4. La «*enemistad* contra Dios», en el contexto del *dualismo de la carne y del Espíritu* (Rom 8, 7s), es el seguir las tendencias de la σάρξ (8, 7), por cuanto ésta es incapaz de obedecer a la ley de Dios, que está del lado del πνεῦμα (7, 14). Una referencia análoga es Gál 5, 20, donde las ἔχθραι se cuentan (desde el punto de vista ético) entre las obras de la σάρξ, que se hallan en contraste con los frutos del πνεῦμα.

Con la oposición frecuente entre los pares de conceptos φίλος/φιλία y ἐχθρός/ἔχθρα se formula en Sant 4, 4, el *dualismo* de matices joánicos (1 Jn 2, 15s; 4, 5s) entre *Dios y el mundo*, que es la expresión lingüística (cf. el contexto) de una ética de conventículo (cf. también 1, 27). Los enunciados polémicos de Flp 3, 18 y Hech 13, 10 se han construido también con genitivo objetivo: los «*enemigos* de la cruz de Cristo» en Flp 3, 18 son los adversarios del evangelio paulino, el cual tiene su centro polémico en la cruz (cf. H.-W. Kuhn: ZThK 72 [1975] 40s).

Hech 13, 10 («*enemigo* de toda justicia») recoge un tópico de los reproches judíos dirigidos contra el adversario: cf. 4 Mac 9, 15 (τῆς οὐρανίου δίκης ἐχθρέ); ApAbr 14 (Abrahán habría dicho a Asasel: «la enemistad es para ti un acto justo»); ApPe (arab.-et) (E. Bratke: ZWTh 36/1 [1893] 483).

5. Se piensa en el enemigo personal en Mt 10, 36 (cf. Epicteto, Diss II, 22, 7); 13, 25.28 (en el v. 39 interpretado por Mateo como el diablo); Lc 23, 12; Rom 12, 20 (cita de Prov 25, 21). Cf. la interpretación temprana que exhorta a superar la hostilidad (A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum* [WUNT 15], Tübingen 1974, 304ss), y la recepción judía de Ex 23, 5: Filón, Virt 116ss; 4 Mac 2, 14; Pseudo-Focílides 140ss (también Nissen, 308 nota 956; 313; Billerbeck III, 302).

A este contexto pertenece también Mt 5, 43 (cf. Linton; Seitz; Billerbeck I, 364-368): Mateo asocia con el mandamiento del amor a los enemigos el mandamiento veterotestamentario del amor al prójimo en Lev 19, 18 (cf. también, a propósito, Filón, Virt 116ss; Eclo 27, 18; también 29, 5s). Mt 5, 43 no es una reflexión sobre los denominados «mandamientos del odio», del AT y del judaísmo, como lo es -por ejemplo- 1QS 1, 10 (Foerster, 813s; Seitz, 49; cf. Braun, *Qumran* I, 17; a propósito, Molin), sino que pretende realzar retóricamente la antítesis con 5, 44 y debe explicarse desde este punto de vista (cf. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* [FRLANT 82], Göttingen ³1971, 24 nota 5 [p. 25]).

El mandamiento del amor a los enemigos (Mt 5, 44 par. Lc 6, 27.35; sobre la historia de las tradiciones, cf. Lührmann) se encuentra aplicado ya en Q a la conducta de la comunidad con respecto a sus enemigos (cf. Mt 5, 44b), la cual por esta superación de la simple reciprocidad en el amor debe distinguirse de la conducta seguida por los publicanos y los gentiles (Mateo) o por los pecadores. En cuanto a Jesús mismo, esto se expresa indudablemente en la sencilla exhortación: «¡Amad a vuestros enemigos!» (Lührmann, 425s), dirigida a los carismáticos itinerantes que iban con él de una parte para otra, y en la que se expresa claramente su radicalismo ético. En contra de Hengel (*Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973, 32; para la crítica cf. Schottroff, 203s), difícilmente podrá decirse que hay aquí una actitud en contra de los zelotas, porque aquí no se piensa en los romanos, sino en los enemigos de los seguidores de Jesús.

6. Según 2 Tes 3, 14 la comunidad debe evitar, sí, a quien no quiere entender las cosas, pero no debe excluirlo, es decir, no debe considerarlo como «enemigo» (según Mt 18, 17 como «gentil y publicano»), sino exhortarle

como a hermano (hay también una contraposición entre enemigo y hermano en Epicteto, Diss II, 10, 13). – Gál 4, 16 debe entenderse igualmente en este mismo sentido: Pablo da por supuesto que los gálatas, por decir él la verdad (ἀληθεύειν), no le consideran ya como hermano, sino como *enemigo*, es decir, como quien no está ya en comunión con ellos.

M. Wolter

ἔχιδνα, ης, ἡ *echidna* serpiente venenosa*

En Hech 28, 3 en sentido propio. Hallamos el sentido figurado en la exclamación llena de reproche: γεννήματα ἐχιδνῶν, «¡Raza de *víboras*!» (Mt 3, 7 par. Lc 3, 7; Mt 12, 34; 23, 33). ThWNT II, 815. → γέννημα.

ἔχω *echō* haber o tener

1. Aparición del término en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Campo referencial – 4. *Tener* como término de importancia teológica.

Bibl.: G. Agrell, *Work, Toil and Sustenance*, Lund 1976, 68-152; W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart 1954, 185-408; H. Frhr. von Campenhausen, *Die Christen und das bürgerliche Leben nach den Aussagen des NT*, en Id., *Tradition und Leben*, Tübingen 1960, 180-202; G. Dautzenberg, *Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht*: Bib 50 (1969) 212-232; H. J. Degenhardt, *Lukas – Evangelist der Armen*, Stuttgart 1965; D. J. Doughty, *The Presence and Figure of Salvation in Corinth*: ZNW 66 (1975) 61-90; J. Eichler, *Solidaridad*, en DTNT IV, 226-229; E. Ellwein, *Heilsgegenwart und Heilszukunft im NT* (TEH 114), München 1964; H. Hanse, ἔχω, en ThWNT II, 816-827; M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, Stuttgart 1973, 31-78; I. Soisalon-Soininen, *Der Gebrauch des Wortes* "EXEIN *in der Septuaginta*: VT 28 (1978) 92-99; G. Theißen, *Radicalismo itinerante*, en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 13-40; Id., *Legitimación y sustento*, en *ibid.*, 151-187. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1094.

1. En el NT, este verbo se usa más de 700 veces, sobre todo en los evangelios (Mateo 75 veces, Marcos 72, Lucas 78, Juan 88), lo cual está relacionado con su vivo estilo narrativo. Entre los escritos del NT destacan con especial relieve los escritos joánicos (y, así, encontramos el verbo unas 28 veces en la Carta primera de Juan y unas 101 veces en el Apocalipsis). El uso de ἔχω disminuye especialmente cuando la literatura epistolar adopta un estilo de argumentación. Pero esto no quiere decir que el término posea entonces escaso significado teológico.

2. El verbo posee una amplia gama de significados: *haber, tener, mantener, poseer*; en aoristo: *conseguir, entrar en posesión, obtener*; en sentido intransitivo: *comportarse* (cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*). El verbo designa cualquier forma de vinculación entre dos entidades, tanto de índole personal como también material y metafórica. Aristóteles se ocupó ya detenidamente del significado del verbo y lo incluyó en su doctrina sobre las categorías (Metaph IV, 23, 1023a; cf. Cat 15, 15b). ἔχω no tiene ningún equivalente hebreo. La relación expresada por el verbo griego se enuncia de diferentes maneras en el AT hebreo (circunlocuciones, preposiciones, uso del dativo, etc.). Consecuencia de ello es que la LXX traduce por medio de ἔχω más de 50 expresiones diferentes. Por lo demás, el lenguaje del NT coincide a grandes rasgos con el del griego clásico y helenístico (Hansen, 817). Sin embargo, el contenido teológico hay que estudiarlo teniendo en cuenta el trasfondo del pensamiento hebreo del AT que está detrás de todo ello.

3. En el NT, el sujeto de ἔχω puede ser Cristo y también otros seres supraterrenos, por ejemplo, ángeles y demonios. Asimismo, pueden serlo algunos cristianos en particular o la comunidad. Sin embargo, lo normal es que el objeto de la acción verbal de ἔχω sea especialmente Cristo y los poderes trascendentes. Otros objetos de la acción verbal de ἔχω pueden ser cualidades personales o dones espirituales, por ejemplo, la ausencia de temor, la paz con Dios, el acceso a la gracia, etc. En muchos casos se trata de un haber o tener en el que la familia, los amigos, los enemigos o las cosas materiales son objeto de la acción verbal de ἔχω. Ahora bien en lo sucesivo estudiaremos principalmente los numerosos casos en los que el verbo tiene significado teológico.

4. Como se indicó (→ 3), Cristo puede ser sujeto del verbo haber o tener. Aparece de manera impresionente el texto de Ap 1, 18, donde se dice que Cristo, el Hijo del hombre, es quien *posee* las llaves de la muerte y de la región de los muertos. Corresponden a este motivo aquellos enunciados joánicos que afirman que el Hijo *tiene* la vida en sí mismo (Jn 5, 26); que él *tiene* poder para entregar su vida y volver a tomarla (10, 18). Incluso durante su vida terrena, Jesús –como Hijo del hombre– tuvo el poder de perdonar los pecados (Mc 2, 10 par.). Es singularísimo el enunciado de Ap 3, 1 (cf. 1, 4; 4, 5; 5, 6) de que Cristo *tiene* consigo los siete espíritus de Dios, lo cual significa seguramente que él tiene el señorío sobre esos poderes (y participa, por tanto, del señorío de Dios). El que Cristo haya vencido a la muerte significa últimamente su victoria sobre el señorío del diablo, que hasta entonces *había tenido* un poder ilimitado sobre la muerte (Heb 2, 14).

También otros seres ejercen la función de sujeto del verbo. En Ap 7, 2 un ángel *tiene* el sello del Dios vivo; los siete ángeles que se hallan ante el trono de Dios *tienen* siete trompetas (8, 6); la bestia *tiene* diez cuernos y siete cabezas (13, 1), etc.

La mayoría de los enunciados en que aparece el verbo ἔχω están formulados desde la perspectiva humana. El pueblo de Dios o sus diversos miembros *tienen* objetos de distinta índole. Aparecen raras veces y tienen un sonido primeramente extraño algunos enunciados como, por ejemplo, «*tener* a Dios», y otros enunciados por el estilo. Pero pueden entenderse fácilmente partiendo de los antecedentes que tienen en el AT (a pesar de que en el AT no hay ningún término que corresponda a ἔχω). El centro del mensaje del AT es la convicción de que Dios ha hecho de Israel el pueblo de su propiedad, y al mismo tiempo se ha hecho a sí mismo el Dios de ese pueblo. El es objeto de la acción de *poseer* de la que ese pueblo es sujeto. Israel lo *tiene* como a su Dios (Sal 32, 12; 143, 15 LXX; cf. Os 2, 21-25); El es la heredad de los levitas (Dt 10, 9; 18, 2; Núm 18, 20; Ez 44, 28), porque ellos no tienen tierras en el país. Dios es el refugio, el salvador del individuo (Sal 17, 3; 26, 1 LXX). Estos enunciados no significan, ni mucho menos, que se tenga derecho de propiedad sobre Dios, en el sentido literal de la palabra. Son únicamente expresión de los estrechos lazos que existen entre Yahvé y su pueblo.

Algo parecido habrá que decir de los enunciados del NT en los que se habla de *tener* a Dios (aunque estén formulados desde presupuestos cristológicos). Esto se expresa con especial claridad en los escritos joánicos. En 1 Jn 2, 23 se habla de «no *tener*» o *tener* al Padre, lo cual se halla íntimamente asociado con las relaciones en que se esté con el Hijo. La «comunión» con el Padre –precisamente por medio del Hijo– se halla aquí en primer plano, como lo está también en 2 Jn 9 (posiblemente en una afirmación polémica contra tendencias docetistas).

Los restantes testimonios del NT sobre «poseer a Dios» son bastante desvaídos. En Rom 1, 28 se habla de *tener* a Dios ἐν ἐπιγνώσει. Aquí se trata, por decirlo así, de la función del conocer como medio para la comunión con Dios (cf. 1, 21), pero no del «poseer» a Dios. En Col 4, 1 el autor recuerda a los amos terrenos (dueños de casa, propietarios de esclavos) que también ellos *tienen* un Amo o Señor en el cielo, que vela por los derechos de los débiles. ἔχω no expresa aquí una forma de comunión, sino que su función es recordar que existe un Dios que vela por la justicia. Los judíos *tienen* a Dios por Padre (Jn 8, 41). Por tanto, el contenido semántico es aquí la paternidad, no la acción de tener.

Como ya se indicó antes, la mayoría de los enunciados sobre un tener divino se concentran en Cristo. En 1 Jn 5, 12 se dice que el que *tiene* al Hijo *tiene* la vida. Dios nos dio en su Hijo vida eterna (5, 11). Aquí, pues, el Hijo se

halla asociado exclusivamente con la vida (ζωή), la cual es el concepto salvífico central de los escritos joánicos. El es el portador de la vida en virtud de su singularísima vinculación con el Padre (1 Jn 2, 23; 2 Jn 9; cf. Jn 10, 30.38; 14, 20). En 1 Jn 2, 1s su función salvífica se describe con otros conceptos: «*Tenemos* un Abogado (παράκλητος) ante el Padre», que es, él mismo, el sacrificio expiatorio (ἱλασμός) por nuestros pecados y los del mundo. También aquí es Cristo el único portador de la salvación. *Tenerle* a él, es decir, tener comunión con él, significa tener participación en la reconciliación lograda por él (cf. Jn 13, 8).

Enunciados de estructura semejante aparecen en la Carta a los hebreos; según 4, 14-16, nosotros *tenemos* un gran Sumo Sacerdote, que (por su exaltación) penetró en los cielos. El puede sentir compasión por nuestras flaquezas, porque él fue tentado de igual manera que nosotros, de forma que podemos llegarnos con confianza al trono de su gracia. En 8, 1 se explica más detenidamente el concepto de la exaltación: *tenemos* un Sumo Sacerdote que se ha sentado a la derecha del trono de la Majestad en los cielos. El ministerio sacerdotal que él desarrolla allí, consiste principalmente en la intercesión (cf. 8, 6; 10, 21), una función que él es capaz de desempeñar en virtud del sacrificio realizado por él.

Se habla más raras veces de *tener* al Espíritu. Esto tiene su razón de ser probablemente en que el cristiano, por medio del Espíritu, es bautizado para incorporarse al cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 13) y se encuentra, por tanto, en la esfera del Espíritu. Así que, de por sí, es menos natural hablar de una posesión (individual) del Espíritu, pero pueden aducirse algunos ejemplos de ello. Rom 8, 9 habla de *tener* (o no *tener*) el Espíritu de Cristo. Pero el contexto indica, no obstante, que el Espíritu podría ser también el sujeto de la acción verbal (el pasaje habla de la habitación del Espíritu, cf. también 1 Cor 6, 19). La posesión del Espíritu incluye una existencia en una comunión pneumática, en la cual no puede definirse nítidamente cuál es la relación sujeto-objeto. Aquel que se halle fuera de esta esfera, no pertenece a Cristo. Como el Espíritu se cuenta entre los dones de los últimos tiempos, los enunciados adquieren un marcado acento escatológico (el cual proporciona, a su vez, un fundamento para exhortaciones éticas: Rom 8, 11ss). Según Rom 8, 23, nosotros *tenemos* el Espíritu como primicias (ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος, genitivo apositivo), que consisten en el Espíritu; cf. 2 Cor 1, 22; 5, 5, donde se designa al Espíritu como arras o prenda (ἀρραβῶν) de la gloria futura. Asimismo, en 2 Cor 4, 13ss (cf. el contexto) la afirmación paulina de que él *posee* el Espíritu de la fe (πνεῦμα τῆς πίστεως) tiene orientación escatológica. Posee un acento distinto su afirmación en 1 Cor 7, 40, en la que Pablo señala (¿irónicamente?) que también él cree que *tiene* el Espíritu de Dios (de tal manera que puede dar consejos en materia de conducta cristiana). Por tanto, el *tener* al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo es sinónimo de estar integrado en la comunión con Dios. Esto significa, al mismo tiempo, que se posee la salvación y todo lo que está asociado con ella.

En los escritos joánicos se encuentran numerosos enunciados según los cuales el que *tiene* al Hijo, *tiene* la vida eterna (Jn 3, 15s; 3, 36; 5, 24.26; 6, 40.54; 1 Jn 5, 12; cf. Jn 8, 21; 1 Jn 3, 15). El hecho de que uno posea la salvación en el presente se halla expresado con muchísimo vigor en los escritos joánicos, pero no es tema desconocido en los demás escritos del NT. Perspectivas afines, pero no acentuadas tan intensamente se encuentran también en Pablo. Podemos recordar que se habla del Espíritu como de primicias (Rom 8, 23; cf. 2 Cor 1, 22; 5, 5). En Rom 5, 1 Pablo habla de la paz (εἰρήνη) que los justificados *tienen* (en indicativo) con Dios, y de su acceso (προσαγωγή, cf. Ef 2, 18) a la gracia: una formulación que muestra que la salvación es algo que los cristianos *tienen*; algo que es ya posesión actual. Lo mismo sucede con la libertad (ἐλευθερία) que los cristianos *tienen* (libertad que los desliga del νόμος, Gál 2, 4); cf. también Ef 1, 7 y Col 1, 14, donde la redención (ἀπολύτρωσις) se describe como posesión de los cristianos. La posesión de la

paz, el acceso a la gracia, la libertad, etc., no son un *poseer* definitivo. La salvación definitiva se halla en el futuro. Un buen ejemplo de la orientación hacia el futuro nos lo dan 2 Cor 5, 1 (cf. Flp 1, 23) y los enunciados sobre la esperanza (ἐλπίς) de los cristianos (Rom 15, 4; 1 Tes 4, 13; cf. Ef 2, 12; cf. también el uso del término → σωτηρία).

En conexión con su apostolado, Pablo habla a menudo de la acción de *tener*: él *tiene* confianza (2 Cor 3, 4); por medio de la esperanza, él *tiene* franqueza (3, 12); en el ministerio *tiene* él participación en la misericordia de Dios (4, 1). El y sus colaboradores tienen un tesoro en frágiles vasijas, para que se manifieste con tanta mayor claridad el poder de Dios (4, 7).

Otros escritos del NT hablan también de *tener* la salvación y los bienes salvíficos. Los cristianos *tienen* la esperanza de la resurrección (Hech 24, 15; cf. 1 Tes 4, 13). *Tienen* una buena conciencia (Hech 24, 16; Heb 10, 2; 1 Pe 3, 16; cf. 1 Tim 1, 19; Heb 13, 18), recompensa (Mt 5, 46; 6, 1), un tesoro en el cielo (Mt 19, 21 par.), que es sinónimo de la vida eterna (Mt 19, 16 y *passim*).

El empleo de ἔχω en el NT indica que el cristianismo puede caracterizarse positivamente como «una religión del tener» (Hanse, 826). Constituyen un contrapunto negativo los textos en los que se habla de un *tener* demoníaco. Pero ni una sola vez se trata en estos casos del poseer en el sentido del poseer humano. Ese *tener* es un llevar en sí o un estar inhabitado por demonios (cf. Mt 11, 18 par.; Lc 7, 33; 8, 27; cf. también Mc 5, 15; 7, 25; 9, 17; Lc 4, 33; 13, 11; Hech 8, 7; 16, 16; 19, 13). Acusan a Jesús de tener a Beelzebul (Mc 3, 22 par.), idea que en Jn 7, 20; 8, 48s.52 (cf. 10, 20) adquiere una formulación más suave y se traduce gráficamente por «estar chiflado».

E. Larsson

ἕως *heōs* mientras que, en tanto que; hasta que, hasta

1. Aparición en el NT – 2. Origen y amplitud de significados – 3. Empleo y significados esenciales en el NT.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner § 216; Jeremias, *Teología* I, 64.

1. En el NT ἕως aparece 146 veces, encontrándose principalmente en Mateo (49 veces) y en Lucas/Hechos (50 veces). Sorprende lo poco atestiguada que se halla esta partícula en la literatura epistolar (por ejemplo, en Pablo) y en los escritos tardíos del NT (por ejemplo, en Juan 10 veces).

2. ἔχω es una partícula conocida tanto en el griego profano como en la Koiné. En el griego profano, el uso como conjunción sobrepasa al uso como preposición (Homero, Platón), que no se halla atestiguado sino desde fines del siglo IV a.C. (Schwyzer, *Grammatik* II, 550s). a) Según los testimonios de la literatura clásica (Platón, Jenofonte), ἔχω en sentido *temporal* puede indicar la simultaneidad de dos acciones (*mientras que*) y también la meta y el final de una acción (*hasta que*). Que el significado sea inclusivo o exclusivo (*hasta y siguiendo ulteriormente* o bien *hasta y no más allá*) y que siga luego indicativo, optativo o subjuntivo (casi siempre con ἄν), eso dependerá de las correspondientes condiciones y circunstancias del objetivo al que se tienda. b) Como *preposición* de genitivo (*hasta*) ἕως puede tener un sentido temporal y un sentido local, pero se usa también para indicar medida o extensión.

El uso de la partícula en la Koiné muestra una orientación parecida, y se encuentra frecuentemente en los papiros (Mayser, *Grammatik* II/2, 522-526); ἕως aparece aquí como conjunción temporal, alternando frecuentemente con μέχρι. Se emplea también (en sentido figurado) para determinar la medida y el grado de una acción (indicando o bien el mínimo, o bien el máximo); aparece más raras veces como partícula local.

Esta amplitud de significados, determinado ya por el uso anterior de la partícula, decide también su uso en el NT. En él ἕως aparece como conjunción tanto en sentido temporal como en sentido final (frecuentemente asociada con οὗ, como en Mt 14, 22, o con ὅτου, como en Lc 12, 50), como adverbio y como preposición impropia que rige genitivo. Las partículas μέχρι y ἄχρι pueden ser sinónimas, y pueden añadirse para reforzar los adverbios ἄνω, κάτω, ἔσω, ἔξω ἄρτι (Blaß-Debrunner § 216, 10).

3. Una ojeada a los pasajes centrales de la literatura del NT nos dará una impresión de la gran variedad de posibilidades en que puede usarse esta partícula y señalará y esclarecerá también sus principales acentos.

a) Los testimonios que se hallan en *Mateo*, que presuponen en parte los de Marcos, pero que en la mayoría de los pasajes los modifican o los completan, hacen resaltar el aspecto *temporal* (tanto de la conjunción como de la preposición), cuando se señala el comienzo (ἀπό) y el final (ἕως) de un período, por ejemplo en 1, 17 y 23, 35, allá donde los lazos de conexión y el correspondiente intervalo de una generación se realzan como importantes; cuando, además, se contempla únicamente la meta en sentido inclusivo o exclusivo: inclusivo, por ejemplo, en 1, 25 (*hasta que* María hubo dado a luz a su hijo); 5, 18 (*hasta que* pasen el cielo y la tierra). Por el contrario, ἕως se usa en sentido exclusivo en 11, 12s (*hasta* Juan, todos los profetas... vaticinaron) (a diferencia de Lc 16, 16: μέχρι Ἰωάννου), porque «según entendamos el ἕως / μέχρι en sentido inclusivo o exclusivo, tendremos una distinta valoración del Bautista, y hasta una visión distinta de la historia de la salvación. Según Lucas..., el Bautista pertenece todavía a la época de la Ley y los Profetas... Según Mateo..., el Bautista pertenece ya al nuevo eón» (Jeremias, 64).

Hay que mencionar también el carácter profético-futuro de ἕως en sentencias que incluyen un anuncio de la salvación (Mt 26, 29, tomado de Mc 14, 25; análogamente Mt 17, 9) o un vaticinio de perdición (23, 39; 24, 34), asociado a menudo con οὐ μή, con subjuntivo y ἄν (16, 28, tomado de Mc 9, 1). Aquí el fondo de todo lo constituye el género profético y el lenguaje de los LXX (cf. Is 55, 10.11; Jer 23, 20), donde –por lo demás– no se ofrece ningún equivalente hebreo directo de ἕως (Hatch-Redpath, 592s). En esta dirección señalan también los pasajes con tenor *escatológico-judicial*: 13, 30 (*hasta* el tiempo de la cosecha; cf. también 18, 30.34: como período de purificación); positivamente: 28, 20 (*hasta* la consumación del mundo). Una limitación temporal (*hasta*) aparece en 18, 21s, mientras que 17, 17 (tomado de Mc 9, 19: ¿Hasta cuándo...?) refleja un grado de acento (emocional). Las sentencias de 14, 22 (cf. Mc 6, 45) y 26, 36 (cf. 18, 30.34) podrían expresar *finalidad* (reforzada con οὗ). Encontramos sentido *local* en 26, 58 (tomado de Mc 14, 54).

b) En la tradición *lucana* (con Hechos) resalta más intensamente el uso *preposicional* de ἕως, en sentido temporal en Lc 1, 80; Hech 1, 22; 7, 45; en sentido local en Lc 2, 15; 4, 42; 22, 51, con especial frecuencia en Hechos, por ejemplo, Hech 1, 8, 9, 38; 11, 19; aquí también a modo de precisión, por ejemplo, Hech 8, 10; 28, 23. El uso como *conjunción*, con acento final, lo vemos por Lc 12, 50 y 13, 8, y se recoge en 15, 4.8 en el lenguaje de la parábola (asociado con una pregunta retórica). Unicamente en Lucas (22, 16.18) aparece ἕως en un contexto *cultual*-profético. El infinitivo (sustantivado) final después de ἕως se halla atestiguado únicamente en Hech 8, 40.

c) Las cartas paulinas (especialmente 1-2 Corintios) ofrecen ἕως como preposición y como conjunción, sin señalar nuevos acentos. – Entre los escritos tardíos, hay que mencionar el evangelio de Juan, el cual asocia frecuentemente ἕως con ἄρτι para referirse a la situación presente (2, 10; 5, 17; 16, 24), para indicar la duración (12, 35.36) o para determinar la meta final (21, 22.23). En un contexto escatológico encontramos ἕως en Santiago y 2 Pedro, y de manera parecida en Ap 6, 10s y 20, 5.

d) Resumiendo podemos afirmar: ἕως puede servir tanto para marcar la continuidad como la finalidad de una acción; puede expresar lo que todavía continúa, lo que ya está terminado, y también lo futuro de un período. En casos concretos puede indicar una limitación local y una limitación gradual. Pero, sobre todo, puede adquirir también sentido histórico-salvífico y profético y ser importante en sentencias escatológicas de juicio.

A. Kretzer

Z ζ

Ζαβουλών *Zaboulōn* Zabulón*
Nombre de uno de los doce patriarcas (Gén 30, 20) y, por tanto, nombre de una tribu israelita en Ap 7, 8. En Mt 4, 13.15 se menciona el territorio de la tribu de Zabulón junto al de la tribu de Neftalí.

Ζακχαῖος, ου *Zakchaios* Zaqueo*
Nombre de un → ἀρχιτελώνης en cuya casa se hospedó Jesús, en su paso por Jericó (Lc 19, 2.5.8). G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* II (ÖTK) a propósito de 19, 1-10 (bibl.).

Ζάρα *Zara* Zara*
Nombre de persona en Mt 1, 3 (cf. 1 Crón 2, 4).

Ζαχαρίας, ου *Zacharias* Zacarías*
Nombre de persona, bastante corriente (en el AT: Aristeas, Josefo), llevado en el NT por dos hombres diferentes: 1) el padre de Juan el Bautista (Lc 1, 5.12.13.18.21.40.59.67; 3, 2); 2) una persona con este nombre, que fue asesinada (Lc 11, 51); según Mt 23, 35 era «hijo de → Βαραχίας (Baraquías)».

ζάω *zaō* vivir
→ ζῶ.

Ζεβεδαῖος, ου *Zebedaios* Zebedeo*
Nombre de persona; en el NT, padre de los apóstoles Juan y Santiago: Mc 1, 19.20 par. Mt 4, 21 (bis) / Lc 5, 10; 3, 17 par. Mt 10, 2; 10, 35 par. Mt 20, 20; Mt 26, 37 a diferencia de Marcos; 27, 56 a diferencia de Marcos («la madre de los hijos de Zebedeo»); Jn 21, 2 (οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, con el correspondiente singular ὁ τοῦ Ζεβεδαίου en Mc 1, 19 par. Mt 4, 21a; 3, 17 par. Mt 10, 2).

ζεστός, 3 *zestos* caliente*
En Ap 3, 15 (bis).16 se emplea en sentido metafórico, en un reproche dirigido a la comunidad de Laodicea, la cual (¿como el agua?) no está ni fría (ψυχρός) ni *caliente*, sino tibia (χλιαρός) y, por este motivo, será arrojada de la boca (por ser inaguantable). ThWNT II, 878s; J. Kraft, *Offenbarung* (HNT), *sub loco*.

ζεῦγος, ους, τό *zeugos* yunta, par*
Lc 14, 19: ζεῦγος βοῶν, «*una yunta* de bueyes»; 2, 24: ζεῦγος τρυγόνων, «*un par* de tórtolas» (cf. Lev 5, 11; 12, 8 LXX) como ofrenda que debían ofrecer los pobres.

ζευκτηρία, ας, ἡ *zeuktēria* maroma, amarra*
En el NT únicamente en Hech 27, 40 (en plural: ἀνέντες τὰς ζευκτηρίας τῶν πηδαλίων, «soltando las *amarras* de los timones». Mientras la nave estaba anclada, quedaban bien amarrados los dos timones (cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] [KEK], 677).

Ζεύς, Διός *Zeus, Dios* Zeus*
Nombre griego (de origen indoeuropeo) del «padre» de los dioses (cf., a propósito, LAW 3333-3336). En el NT se menciona únicamente en Hech 14, 12.13: la multitud de Listra (después de presenciar un milagro de curación obrado por Pablo), llama *Zeus* (en acusativo: Δία) a Bernabé, y Hermes a Pablo; el sacerdote (del templo) de *Zeus* se dispone a ofrecer un sacrificio. Sobre Hech 14, 12s, cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] (KEK), 409-411. La identificación de los dos predicadores con Zeus y Hermes se explica quizás por la leyenda de Filemón y Baucis (Ovidio, Metam VIII, 611-724). – A. B. Cook, *Zeus* [3 vols.], Cambridge 1914-1940; Prümm, *Handbuch* (*s.v.* en el índice analítico); Nilsson, *Ges-*

chichte (II) (*s.v.* en el índice analítico); H. Schwabl: Pauly-Wissowa, *Suppl.* X A (1972) 253-376: *Suppl.* XV (1978) 993-1411, 1441-1481; E. Simon, en *ibid.* 1411-1441 (datos arqueológicos).

ζέω *zeō* cocer, hervir*

En el NT el verbo se usa únicamente en sentido figurado, y como participio de presente con dativo (de causa) τῷ πνεύματι. En Rom 12, 11, en una exhortación a ser τῷ πνεύματι ζέοντες, «*fervientes* en el Espíritu» (H. Schlier, *Der Römerbrief* [HThK], *sub loco*; se refiere al Espíritu Santo, que concede el fervor). En Hech 18, 25 dícese de Apolo, que «hablaba *ardientemente* en el Espíritu (así lo interpreta E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] [KEK], *sub loco*; Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* entiende ζέων como referido al temperamento: «con ánimo ardiente») y enseñaba con exactitud las cosas referentes a Jesús». ThWNT II, 877s.

ζηλεύω *zēleuō* ser celoso, ser fervoroso*

En el NT el término aparece únicamente en Ap 3, 19b (en sentido absoluto) en la exhortación dirigida a la comunidad de Laodicea: ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον.

ζῆλος, ου, ὁ *zēlos* celo*
ζῆλος, ους, τό *zēlos* celo*
ζηλόω *zēloō* ser ferviente, estar celoso de*

1. Aparición de los términos en el NT - 2. Significado - 3. Líneas de la tradición - 4. Juan - 5. Hechos - 6. Pablo - 7. Hebreos y Santiago.

Bibl.: M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden [2]1976; G. Sauer, *qin'ā*, en DTMAT II, 815-819; A. Stumpff, ζῆλος κτλ., en ThWNT II, 879-890; S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT*, Berlin 1959, 77-108. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1096s.

1. En el NT, ζῆλος (16 veces) y ζηλόω (11 veces) aparecen principalmente en Pablo (18 veces, pero no en las Pastorales); aparecen, además, en Juan (1 vez), Hechos (4), Hebreos (1) y Santiago (3). El término falta casi totalmente en la tradición acerca de Jesús, tanto referido a Jesús como a sus adversarios; falta también ampliamente en los escritos de mejor estilo griego, lo cual sugiere cierta influencia judía.

2. ζῆλος (ὁ y τό con igual sentido) o ζηλόω designan una actitud de orientarse –con intensa carga afectiva– hacia una persona o una cosa (Stumpff, 879). La motivación puede ser muy diferente: la entrega a los más altos valores, la fascinación, el estar movido por sentimientos sagrados, la vulneración del honor, la rivalidad y la envidia, el ánimo pendenciero y la irritabilidad. Correspondientemente diferenciada se halla la valoración que se haga de lo que es positivo, neutro y negativo. El punto de vista respectivo desempeña un papel considerable.

3. En el NT pueden observarse cuatro líneas de la tradición:

a) El «celo sagrado», del AT y del judaísmo (cf., a propósito, Hengel, 151-234): Jn 2, 17; Rom 10, 2; 2 Cor 11, 2; Flp 3, 6; Heb 10, 27.

b) La enemistad originada principalmente por mala voluntad (Hech 5, 17; 7, 9; 13, 45; 17, 5), en la cual puede desempeñar también un papel la testarudez, la cólera y (excepto en 7, 9) el sentimiento del deber religioso.

c) Los «celos» y la envidia en los catálogos de vicios (Rom 13, 13; 2 Cor 12, 20; Gál 5, 20; Sant 3, 14.16; 4, 2; de manera parecida en 1 Cor 3, 3; 13, 4). Aquí encontramos una tradición fijada (por ejemplo, Eclo 40, 4; 1QS 4, 10; más detalles en H. Schlier, *La Carta a los gálatas*, a propósito de 5, 20), especialmente en combinación con ἔρις u otros términos por el estilo. Aquí los celos y la envidia son «una pasión que envenena la convivencia humana» (Stumpff, 880).

d) El anhelo de alcanzar metas o de permanecer adicto a determinadas personas (1 Cor 12, 31; 14, 1.39; 2 Cor 7, 7.11; 9, 2; Gál 4, 17 [bis].18).

4. Según Jn 2, 17, la acción de Jesús de purificar el templo recuerda a los discípulos lo que se dice en el Sal 69, 10. El celo de Jesús abarca no sólo el respeto y reverencia sino también la cólera sagrada. Lo de «devorar» se entiende como algo que consume objetivamente, más bien que interiormente: «acabará por quitarle la vida» (R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, 399s).

5. En todos los pasajes de Hechos (5, 17; 7, 9; 13, 45; 17, 5), el celo de los judíos o de sus antepasados contra sus oponentes (cristianos o José) reacciona contra el aumento de prestigio en la parte contraria. El celo, pues, nace directamente de la mala voluntad; traducirlo por «excitación apasionada» no llega lo suficientemente lejos. En opinión de Lucas, hay que añadir a todo ello una falta general de discernimiento (7, 51ss; 13, 45s). Suponemos que Lucas quiere caracterizar así un «celo típicamente judío», pero que en el relato no trasparenta ya un conocimiento positivo de sí mismo (otra cosa sucede en 21, 20; cf. Gál 1, 14).

6. Pablo emplea ζῆλος y ζηλόω con diversos significados:

a) El celo como expresión típica de una conducta «carnal», por contraposición al *Pneuma* y a la *agape* (Rom 13, 13; 1 Cor 3, 3; 13, 4; 2 Cor 12, 20; Gál 5, 20). El celo, aquí, es una actitud hostil hacia un semejante.

b) El celo falsamente piadoso (κατὰ ζῆλος... κατὰ δικαιοσύνην) conduce incluso –según Flp 3, 6– a la persecución intolerante (cf. Gál 1, 13s). Aparece dos veces la expresión ζῆλος θεοῦ. En Rom 10, 2 Pablo reconoce que Israel tiene «*celo* por Dios» (genitivo objetivo), «aunque no según el recto discernimiento». Pablo respeta los propósitos serios. Según 2 Cor 11, 2, Pablo se empeña –como el padre de una novia (H. Windisch, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*)– en presentar a la comunidad ante Cristo como una novia casta y pura. θεοῦ ζῆλος (genitivo de cualidad, con R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*; otras posibilidades: genitivo de origen, de autor, genitivo subjetivo) hace referencia al «celo santo» de Yahvé (cf. Sauer, 649). Como Pablo no vela por sus propios intereses, no se podrá hablar de «celos» sino a lo sumo indirectamente; es preferible entender: «velo porque vuestra relación con Cristo sea una relación que excluya todas las demás, como corresponde a la esencia de Dios» (cf. Hengel, 182: sentir vicariamente celos por Dios).

c) Según 1 Cor 12, 31; 14, 1.39, el cristiano debe aspirar a los carismas, a los dones pneumáticos y especialmente al προφητεύειν (de manera semejante en 14, 12), suponemos que por medio de la oración (14, 13). Pablo alaba otra actividad en 2 Cor 9, 2: el entusiasmo en favor de la colecta.

d) En 2 Cor 7, 7.11 y Gál 4, 17s se habla de «cortejar» (F. Mußner, *Der Galaterbrief* [HThK], *sub loco*). En 2 Cor 7, 7.11 se halla ζῆλος junto a otras manifestaciones de la comunidad para arreglar sus relaciones con Pablo. La cosa es distinta en Gál 4, 17s: los adversarios tratan de ganarse el afecto de los gálatas (para los conceptos en que se habla de las relaciones interhumanas, cf. 4, 15.19). Pablo está también a favor de que se trate de ganar a alguien para el bien; pero en este caso se dice que eso es οὐ καλῶς, porque lo que se quiere es «alejar» de Pablo a la comunidad (ἐκκλεῖσαι se refiere a las relaciones entre Pablo y la comunidad; así lo afirmamos juntamente con E. Güttgemanns, *Der leidende und sein Herr*, Göttinger 1966, 183; Mußner, *Der Galaterbrief*, donde pueden verse otras opiniones).

7. Heb 10, 27 hace referencia a Is 26, 11 LXX: al pecador liviano sólo le quedan el juicio y «el *celo* [= la furia] del fuego» consumidor (una imagen que describe a la persona del Dios que juzga: A. Strobel, *Hebräer* [NTD], *sub loco*). Sant 3, 13-4, 3 establece una antítesis entre la sabiduría pacífica y el ánimo pendenciero (de él forma parte el ζῆλος, 3, 14. 16; 4, 2, que aparece dos veces juntamente con ἐριθεία, «bajeza»: F. Büchsel, en ThWNT II,

658); procede «de abajo» (3, 15), de las ἡδοναί (4, 1.3).

W. Popkes

ζηλόω *zēloō* ser ferviente, estar celoso de → ζῆλος.

ζηλωτής, οῦ, ὁ *zēlōtēs* persona celosa o entusiasta, zelota*

1. Aparición del término en el NT - 2. Contextos semánticos - 3. Lc 6, 15; Hech 1, 13.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden [2]1976; R. A. Horsley, *The Zealots. Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt*: NovT 28 (1986) 159-192; H. Merkel, *Zealot*, en IDB Suppl. Vol., 979-982; A. Stumpff, ζῆλος, ζηλωτής, en ThWNT II, 884-890. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1096s.

1. El *nomen actoris* ζηλωτής (del verbo → ζηλόω) aparece 8 veces en el NT. En 6 de los pasajes sigue un genitivo, que indica la cosa o la persona a la que se dedica la actitud celosa o ferviente; dos veces aparece el sustantivo en sentido absoluto.

2. Pablo comprueba en 1 Cor 14, 12 que los corintios anhelan fervientemente los espíritus (= los dones espirituales); él les exhorta a que presten servicio con ello a la edificación de la comunidad.

Mirando retrospectivamente a su época precristiana, Pablo dice de sí mismo que «tenía mucho *celo* por la ley recibida de mis antepasados» (Gál 1, 14). De manera parecida, acentúa en Flp 3, 5 su anterior orientación farisaica y legalista. Subraya así el milagro de la revelación que le llamó, sin estar preparado por su vida anterior, para ser misionero del evangelio libre de la ley. Según Hech 22, 3, Pablo, acusado injustamente por los judíos de profanar el templo, dice de sí mismo que siempre tuvo «*un gran celo* por Dios». Esto recuerda su propio testimonio. Pero no se ve claramente la ruptura causada por su encuentro con Cristo. «A diferencia del Pablo histórico (Flp 3, 4-11), el Pablo lucano no rechaza su celo anterior por la ley, sino que únicamente condena las falsas conclusiones que él dedujo antaño de ese celo» (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*[2] [HNT], 135; K. Löning, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*, Münster i. W. 1973, 165-169).

Según Hech 21, 20, diez mil judíos celosos de la ley se hicieron creyentes. Prescindiendo del número exagerado, se refleja aquí el rigor por la observancia de la ley sentido por la comunidad primitiva de Jerusalén en tiempos de Santiago (cf. M. Hengel: ZThK 72 [1975] 198s).

En 1 Pe 3, 13 se pregunta a los cristianos, discriminados y amenazados por los paganos: «¿Quién os podrá hacer daño, si demostráis *tener celo* por lo bueno?». A pesar de la manera de hablar, que recuerda a la filosofía moral helenista, el autor se refiere a ideas específicamente cristianas (cf. 3, 8s.16). No está completamente claro si lo que se quiere decir es que el celo por lo bueno es capaz de mantener alejado el mal (así piensa W. Schrage, *Der erste Petrusbrief* [NTD], 99, refiriéndose a 2, 14; L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* [KEK], 233), o si lo que se piensa es que: «El mal no puede afectar, en el fondo, a los cristianos» (N. Brox, *La primera Carta de Pedro*, Salamanca 1994, 211s).

Al final de la sección de Tit 2, 11-14, que se halla intensamente imbuida de conceptos de la piedad y la filosofía moral helenistas, se formula así la finalidad de la muerte sacrificial de Cristo Jesús: «El se entregó por nosotros para redimirnos de toda injusticia y consagrarse para sí un pueblo de su propiedad, que *se esforzara celosamente* por las buenas obras» (v. 14). A pesar del mayor peso específico que las «buenas obras» adquieren en las Pastorales (1 Tim 2, 10 y *passim*; Tit 2, 7; 3, 8.14), vemos que el enunciado soteriológico constituye la base del imperativo ético (cf. O. Merk: ZNW 66 [1975] 91-102).

3. ὁ ζηλωτής, usado en sentido absoluto, aparece en Lc 6, 15 y Hech 1, 13 como el sobrenombre dado a un discípulo de Jesús llamado Simón. Los paralelos sinópticos leen ὁ Καναναῖος (Mc 3, 18; Mt 10, 3), que es el equivalente arameo de ὁ ζηλωτής (Hengel 72).

El uso absoluto de οἱ ζηλωταί lo encontramos ya en Josefo, Bell, por ejemplo, IV, 196; V, 250, quien designa de esta manera a los que luchaban en la resistencia contra las fuerzas romanas de ocupación. Seguramente se llamaron a sí mismos de esta manera inspirándose en los ejemplos de Pinjás (Núm 25) y de Elías (1 Re 19, 9s). El movimiento de los zelotas fue creado por Judas el Galileo y por el fariseo Zadoc, cuando en el año 6 p.C. Judea fue convertida en provincia romana. La idea principal de este movimiento era observar rigurosamente y sin compromisos el primer mandamiento del Decálogo: a nadie, fuera de Yahvé, había que venerar como «rey» y «señor», y por tanto ningún extraño podría ejercer su dominio sobre Israel. Pagar tributos al emperador romano era reconocer el dominio extranjero y significaría, por tanto, una apostasía de Yahvé. Además, los zelotas se señalaban por su estricta observancia del sábado, por el cumplimiento riguroso de los preceptos de la pureza ritual y por la exigencia de que también los gentiles se circuncidaran. El hombre tenía que cooperar con Dios para la liberación de Israel: había que proceder con violencia no sólo contra los violadores paganos de la ley, sino también contra los violadores judíos. Con la conquista de Jerusalén en el año 70 p.C. y con la autoinmolación de los defensores de la fortaleza de Masada en el año 73 p.C., terminó el movimiento. El intento de hacer de Jesús mismo un zelota, porque uno de sus discípulos fuera de origen zelota, está en contradicción con elementos esenciales de la predicación de Jesús, y es, por tanto, un intento equivocado (cf. Hengel, 384-386; H. Merkel: BiKi 26 [1971] 44-47).

H. Merkel

ζημία, ας, ἡ *zēmia* desventaja, pérdida*

Flp 3, 7.8, en ambos casos en la construcción: ζημίαν ἡγοῦμαι, «estimo (algo) como *pérdida*» (Jenofonte, Mem II, 3, 2; 4, 3; Epicteto, Diss II, 10, 15; III, 26, 25). El sustantivo aparece en Hech 27, 10.21, en ambos casos asociado con ὕβρις: «con daño y gran *pérdida*» (v. 10, en el anuncio de Pablo; v. 21, de «los daños y *pérdidas*» causados por la tempestad). ThWNT II, 890-894; DTNT, IV 29s; Spicq, *Notes* I, 339-342.

ζημιόω *zēmioō* causar daño; en voz pasiva, sufrir daño*

En el NT, el verbo aparece únicamente en voz pasiva. En los siguientes pasajes se encuentra junto a κερδαίνω: Mc 8, 36 (ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) par. Mt 16, 26, a diferencia de Lc 9, 25 (ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς); Flp 3, 8 (τὰ πάντα ἐζημιώθην). En la sentencia sinóptica de Jesús se trata de la pérdida de la vida, que no podrá compensarse con ninguna otra ganancia; cf. G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren*, München 1966, 68-82. En Flp 3, 8 (→ ζημία) afirma Pablo que él, por amor de Cristo, está dispuesto a «sufrir *cualquier pérdida*», a fin de «ganar a Cristo»; cf. J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (HThK) 191-195.

En 1 Cor 3, 15 Pablo habla de la *pérdida* (material) que una persona *sufre* (en cambio, Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* 2, traduce aquí por *ser castigado*) cuando su «obra» arde. 2 Cor 7, 9: «para que, en modo alguno, *tengáis que sufrir pérdida* (ζημιωθῆτε) por nuestra causa». ThWNT II, 890-894; DTNT IV, 29s; Spicq, *Notes* I, 339-342.

Ζηνᾶς *Zēnas* Zenas*

Nombre de un «abogado» (νομικός) cristiano, Tit 3, 13.

ζητέω *zēteō* buscar
ζήτημα, ατος, τό *zētēma* cuestión debatida*

1. Aparición en el NT - 2. Contenidos semánticos - 3. ζητέω - 4. ζήτημα.

Bibl.: H. Greeven, ζητέω κτλ., en ThWNT II, 894-898; H. G. Link, en DTNT I, 197ss; R. Schlarb, *Die Suche nach dem Messias. ζητέω als terminus technicus der markinischen Messianologie*: ZNW 81 (1990) 155-170. Más bibliografía en ThWNT X, 1097s.

1. ζητέω aparece 117 veces en el NT, de ellas 83 en los evangelios (Mateo 14 veces, Marcos 10, Lucas 25; Juan 34). En Hechos el verbo aparece 10 veces; en el «Corpus paulinum» 20 veces, en Hebreos 1 vez, en 1 Pedro 2 veces, en Apocalipsis 1 vez. ζήτημα aparece únicamente en Hechos (15, 2; 18, 15; 23, 29; 25, 19; 26, 3).

2. El verbo significa *buscar, indagar, investigar, escrutar, considerar* (de conformidad con el uso del verbo en los escritos del griego profano), *aspirar a algo*. En la LXX el verbo aparece unas 400 veces; en ella traduce ordinariamente el verbo hebreo *bāqaš* (piel). En el NT, ζήτημα (propiamente, *lo que se busca*) aparece únicamente con el significado de *cuestión debatida*.

3. a) En el NT, ζητέω se usa a veces para expresar la acción de buscar en un sentido no religioso: María y José buscan a Jesús adolescente (Lc 2, 45.48s). Jesús *es buscado* por su familia (Mc 3, 32 par.). Los mensajeros de Cornelio *buscan* a Pedro (Hech 10, 19.21; cf. también 13, 11; 27, 30). Esta búsqueda no religiosa puede adquirir también formas hostiles: Herodes *busca* al niño Jesús para matarlo (Mt 2, 13; cf. 2, 20). La búsqueda hostil aparece también claramente en los intentos de los enemigos de Jesús por enredarle con preguntas y matarle (Mc 11, 18 par.; 12, 12 par.; 14, 1 par.). Lo mismo habrá que decir del plan de Judas para encontrar el momento adecuado para traicionar a Jesús (Mc 14, 11 par.). Entre las numerosas sentencias joánicas, consúltese a este propósito: 7, 19ss; 8, 40; 10, 39, etc.; la LXX conoce un uso no religioso de ζητέω en circunstancias análogas, por ejemplo, en Gén 37, 16; Ex 2, 15; 1 Sam 24, 10; 25, 29; 26, 20; Is 11, 21; Sal 34, 4.

b) En su significado religioso, ζητέω tiene como sujeto a Dios (o a Cristo) y también a hombres. Pero en ambos casos se da la relación entre Dios y el hombre, y aparece el interés divino por conservar y preservar.

En Jn 4, 23 se dice que Dios (el Padre) busca orantes que le adoren en Espíritu y en verdad. ζητέω tiene aquí el sentido de *querer, requerir*. Los dueños de la viña, en Lc 13, 6s, esperan que la higuera dé frutos. Su búsqueda implica, al mismo tiempo, una exigencia, una expectación. Algo parecido sucede con Lc 12, 48: a quien mucho se le ha dado, mucho también se le *exige* (Dios es lógicamente el sujeto en la construcción en voz pasiva). También en 1 Cor 4, 2 es Dios el sujeto de ζητεῖται.

Un uso diferente de ζητέω aparece en Jn 7, 18, cuando Jesús dice que él busca la gloria de quien le envió (es decir, la gloria de Dios). En 8, 50 es Dios mismo quien busca su gloria, es decir, la realización de su voluntad en el Hijo. Aquí ζητέω está unido significativamente con κρίνω («juzgar»), es decir, con la idea del juicio sobre quienes no responden a la posibilidad de alcanzar la salvación en Cristo. ζητέω en conexión con Dios es frecuentemente expresión de una exigencia divina. Pero esto no agota el contenido del ζητεῖν de Dios, como vemos por Lc 13, 6ss. En la parábola de la oveja perdida (Mt 18, 12ss; cf. Lc 15, 3ss), resalta en primer plano la búsqueda amorosa de Dios. Lo mismo habrá que decir de los enunciados programáticos acerca de la tarea del Hijo del hombre, que consiste en buscar y salvar lo que se hallaba perdido (Lc 19, 10). La búsqueda ardiente efectuada por Dios aparece de manera concisa, pero impresionante, en la parábola de la monedita perdida (Lc 15, 8ss). En la misma línea que esta perícopa se halla el relato acerca de la vocación de Saulo (Hech 9, 11).

Excepcionalmente el diablo –como el enemigo que es de Dios (y de los hombres)– puede aparecer también como sujeto de ζητέω; con ello se exhorta a los cristianos a permanecer vigilantes, para no ser vencidos por el maligno (1 Pe 5, 8).

Normalmente el sujeto de ζητέω en sentido religioso son hombres. El buscar puede ser un yerro; puede consistir en exigir señales (Mc 8, 11 par.), en tratar de salvar ante todo la propia vida (Lc 17, 33), en buscar a Jesús para proveerse de cosas materiales (Jn 6, 26), en hacer alarde de la propia justicia (Rom 10, 3), en desear la sabiduría (humana) (1 Cor 1, 22), en buscar las propias ventajas (Flp 2, 2), en perseguir el propio honor (Jn 7, 18a; 1 Tes 2, 6). En contraste con estos caminos extraviados, se dice que el recto ζητεῖν del hombre es la búsqueda de la salvación. Se exhorta programáticamente a los discípulos a buscar ante todo el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se les dará por añadidura (Mt 6, 33; Lc 12, 31). La búsqueda intensiva, que implica al hombre entero, se expresa en las enseñanzas de Jesús. La parábola del comerciante y de la perla (Mt 13, 45) explica esta entrega total que lo pone todo en juego, y que es necesaria para conseguir aquello a lo que se aspira (el reino de los cielos). La seriedad de este esfuerzo se acentúa por el hecho de que muchos quieren entrar por la puerta estrecha de la salvación, siendo así que no pueden hacerlo (Lc 13, 24). El relato de Zaqueo (Lc 19, 1ss) sirve de ejemplo de lo que es la verdadera búsqueda (cf. vv. 3ss), y las palabras de Jesús iluminan lo que es esta búsqueda por parte de Dios (v. 10).

En el «Corpus paulinum» se trata en la mayoría de los casos de buscar las cosas que pertenecen a la existencia cristiana. De manera directa o indirecta se exhorta a los destinatarios a buscar la gloria, el honor y la inmortalidad (Rom 2, 7) y el provecho de los demás, es decir, su salvación (1 Cor 10, 33b); a contribuir a la edificación de la comunidad (1 Cor 14, 12), a buscar lo que es de lo alto, allá donde está Cristo (Col 3, 1; cf. 1 Pe 3, 11).

Se dice tanto de los amigos como de los enemigos que no podrán seguir a Cristo allá adonde él va (es decir, al Padre), y que por tanto le buscarán inútilmente (Jn 8, 21; 13, 33), una situación que para los discípulos es sólo provisional y que ha de convertirse en gozo (16, 20ss). Tengamos en cuenta que todos los relatos evangélicos de la resurrección emplean el verbo ζητέω (Mt 28, 5; Mc 16, 6; Lc 24, 5; Jn 20, 15). Esta búsqueda del Crucificado conduce a quienes le buscan hasta el Resucitado.

4. ζήτημα designa la cosa sobre la que se disputa. Un buen ejemplo es Hech 15, 2: Pablo y sus colaboradores son enviados a Jerusalén para obtener claridad en un punto disputado, sobre el que hay diferencias de opinión (ζήτησις, v. 2a), a saber, la cuestión acerca de la circuncisión de los cristianos gentiles (cf. los demás lugares en que aparece atestiguado este término: 18, 15; 23, 29; 25, 19; 26, 3).

E. Larsson

ζήτημα, ατος, τό *zētēma* cuestión debatida

→ ζητέω.

ζήτησις, εως, ἡ *zētēsi* investigación, disputa, confrontación*

Bibl.: → ζητέω.

1. ζήτησις aparece 7 veces en el NT (Jn 3, 25; Hech 15, 2.7; 25, 20; 1 Tim 6, 4; 2 Tim 2, 23; Tit 3, 9). La LXX no emplea este término. El significado fundamental es el mismo que el del verbo ζητέω, de tal manera que ζήτησις puede significar también *investigación* (cosa que ocurre raras veces en el NT). El término significa además: *discusión, disputa, debate*. Este último significado, que indica una *confrontación*, es el que más aplicación tiene en el NT. Por tanto, ζήτησις no es de ordinario una investigación, sino que designa el resultado de la acción de pensar, el diálogo o discusión sobre algo, el debate como resultado de un ζητεῖν religioso o cultural.

2. En 1 Tim 6, 4 ζήτησις se usa en relación con los falsos maestros, a quienes se designa como arrogantes e ignorantes, lo cual se demuestra, entre otras cosas, por el hecho de que buscan morbosamente las *contiendas* (ζητήσεις) y las discusiones estériles (λογομαχίας). Esto conduce, a su vez, a situaciones desdichadas dentro de la comunidad, por ejemplo, a mala voluntad, contiendas, insultos, etc.

En Hech 15, 2 se usa también el término con el significado de *debate*. La asociación del término con στάσις sugiere que el autor piensa en una confrontación –diríamos– subida de tono. También en 15, 7 y Jn 3, 25 ζήτησις adquiere el significado de *disputa / discusión*. El significado de ζήτησις es más difícil de determinar en Hech 25, 20. En el v. 19 Festo dice que la acusación contra Pablo está determinada por «controversias» (ζητήματα) internas de la religión judía; cuando afirma en el v. 20 que él se declara ἀπορούμενος... ζήτησιν, quiere dar a entender seguramente que él se considera incompetente pa-

ra realizar una investigación sobre estas cuestiones.

En 2 Tim 2, 23 el autor exhorta a Timoteo a abstenerse de ζητήσεις necias y vanas. Aquí el término ζήτησις, considerado en sí mismo, podría referirse a «investigaciones inútiles», pero el contexto demuestra clarísimamente que se piensa en *discusiones* necias y vanas. Lo mismo habrá que decir de Tit 3, 9: también en este caso es posible traducir el término por «investigación», pero el contexto aboga por el significado de *discusión, debate*.

E. Larsson

ζιζάνιον, ου, τό *zizanion* cizaña; (en plural) malas hierbas*

En el NT se usa únicamente en plural, Mt 13, 25.26.27.29.30.36.38.40 (en la parábola de la *mala hierba* sembrada en medio del trigo, 13, 24-30 [cf. EvTom 57], y en su interpretación, 13, 36-43). El término es probablemente de origen semítico (Lewy, *Fremdwörter*, 52) y se refiere (con suma probabilidad) a la *cizaña* (*lolium temulentum*; Billerbeck I, 667; Bauer, *Wörterbuch, s.v.* [bibliografía]; Jeremias, *Parábolas*, 270-273), que al brotar se parece al principio al trigo. – Sobre la parábola de la mala hierba, cf. Jeremias, *Parábolas*, 99-106, 270-273; Id., en *FS Cullmann* 1962, 59-63.

Ζοροβαβέλ *Zorobabel* Zorobabel*

Nombre de persona en Mt 1, 12.13; Lc 3, 27, hijo de Σαλαθιήλ (Salatiel); según Mt 1, 13, padre de Ἀβιούδ (Abiúd); según Lc 3, 27, padre de Ῥησά (Resá). Zorobabel era descendiente de David (1 Crón 3, 19) y bajo el dominio persa fue gobernador de Judá (Ag 1, 1.14; 2, 2). A. Petitjean: EThL 42 (1966) 40-71; G. Sauer, en *FS für L. Rost* (BZAW 105), 199-207; LThK X, 1355s; Haag, *Diccionario*, 2084ss (bibl.).

ζόφος, ου, ὁ *zophos* oscuridad, tinieblas*

En Heb 12, 18 el término se halla entre γνόφος y θύελλα, «oscuridad, *tinieblas* y tempestad» como fenómenos de la teofanía (cf. Dt 4, 11 LXX, donde en la tríada aparece σκότος en lugar de ζόφος). El sustantivo designa especialmente la *oscuridad* del mundo de las profundidades (Homero, Od 20, 356: ὑπὸ ζόφον) y el mundo mismo de las profundidades o Averno (Homero, Il 15, 191; 21, 56; Od 11, 57): ὁ ζόφος τοῦ σκότους, «*la oscuridad* de las tinieblas / el sombrío *infierno*» (2 Pe 2, 17 y Jds 13). Las σειραὶ ζόφου en 2 Pe 2, 4 son las cadenas del *infierno*. Según Jds 6, los ángeles caídos son «retenidos con cadenas eternas en las *tinieblas* (ὑπὸ ζόφον)».

ζυγός, οῦ, ὁ *zygos* yugo, balanza*

1. Aparición del término - 2. Metónimo de la falta de libertad - 3. Uso cristológico.

Bibl.: J. B. Bauer, *Das milde Joch und die Ruhe. Mt 11, 28-30*: ThZ 17 (1961) 99-106; G. Bertram-K. H. Rengstorf, ζυγός κτλ., en ThWNT II, 898-904; H.-D. Betz, *The Logion of the Easy Yoke and of the Rest*: JBL 86 (1967) 10-24; Billerbeck I, 608-610; A. van der Born: BL 850s, 1863; F. Christ, *Jesus Sophia*, Zürich 1970, 100-119; H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster i. W. 1974, 98s; A. Fridrichsen, *Eine unbeachtete Parallele zum Heilandsruf Mt 11, 28ff*, en *FS Wikenhauser*, 83-85; Haag, *Diccionario*, 200s, 2076s; R. Hentschke, en BHH II, 869; D. Lotze, *Aspekte der Sklaverei im Altertum*: ZdZ 17 (1963) 330-338; E. Schweizer, *Mt und Seine Gemeinde*, Stuttgart 1974, 54-57; R. Smend, en BHH III, 2121s; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, 172-175; M. J. Suggs, *Christology and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge 1970, 62-97. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1098.

1. El sustantivo, atestiguado 6 veces en el NT, tiene únicamente en Ap 6, 5 el significado de *balanza* (como medio de dividir, metónimo de encarecimiento, v. 6), mientras que en los demás pasajes tiene el significado de «yugo», siempre en sentido figurado. En la LXX, los aproximadamente 75 testimonios del término se distribuyen más o menos uniformemente entre los dos significados. El origen común de la expresión griega, con su semántica referencial, se halla en la barra trasversal de la que cuelgan los dos platillos de la balanza o en la barra de tracción de la

que deben tirar las bestias de carga (cf. además 3 Mac 4, 9: barra trasversal entre los tablones de la nave).

2. La frase preposicional de carácter adjetival ὑπὸ ζυγόν tiene en la unilateral norma que se da para los esclavos en 1 Tim 6, 1 el significado sociológico corriente de persona *carente de libertad, dependiente*: ζυγός pertenece tradicionalmente al campo léxico griego de la → δουλεία (Sófocles, Ai 944; Platón, Ep 8, 354d; 1 Mac 8, 17s.31). Cuando en Hech 15, 10 se rechaza la idea de imponer como un yugo a los cristianos gentiles la observancia de las leyes mosaicas, hay que tener en cuenta que Lucas no tiene en su mente un concepto teológico de la ley sino un concepto sociológico (las «costumbres judías»). Por el contrario, en Gál 5, 1 el yugo característico de la esclavitud, en el que se corre peligro de recaer, es descrito teológicamente por medio del antónimo «libre servicio» creado por Cristo (W. Schenk: EPM 4 [1975-1976] 328-333, según Lotze): el yugo es la confianza en las propias acciones, nacida de la desconfianza en la promesa divina de un amor incondicional.

3. «Mi yugo» como metáfora positiva de haber sido tomado a su servicio por la Sabiduría misma, que concede descanso (Eclo 51, 26s), aparece en Mt 11, 29s en el «llamamiento del Salvador» Jesús (probablemente se trata de una creación redaccional; reelaboración de la tradición en el caso únicamente de que el EvTom 90 sea independiente de Mateo) para indicar el contenido mateico del discurso de revelación de la fuente Q recogido en los vv. 25-27. Son paralelos sinónimos directos → μανθάνω y φορτίον («obligación») en el sentido antifarisaico de Mateo (23, 4): ζυγός pertenece a la terminología de la comprensión mateica del discipulado, en la cual se sigue la interpretación que Jesús da de la ley, y no la de los fariseos. Suprénimo del campo léxico mateico es → θέλημα como «voluntad» del Padre celestial.

W. Schenk

ζύμη, ης, ἡ *zymē* levadura*
ἄζυμος, 2 *azymos* ázimo, sin levadura*
ζυμόω *zymoō* hacer fermentar*

1. Aparición y significados en el NT - 2. Clasificación - 3. Los Sinópticos y Hechos - 4. Pablo

Bibl.: G. Beer, *Pesachim*, Gießen 1912; J. Jeremias, *La Ultima Cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980, 58-63; Id., πάσχα, en ThWNT V, 895-903, especialmente 899s; O. Michel, en RAC I, 1056-1062; A. Negoitá-C. Daniel, *L'énigme du levain*: NovT 9 (1967) 306-314; H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen 1978, 128-138; H. Windisch, ζύμη κτλ., en ThWNT II, 904-908. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1098.

1. En el NT, el tema ζυμ- aparece únicamente en los Sinópticos, en Hechos y en Pablo: ζύμη 13 veces, ζυμόω 4 veces y ἄζυμος 9 veces. Los términos se usan en relación con la fabricación del pan, y en él tienen un sentido clarísimo. Pero, en sentido figurado, los términos sugieren un poder de penetración o también una influencia negativa.

2. Por su contenido y desde la perspectiva de la historia de las tradiciones, los pasajes en que aparecen estos términos se clasifican en tres grupos: a) Las referencias a la fiesta judía de las *mazzot*, τὰ ἄζυμα («plural de fiesta»): Mc 14, 1 par.; 14, 12 par.; Hech 12, 3; 20, 6; 1 Cor 5, 7s. La fiesta (cf. especialmente Ex 12s) se hallaba relacionada íntimamente desde hacía mucho tiempo con la Pascua (de ahí los solapamientos en cuanto a la mención y la enumeración; cf. Mc 14, 1.12; Lc 22, 1). Sobre las interpretaciones de las *mazzot* (pan del éxodo, pan de la desgracia, etc., también en sentido escatológico), cf. J. Jeremias, *La Ultima Cena. Palabras de Jesús*. b) Sentencias en sentido figurado y máximas. «(un poco de) levadura hace que fermente toda la masa» y otras por el estilo: Mc 13, 33 par.; 1 Cor 5, 6; Gál 5, 9 (cf. Plutarco, Quaest. Rom. 109; QuaestConv III, 10, 3; Bauer, *Wörterbuch*, 672; H. Schlier, *La Carta a los gálatas*, Salamanca 1975, 196s. c) La formulación especial «levadura de los fariseos...»: Mc 8, 15 par.; Mt 16, 11s.

3. a) Los Sinópticos mencionan la fiesta de las *mazzot* para datar la semana de Pasión, pero el interés recae sobre la Pascua, no sobre las *mazzot*, y no se da ninguna interpretación de ello. Los Hechos se refieren dos veces a «los días de los ázimos». La indicación cronológica que se hace en 12, 3 es más digna de tenerse en cuenta que la que se hace en 20, 6; la combinación con la Pascua (12, 4) recuerda la Pasión de Jesús (H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*[2] [HNT], *sub loco*; cf. A. Strobel: NTS 4 [1957-1958] 210-215).

b) La parábola de Mt 13, 33 par. pone de relieve el poder de penetración de la levadura y la desproporción existente entre la pequeña cantidad de levadura y la gran cantidad de harina. Es incierto si se quiere acentuar el aspecto de ocultamiento o si se pretende un «efecto de *shock*» (la levadura como símbolo negativo) (Weder, 133s, donde se hace referencia también a R. W. Funk: Interpretation 25 [1971] 161s; Windisch, 907 entiende positivamente el símbolo y remite a Mt 5, 13). Jesús quiere poner de relieve la certeza de la llegada del reino de Dios. Mateo acentúa que el reino de Dios penetra en el mundo (E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* [NTD], Göttingen, *sub loco*); en el contexto lucano se dice que el reino de Dios no podrá detenerse ni siquiera por la resistencia de Israel. De manera totalmente diferente el EvTom 96, donde el gnóstico plasma su existencia (cf. Weder, 137s).

c) El sentido original de Mc 8, 15, es incierto (Negoita y Daniel sospechan que ha habido una confusión de vocablos arameos: palabras en vez de levadura). ¿Se entiende ζύμη en sentido neutro (como «influencia») o en sentido negativo? (cf. Windisch, 908). ¿Lo «de Herodes» se refiere a ambiciones políticas? (E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*[3] [KEK], *sub loco*; R. Pesch, *Das Markusevangelium* [HThK], *sub loco*; según E. Stauffer, en *FS O. Eißfeldt*, Berlin 1959, 172, se piensa en la actividad de espías). Marcos utiliza la sentencia como una palabra enigmática sin resolver; en combinación con 3, 6; 12, 13 se refiere muy probablemente a las maquinaciones hostiles y angustiadoras (de manera distinta piensa Pesch, *Das Markusevangelium*: la exigencia de señales; W. Grundmann, *Markus* [ThHK], *sub loco*: impedimentos para la fe). Mateo es clarísimo (16, 12): la doctrina de los fariseos y saduceos (que aquí encajan; cf. V. Taylor, *Mark*, London 1952, 365, sobre una posible conexión con los adversarios de Pablo en Gál 2, 4). De manera parecida piensa Lucas: interpreta la expresión como referida a la *hybris* típica de los fariseos.

4. En 1 Cor 5, 6; Gál 5, 9 el proverbio está determinado negativamente por el contexto. En Gál 5 hay que pensar en una falsa doctrina más bien que en falsos maestros (cf. F. Mußner, *Der Galaterbrief* [HThK], *sub loco)*: un ligero desvío de la verdad (v. 7, especialmente en la cuestión acerca de la circuncisión) tiene ya fatales consecuencias. De manera semejante, en 1 Cor 5, 6 se trata –al principio– de la tolerancia de la mala conducta moral. Viene luego, en los vv. 7s, una espiritualizante «alocución para la fiesta de los ἄζυμα = πάσχα» (Windisch, 905; sobre la tradición, cf. Jeremias, *La Ultima Cena. Palabras de Jesús*; es discutible que, a propósito de 16, 8, se puedan sacar conclusiones sobre la actual fiesta judía o incluso sobre la fiesta cristiana, cf. A. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu*, Stuttgart [4]1969, *sub loco*; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*[2] [KEK], *sub loco*). La comunidad debe estar totalmente marcada por la nueva cualidad, es decir, en este caso, por la pureza y la verdad. Gracias a la muerte de Cristo, la Iglesia es la comunidad festiva pura (el indicativo precede) y, en consecuencia, debe mantenerse pura (la imagen cambia: la Iglesia «tiene» o «es levadura»).

W. Popkes

ζυμόω *zymoō* fermentar, hacer fermentar → ζύμη.

ζῶ *zō* vivir
ζωή, ῆς, ἡ *zōē* vida

1. Aparición de los términos en el NT – 2. Conceptos generales – 3. En Pablo – a) Ideas básicas – b) La vida bajo el señorío de la muerte – c) La vida liberada – 4. En Juan – a) Los conceptos relacionados con ζωή – b) El contenido cristológico y soteriológico de la «vida» – 5. En la doble obra de Lucas.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* ζωή (bibl.); G. Bertram-R. Bultmann-G. von Rad, ζάω κτλ., en ThWNT II, 833-877; I. Broer, *Auferstehung und ewiges Leben im Johannesevangelium*, en I. Broer-J. Werbick (eds.), *«Auf Hoffnung hin sind wir erlöst» (Röm 8, 24)* (SBS 128), Stuttgart 1987, 67-94; R. Bultmann, θάνατος κτλ., en ThWNT III, 7-25; G. Dautzenberg, *Leben* (IV), en TRE XX, 526-530; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (NTA NF 2), Münster i. W. [2]1969; G. D. Kilpatrick, *Atticism and the Future of* Ζῆν: NovT 25 (1983) 146-151; G. Klein, *Aspekte ewigen Lebens im NT*: ZThK 82 (1985) 48-70; J. A. L. Lee, *The Future of* ζῆν *in Late Greek*: NovT 22 (1980) 289-298; H.-G. Link, en DTNT IV, 354-360; C. F. D., Moule, *The Meaning of «Life» in the Gospel and Epistles of St. John*: Theology 78 (1975) 114-125; F. Mußner, ΖΩΗ. *Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe* (MThS I, 5), München 1952; G. Richter, *Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangelium (Joh 13-19)*, en Id., *Studien zum Johannesevangelium*, Regensburg 1977, 58-73; R. Schnackenburg, *Leben und Tod nach Johannes*, en Schnackenburg II, 123-148; Id., *El evangelio según san Juan* II, Barcelona 1980, 428-439; L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (WMANT 37), Neukirchen-Vluyn 1970, 115-296; H. Thyen, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium*: ThR 43 (1978) 328-359; G. Strecker, *1-3 Joh* (KEK), Göttingen 1989, 66-70, 288s; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5), Neukirchen-Vluyn [3]1974, 137-178. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1094-1096.

1. ζῶ aparece un total de 140 veces, especialmente en el «Corpus paulinum» (principalmente en Romanos: 23 veces), así como también en el evangelio de Juan (17 veces) y en Apocalipsis (13 veces); en cambio, aparece escasas veces en los Sinópticos (Mt 6 veces, Marcos 3, Lucas 9) y en las Cartas de Juan (tan sólo una vez en la Carta primera de Juan). – ζωή (en total 135 veces) se distribuye de manera parecida, pero aparece 13 veces en la primera Carta de Juan.

2. Como en otras religiones antiguas, el concepto de «vida» se usa en el cristianismo primitivo para designar la salvación. Es común al AT, al judaísmo y al cristianismo el término de «el Dios vivo» (cf., a propósito, W. Stenger: TThZ 87 [1978] 61-69). En cada contexto, este término adquiere un matiz específico, por ejemplo, el de que existe el (solo) Dios vivo, en contraste con los ídolos muertos, es decir, con los demás dioses (por ejemplo, 1 Tes 1, 9). En común con el judaísmo de pensamiento apocalíptico, que espera una resurrección, el cristianismo tiene la esperanza de la ζωὴ αἰώνιος, «la *vida* eterna» después de la resurrección de los muertos, la vida del eón futuro (es típico de ella el uso ya pre-marquino en Mc 10, 17.30). Este concepto aparece también en casi todos los escritos del NT.

Mateo hace uso especialmente de esta idea apocalíptica. Utiliza el sustantivo ζωή junto a βασιλεία τῶν οὐρανῶν o χαρά u otros términos parecidos para designar la salvación escatológica, que en él aparece en vivo y enfático contraste con los castigos eternos. En Mateo, esta escatología se halla primariamente al servicio de una ética. La recompensa prometida por obrar rectamente es la vida (eterna).

Conceptos como los del árbol de la vida, el libro de la vida, el agua de la vida se hallan extensamente difundidos y atestiguados en las religiones del mundo antiguo (cf., además, un abundante material histórico-religioso en R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] [KEK] a propósito de 4, 10; 15, 1; W. Bousset, *Offenbarung* [KEK] a propósito de 2, 10; 3, 5). En el NT Juan hace uso metafórico de esos mitos (→ 4), pero éstos se encuentran principalmente en la mitología apocalíptica del Apocalipsis. En ella, la salvación del mundo futuro, contemplada por el vidente, significará que uno está inscrito en el libro de la *vida* (13, 8; cf. 3, 5; 17, 8; 20, 12.15; 21, 27); que uno puede beber el agua de la *vida* (22, 17; cf. 21, 6; 7, 17; 22, 1); que uno pueda comer del árbol de la *vida* (2, 7; cf. 22, 2.14.19), y que uno podrá llevar la corona de la *vida*, la corona victoriosa de los mártires (2, 10).

Una afirmación característica del *kerygma* del NT, que aparece en muchos sectores del NT (especialmente en Pablo, en el Apocalipsis, en Lucas, y hasta cierto punto también en Juan), es la de que Cristo, como el Resucitado y el Exaltado, es el Viviente que promete la vida.

3. a) La «vida» y la «muerte» son conceptos utilizados por Pablo para expresar contenidos soteriológicos centrales, de manera parecida a como él emplea ἐλευθερία, εἰρήνη, δικαιοσύνη o δουλεία, ἁμαρτία y otros conceptos por el estilo. Para el concepto de la «vida», la muerte física desempeña tan sólo un papel accidental. El aguijón de la muerte es el pecado (1 Cor 15, 56), no el temor de la muerte. El espíritu de la δουλεία εἰς φόβον (Rom 8, 15) atormenta al hombre irredento, pero no con el temor de la muerte (Bultmann, 17; H. Schlier, *Der Römerbrief* [HThK], *sub loco*), sino con el temor al juicio divino (K. Barth, *Römerbrief*, Zürich 1954; O. Michel, *Der Brief an die Römer*[5] [KEK]; E. Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], siempre en el lugar correspondiente). El hecho de que la vida humana sea mortal y perecedera (φθορά, 8, 21; θνητὸν σῶμα, 6, 12; 8, 11) significa primariamente que es una vida esclavizada por el pecado, del cual Cristo libera (6, 12-14) y ha de liberar (8, 11.21). La fecha decisiva para el final del señorío de la muerte es la resurrección de Cristo (y el bautismo del creyente), no la muerte física.

Cuando Pablo habla *no metafóricamente* de la muerte como del final de la vida física, entonces entiende juntamente la vida y la muerte como la totalidad de la existencia física. El final de la vida es parte integrante de la vida. El acto de vivir puede estar cualificado por la salvación o por la perdición; el hombre puede vivir o morir para el Señor (Rom 14, 7s; Flp 1, 21; 2 Cor 5, 9) o para el pecado (Rom 6, 2). En este sentido no metafórico se usan también en 8, 39 los conceptos de la muerte y de la vida: Pablo quiere enumerar la universalidad de la creación entera, la cual no es capaz de hacer que el amor de Dios sea ineficaz.

Sin embargo, en Pablo el uso *metafórico* de los términos «vida» y «muerte» se halla en primer plano en lo que respecta a las afirmaciones soteriológicas. Cuando Pablo habla de la muerte, piensa casi siempre en la esclavitud bajo el pecado, que ha quedado atrás para el creyente; piensa en el vivir para la muerte, del que el cristiano está liberado (por ejemplo, Rom 8, 2.6.13). Sin embargo, no se puede trazar estrictamente la frontera entre el uso metafórico y el uso no metafórico. Por ejemplo, en 5, 12 se abordan al mismo tiempo ambas realidades (→ b).

b) También para Pablo nadie es capaz de servir a dos señores, porque una de dos: o se sirve y se vive para la muerte y el pecado, o se vive para el Señor (Rom 6, 16; 14, 8) la vida liberada. La vida bajo el señorío de la muerte tiene su origen en el poder de la ἁμαρτία. Hablando en términos mitológicos: la muerte tiene su causa en la caída de Adán (5, 12-14: cf. 1 Cor 15, 20-22) o en la confrontación con la ley de Dios (Rom 7, 9). Pablo no piensa aquí a partir de la lógica de un mito que narre la historia de la humanidad, sino a partir de la lógica de las relaciones de dominio y señorío. La muerte es un rey que saca su poder de la ἁμαρτία (5, 12-14.17). Ella es el instrumento de dominio de la ἁμαρτία (5, 21), su «paga» con la que ella retribuye a sus esclavos (6, 22s). El hecho de que todos tengan que morir tiene su causa en el pecado (Rom 5, 12). Esta muerte –extensa y abarcante– no es sólo superficialmente la transitoriedad de todo ser viviente, sino que en realidad la muerte colectiva es más: la vida de esclavos que la creación entera arrastra, vendida como está bajo el pecado (cf. únicamente 8, 19-22; 7, 14). Desde Adán, la creación gime y se lamenta: «¿Quién me redimirá del cuerpo de esta muerte?» (7, 24).

Sin embargo, el horror de la muerte no es el tener que morir, sino la incapacidad de realizar la vida. Esta incapacidad, de la que Pablo habla con horror, aparece como incapacidad para cumplir la voluntad de Dios, la Torá (8, 7s). La Torá quiere dar vida (7, 10.12), pero el

hombre es un esclavo desvalido a merced del pecado; es su marioneta, que hace iniquidad e injusticia (cf., por ejemplo, 6, 12-14.19; 8, 7). La vida bajo el pecado y la muerte es una caza tras la vida, una caza que siempre produce únicamente la muerte (7, 16.22). Frente a la liberación por Cristo, se manifiesta el señorío del pecado; se hace patente al creyente qué es lo que ha quedado detrás de él, y que su pasado es lo que le ha afectado por completo.

Con esta interpretación del poder del pecado para la muerte, Pablo se encuentra solo, tanto dentro del NT como también dentro de tradiciones religiosas comparables del mundo antiguo. Aquí está indicada sobre todo la comparación con textos gnósticos. En ellos, el poder de la muerte no alcanza precisamente al genuino «yo» del hombre (cf., a propósito, Schottroff, 115-169). Como Pablo contempla con eficacia tan radical el poder del pecado sobre el hombre *entero*, habrá que afirmar que la concepción de un alma inmortal no es sólo ajena a Pablo, sino contraria incluso a él.

c) Pablo, que piensa tan radicalmente en el poder del pecado, entiende también la vida, la salvación, que Cristo hizo posible, en un sentido total y abarcante: el hombre *entero*, el hombre como σῶμα, es liberado (cf. Rom 6, 12-14), y *todos* los hombres son objeto de salvación (cf. únicamente 5, 18). La vida es vida ilimitada: ζωὴ αἰώνιος (6, 22s y *passim*), ἀνάστασις νεκρῶν (1 Cor 15, 21 y *passim*). Pablo piensa apocalípticamente. La resurrección de los muertos tiene en la resurrección de Cristo su principio, su causa, su realización irrefutable (Cristo es πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, Rom 8, 29; cf. ἀπαρχή, 1 Cor 15, 20.23). En Pablo, el presente y el futuro (concebido apocalípticamente) no se pueden deslindar entre sí temporal ni objetivamente. Nosotros, ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντες (Rom 6, 13), hemos muerto por el bautismo al pecado (6, 2.11), y vivimos en la esperanza de la resurrección de los muertos (sobre la esperanza cf. especialmente 8, 24s). Nosotros vivimos y viviremos (la ζωή actual, 6, 4.11; 8, 2.6.10; la ζωή futura, 1, 17; 2, 7; 5, 17s.21; 8, 11.13); estamos liberados y seremos liberados (6, 18. 22; 8, 21). Llevándolo hasta el extremo: Pablo, en 8, 11 podría formular también su afirmación en presente.

Incluso en lo que respecta a la esperanza para el futuro, Pablo no piensa en términos de un mito escatológico narrable o de una imagen colorista de la vida, sino partiendo de relaciones de poder: Cristo es el κύριος, y el hombre redimido es su δοῦλος. En ocasiones Pablo tiene cierta dificultad para describir la nueva vida como esclavitud, ahora bajo el señorío de Cristo (Rom 6, 19; 8, 15), porque él asocia con δουλεία la realidad social en la que el esclavo no es el hijo (8, 15) y no se cuenta tampoco entre los libertos (6, 19). Los esclavos de Cristo son libres, tienen el espíritu propio de su condición de hijos. Pablo tiene una razón teológica para describir como δουλεία la existencia liberada (aunque, como podemos ver, emplea muy conscientemente el lenguaje de la δουλεία en el contexto de la realidad de su sociedad): el poder universal de la ἁμαρτία se halla en oposición al poder universal de Cristo. Más aún, Pablo utiliza el lenguaje de la esclavitud bajo Cristo allá donde algunos creyentes pretenden entender su propia libertad como dominio y señorío sobre otras personas (14, 4).

En concreto, la libertad de los esclavos de Cristo debe contemplarse bajo tres aspectos: el cumplimiento de la voluntad de Dios (de la Torá), la vida en esperanza, y la victoria sobre las tribulaciones reales (persecuciones) como una victoria de personas que son miembros de la comunidad de Cristo. El que vive en Cristo, es capaz de cumplir la ley. El νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς (8, 2) libera del νόμος del pecado y de la muerte (Pablo utiliza aquí νόμος como un concepto amplio para referirse a la sujeción a una esfera de poder, como en 7, 1-6.21-23) y hace posible el cumplimiento del νόμος τοῦ θεοῦ. Esto significa: el caminar en el Espíritu (Gál 5, 25) o [περιπατεῖν] ἐν καινότητι ζωῆς (Rom 6, 4) o –como dice E. Käsemann– «el culto en la vida cotidiana del mundo» (*Ensayos exegéticos*, Salamanca 1977, 21ss), en su humildad diaria, es el co-

mienzo del futuro, de la resurrección de los muertos. Los esfuerzos sumamente concretos de Pablo por plasmar en este sentido la propia existencia deben contemplarse en el marco total del «Corpus paulinum» y deben entenderse como pasos hacia la realización de la nueva vida. Puesto que vivimos para el Señor, no estamos en condiciones de juzgar ni de menospreciar al hermano (14, 3.4).

Tanto el destino individual de Pablo como también frecuentemente la vida de las comunidades paulinas se hallan influidas por la θλῖψις: por la hostilidad por parte de la población (cf. tan sólo 1 Tes 2, 14), por las amenazas de muerte (cf., por ejemplo, μάχαιρα, Rom 8, 35) y por la pobreza (sobre este sentido de θλῖψις cf. 2 Cor 8, 13 y las diversas listas de sufrimientos, por ejemplo, en Rom 8, 35). Cuando Pablo habla de θλῖψις, se refiere principalmente a estas experiencias concretas de sufrimiento, y no tanto al sufrimiento en sentido general (de otra manera piensa Bultmann, *Teología,* 407-415). El creyente se halla bajo el señorío de Cristo en el amor (concebido casi como un espacio) de Dios, un amor del que nada le podrá separar (8, 35.39).

Por tanto, la nueva vida es experimentable actualmente en la práctica de la solidaridad, tal como se exige, por ejemplo, en Rom 14 y 15, en el poder de resistir frente a los sufrimientos, y en la esperanza que ve en este culto divino cotidiano el comienzo de la resurrección de los muertos para toda la creación.

4. a) El evangelio de Juan habla de la «vida» en los siguientes contextos:

La vida y la muerte: El que acepta la palabra reveladora de Jesús, «ha pasado de la muerte a la vida» (5, 24), no verá ya ni gustará la muerte eternamente (8, 51s; cf. 11, 26). La imagen está tomada del suceso de la muerte física. El creyente vive más allá de la muerte física. Claro que este hecho de trascender la muerte física no significa la inmortalidad. Eso sería entender erróneamente la vida más allá de la muerte (8, 52). Por tanto, Juan utiliza aquí en dos sentidos las palabras «muerte» y «vida»: tan sólo de forma superficial se piensa en la muerte física. El que escucha la palabra del Revelador, ese tal sobrepasa la muerte, mucho más amplia, que consiste en la lejanía de Dios. Los dos milagros de vida que aparecen en el evangelio de Juan (4, 46-53; 11, 1-44) muestran a Jesús como excelso taumaturgo que, a distancia, con una sola palabra, es capaz de sanar al hijo enfermo del βασιλικός y hace que Lázaro, que llevaba ya tres días muerto, vuelva a la vida. Los relatos se concentran enteramente en la presentación de Jesús como dador de vida (también 4, 46-53: aunque el niño enfermo no está muerto, ni mucho menos, sin embargo es vivificado). Jesús es capaz de restaurar la vida física, pero ése no es el verdadero milagro. El verdadero milagro es que él da la vida verdadera a aquel que cree, una vida en comparación con la cual la vitalidad física recuperada en esas dos historias de milagros no es más que una vida superficial (cf. especialmente 11, 25s). Juan utiliza la muerte física y su superación como medio para dilucidar lo que es la vida verdadera. La mortalidad humana no es la desgracia de la que la fe salva, y la inmortalidad no es la vida verdadera a la que se refiere el evangelio de Juan.

La luz y la vida: Jesús, el dador de vida, da la luz de la vida (8, 12), es la luz del mundo (8, 12), da a la creación luz y vida (1, 4). Se evoca la imagen de la mañana de la creación. Las tinieblas del caos de la creación encuentran un fin en Cristo el vivificador. La creación ilustra lo que quiere decir que Jesús es la luz y la vida. La luz y la vida son conceptos intercambiables, como se ve también, por ejemplo, en la gnosis (el material relativo a la historia de las religiones lo ofrecen especialmente R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] [KEK], y R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, a propósito de 1, 4).

La vida eterna y la condenación: La vida que Jesús da es vida eterna. El que tiene la vida eterna, no se perderá eternamente (3, 15s; 10, 28; 3, 36; 5, 24; 6, 40.47) y no vendrá a juicio. ἀπολλύομαι designa aquí, como en los demás lugares del NT (cf. tan sólo 1 Cor 1, 18), la perdición eterna. Aquí se han recogido conceptos apocalípticos y se han reinterpretado a la manera característica de Juan: el

juicio escatológico tiene lugar ya ahora para aquel que no crea en Jesús como el Revelador de Dios (cf. tan sólo 3, 18). Los insistentes enunciados, en escatología de futuro, como 5, 27b-29, deberán quizás considerarse como adiciones posteriores. La reinterpretación de expectaciones apocalípticas es especialmente masiva (quizás hasta polémica) allá donde se trae la *resurrección de los muertos* al presente de la fe (cf. principalmente 11, 24-26; 5, 21.25). Allá donde se escucha a Jesús y se cree en él, allí acontece ya la resurrección de los muertos. Los νεκροί (esto significa para Juan: los que no tienen la vida eterna) oyen la voz del Hijo de Dios, y si la escuchan realmente (es decir, si aceptan su palabra), entonces vivirán (5, 25). La imagen apocalíptica es clara, pero en el evangelio de Juan es una *imagen* de otra cosa distinta.

El agua de la vida y el pan de la vida: Jesús es el pan de la vida (6, 35.48) y da el pan de la vida (6, 51) y el agua de la vida (4, 10; 7, 38; cf., a propósito, F. Hahn, en *FS Dahl,* 51-70). Juan alude aquí a ideas mitológicas (véanse las recopilaciones de materiales antes mencionadas), pero no lo hace con la intención de contrastar críticamente la revelación de Jesús con esos mitos. Sino que utiliza el material mitológico como imagen o como metáfora. Es importante para él la contraposición con el pan que uno puede comer, y con el agua que puede sacar del pozo (cf., por ejemplo, 4, 10-15; 6, 26s): ambos son confundidos incesamente por los hombres con el pan y el agua verdaderos.

La comunicación sacramental de la vida: en el fragmento post-joánico (o, mejor dicho, en la «reinterpretación eucarística», cf. Thyen, 337) de las palabras sobre el pan de la vida en 6, 51b-58, el pan de la vida se entiende de manera enteramente distinta que en la sección precedente. La σάρξ y la sangre de Jesús, a quien la come (τρώγω se entiende en sentido drástico: «masticar») y la bebe, han de dar comunión con Jesús (v. 56), es decir, la vida (v. 53, ζωὴ ἐν ἑαυτοῖς), la vida eterna y la resurrección en el último día (vv. 54.58). Por consiguiente, la vida se trasmite aquí de manera exclusivamente sacramental.

b) Jesús *es* la vida (11, 25; 14, 6) en el sentido de que él *da* la vida. Por eso, Juan –sin problema alguno– puede asociar el pan que es Jesús y el pan que él da (→ a). Jesús da la vida al revelarse a sí mismo. El dice quién es él y qué ha oído del Padre. Juan utiliza –como hemos indicado– diversos materiales de imágenes, a fin de expresar ese concepto de la vida. El hecho de que Jesús sea la vida y dé la vida, no se halla relacionado primariamente para Juan (como lo está para Pablo) con su resurrección o exaltación, sino con su origen de lo alto, de Dios (cf. tan sólo 3, 11-17). La formulación ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε en 14, 19, a causa de la promesa de volver a verse con Jesús, puede referirse en el contexto a la experiencia de Pascua. Pero precisamente la peculiaridad del evangelio de Juan es que la frase cristológica ἐγὼ ζῶ... no se halla relacionada específicamente con la Pascua. Es ya verdad ἐν ἀρχῇ (1, 1). La vida que Jesús da, según el evangelio de Juan, saca su viveza de las imágenes y conceptos usados metafóricamente (→ a) y de los llamados malentendidos que han de poner en claro lo que no es la vida verdadera. No es la inmortalidad ni la futura resurrección escatológica de los muertos (→ a). La resurrección de Lázaro es sólo un recurso para entender la vida verdadera. La vida verdadera que Jesús da, es vida «eterna» definitiva; el creyente «no verá ya» la muerte (8, 51s). Es vida actual (ἔχειν, por ejemplo en 3, 15s.36), pero anticipa un futuro ilimitado (4, 14; 6, 27; 12, 25). Si buscamos realizaciones concretas de esa vida verdadera, entonces habrá que pensar en el papel del amor fraterno en Juan y en las experiencias concretas de la comunidad joánica, que en el relato de la Pasión de Jesús es seguramente donde más se reconocen. No se describe como tema el caminar en la vida verdadera.

5. Lucas habla de la vida en un sentido henchido teológicamente, y lo hace principalmente en dos contextos: en el de la resurrección y en el de la recta conducta.

Jesús fue resucitado por Dios de entre los muertos (sobre el interés de Lucas por la resurrección de Cristo como acto de Dios, cf. especialmente Wilckens, 137-150). Esta resurrección significa para Lucas que la σάρξ de Jesús no conoce la corrupción (Hech 2, 27:31; 13, 55; cf. Sal 16, 10). Los discípulos pudieron tocarle (Lc 24, 36-43). Por tanto, el hecho de que el Resucitado viva significa primeramente que él vuelve a tener la vida física, como también volvió a tenerla Tabita o Eutico después de la resurrección milagrosa de muertos (Hech 9, 41; 20, 12). Sin embargo, la resurrección de Jesús tiene también significado escatológico. Demuestra que Jesús ha de juzgar a los vivos y a los muertos, a toda la οἰκουμένη (10, 42; 17, 30s). El es el primero que se levantó de entre los muertos (26, 23); él es el ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (3, 15; cf. 5, 31), es decir, el primer resucitado, no el autor de la vida (H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974, 284s). Justos e injustos resucitarán (24, 15), y a los justos les espera entonces la vida eterna (así lo dice, por ejemplo, Lc 18, 30 [tomado de Marcos]). Según Lucas, Pablo es especialmente elocuente en esta cuestión, con motivo de su proceso (Hech 23, 6; 24, 16; 26, 6.7; cf. 18, 10). Pero para Lucas, en la resurrección de Jesús y en la expectación de la recurrección, lo particularmente importante es que los hombres, en su conducta práctica, se muevan hacia esa vida futura. Es posible, como hicieron los judíos que mataron a Jesús, que uno se juzgue a sí mismo y demuestre ser indigno de la vida eterna (13, 46). El camino hacia la vida es la μετάνοια, el perdón de los pecados (11, 18; 13, 38 después de 13, 32-37) y el cumplimiento de la Torá (cf. especialmente Lc 10, 25-31; 16, 27-31). El que se convierte a la vida y vive según la Torá, ése alcanzará la vida eterna. Concretamente, Lucas ve en todo ello dos puntos de interés central: la misericordia y la actitud debida ante los bienes que constituyen una amenaza para la vida (cf., además, Lc 12, 15 y la historia del rico ἄρχων en 18, 18-30).

Lc 15, 11-32 utiliza la «muerte» y la «vida» en sentido metafórico (vv. 24 y 32), un sentido que se ajusta bien a lo que se ha dicho hasta ahora. La μετάνοια y el perdón de los pecados son el paso de la muerte a la vida. Por tanto, para Lucas el mensaje de Cristo es mensaje de vida (Hech 5, 20). No hay para él nada tan grotesco como confundir con un asesino al ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (3, 15) o buscar al Viviente entre los muertos (Lc 24, 5). Podemos ver la tensión ética en Lucas en formulaciones clave vomo Lc 10, 28 y Hech 11, 18. «¡Haz esto y vivirás!» (en relación con la *torá*). Dios ha dado μετάνοια εἰς ζωήν. No son el pecado y la muerte, como en Pablo, los que tienen en su poder al hombre, sino muchos enemigos concretos de la vida. Lucas menciona con especial frecuencia la riqueza y la codicia (Lc 12, 15 es en enunciado representativo, cf. L. Schottroff-W. Stegemann, *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978, 89ss).

L. Schottroff

ζωγρέω *zōgreō* atrapar, capturar (vivo)*

En el NT se usa únicamente en sentido figurado. En Lc 5, 10 en las palabras de Jesús a Simón Pedro (a diferencia de Mc 1, 17): «Desde ahora *capturarás* (ἔσῃ ζωγρῶν) hombres» (uso figurado de ζωγρέω en relación con la captura de peces en Aristeneto Ep 2, 23). 2 Tim 2, 26 exhorta al destinatario a reprender a los obstinados y hacerles reflexionar de nuevo «para sacarlos del lazo del diablo, una vez que *fueron capturados* por él (ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ) para que hicieran su voluntad (= para ejecutar la voluntad del diablo)». Spicq, *Notes* I, 343-345.

ζωή, ῆς, ἡ *zōē* vida
→ ζῶ.

ζώνη, ης, ἡ *zōnē* ceñidor, cinto*

En el NT el sustantivo se refiere a la *correa* de cuero que llevaba Juan el Bautista ceñida a la cintura (Mc 1, 6 par. Mt 3, 4; cf. 2 Re 1, 8 = Josefo, Ant IX, 22). En Hech 21, 11a.b dícese del *cinto* de Pablo, que Agabo utiliza para realizar una acción profética. En el Apocalipsis

dícese del cinto de oro con que estaba ceñido el Hijo del hombre (1, 13), y de los cintos de oro de los ángeles (15, 6). El cinto sirve también de bolsa para guardar dinero (Mc 6, 8 par. Mt 10, 9). ThWNT V, 302-308; DTNT III, 406s; W. Speyer, *Gürtel*, en RAC XII 1232-1266.

ζώννυμι, ζωννύω *zōnnymi, zōnnyō* ceñirse el cinto*

Jn 21, 18a.b: «te *ceñías* a ti mismo..., otro te *ceñirá*» (una imagen para profetizar la muerte; se sirve tal vez del doble sentido de ζώννυμι [«encadenar»]; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* III, 453s). En Hech 12, 8 en voz media (cf. Josefo, Bell II, 129), *ceñirse a sí mismo*, en las palabras que el ángel dirige a Pedro: «¡*Cíñete* y átate las sandalias!», ThWNT V, 302-308; DTNT III, 406s.

ζῳογονέω *zōogoneō* dar la vida, conservar la vida*

Bibl.: E. Schweizer, ψυχή κτλ. (D), en ThWNT IX, 635-657, esp. 642s; Spicq, *Notes* I, 346s. Más bibliografía en → ζῶ.

ζῳογονέω puede significar: *dar la vida* (así en 1 Tim 6, 13) o *conservar la vida* (así en Hech 7, 19). En Lc 17, 33 el verbo debe traducirse en sentido activo, por el contexto escatológico y principalmente por 21, 19. En el día del Hijo del hombre se precisa el mismo valor para afrontar la muerte que en la situación en que se sufren persecuciones (9, 24). El que no vuelva la cabeza para mirar atrás como la mujer de Lot (cf. 17, 32) ni quiera ganar su vida, es decir, el que no quiera salvar su vida física, *conseguirá* su vida (eterna) (la *vivificará*).

L. Schottroff

ζῷον, ου, τό *zōon* ser viviente, animal*

1. Aparición del término y uso general – 2. ζῷον en Hebreos, 2 Pedro y Judas – 3. ζῷον en el Apocalipsis.

Bibl.: R. Bultmann, ζάω κτλ. (A), en ThWNT II, 833-844; Id., ζῷον, *ibidem*, 875. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1094-1096.

1. ζῷον, que aparece 23 veces en el NT (veinte de ellas en el Apocalipsis), pertenece a la misma raíz que ζωή y designa, por tanto, todo ser que tiene alma (cf. Bultmann, 834s [textos]): *ser viviente*. El término puede aplicarse tanto al hombre como al animal, pero se predica casi siempre del animal, al que en ocasiones puede designarse más concretamente llamándolo ἄλογον (por ejemplo, Platón, Prot 321b). El término se aplica igualmente a seres celestiales (cf. Bultmann, 834 y 875).

2. En Heb 13, 11 se designa con el término ζῷα a los animales del sacrificio que son quemados fuera del campamento. En 2 Pe 2, 12 y Jds 10 se habla de ζῷα ἄλογα; en estos textos que, desde el punto de vista literario, dependen probablemente unos de otros, se compara a los falsos maestros con «*animales irracionales*».

3. En el Apocalipsis, el término ζῷον designa exclusivamente a los cuatro *seres* celestiales que, en la visión del vidente, rodean el trono celestial (Ap 4, 6): se asemejan a un león, a un buey, a un ser con rostro semejante al del hombre y a un águila (4, 7: aparece cuatro veces el término «ser»); tienen alas y están llenos de ojos por dentro y alrededor (4, 8); alaban a Dios (4, 8s; 5, 8.14; 19, 4); los diversos seres puede ejercer funciones de servicio, por ejemplo, al abrirse los cuatro primeros sellos (6, 1.3.5.7) y al entregarse las siete copas (15, 7). Otras referencias a los cuatro seres: 5, 6.11; 6, 6; 7, 11; 14, 3.

La idea de esos cuatro seres celestiales la tomó el autor del Apocalipsis de una tradición que aparece también, por ejemplo, en Ez 1. Se supone en general que esa tradición está influida por la astrología de la antigua Babilonia (cf. los comentarios sobre Ap 4, 6ss), donde el ser con rostro semejante al del hombre podría designar al escorpión. Esos cuatro seres representan originalmente todo el círculo de signos del zodiaco y, además, los cuatro elementos del mundo (por eso, el águila aparecía en lugar de Acuario). En el Apocalipsis

esa procedencia de los seres ha quedado muy desvaída; estos seres son la clase suprema de los ángeles, cuya función consiste en la alabanza y el servicio de Dios. La equiparación de esos cuatro seres con los cuatro evangelistas es conocida ya desde los tiempos de Ireneo, Haer III 11, 8.

G. Petzke

ζῳοποιέω *zōopoieō* dar la vida, vivificar*

Bibl.: → ζῶ.

En el NT ζῳοποιέω se emplea exclusivamente en sentido soteriológico (sobre el concepto de la vida → ζῶ [1]). El sujeto de ζῳοποιεῖν es Dios (Jn 5, 21; Rom 4, 17; 8, 11) o Cristo (Jn 5, 21; 6, 63; 1 Cor 15, 22.45). ζῳοποιέω se entiende principalmente como la acción de resucitar a los muertos (en paralelo con ἐγείρω, Jn 5, 21; pero cf. también Rom 4, 17; 8, 11; 1 Cor 15, 22.45; cf. también 1 Pe 3, 18).

Ahora bien, el término conserva también una asociación con la creación. En Rom 4, 17 la justificación de los impíos es considerada como la resurrección de los muertos y la *creatio ex nihilo*. La dimensión universal de la esperanza aparece claramente en esta afirmación. Una nueva creación ha comenzado. Es comparable lo que se dice en 1 Cor 15, 35-45: entre la siembra y la planta se halla la muerte. La vida de la planta es vida nueva (v. 36). El primer Adán fue ψυχὴ ζῶσα, es decir, representante de una creación que sirve a la ἁμαρτία. El último Adán inicia una nueva creación: Cristo vivifica, da la vida (πνεῦμα ζῳοποιοῦν, 15, 45). ζῳοποιέω se refiere al presente y al futuro de la vida que ha sido hecha posible por Cristo.

Para Pablo, el νόμος no puede *dar la vida* (Gál 3, 21); tan sólo lo puede la promesa (cf. 2 Cor 3, 6). La ley fue dada, sí, εἰς ζωήν (Rom 7, 10); pero se necesita primero la liberación por medio de Cristo para que se realice la intención de vida que es inherente a la ley.

La interpretación de Jn 6, 63 depende de la comprensión total del Evangelio de Juan y especialmente de 1, 14. ¿Es la σάρξ la revelación paradójica y escandalosa de Jesús (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] [KEK], *sub loco*) o «el lugar de tránsito» (E. Käsemann, *Versuche* II, 34)? El Espíritu *vivificador* es Jesús, el Revelador que está hablando.

L. Schottroff

Η η

ἤ *ē* (partícula) o, o también, que

1. Disyuntiva – a) Excluyente – b) No excluyente – c) Especialmente en frases interrogativas – 2. Comparativa – a) Después de forma comparativa – b) Sin forma comparativa precedente.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner § 185, 245s, 298, 446, 448; Liddell-Scott, *s.v.*; Mayser, *Grammatik* II/2, 140. 142. 516; II/3, 53. 138-140; Schwyzer, *Grammatik* II, 564s.

1. La partícula ἤ está atestiguada desde los tiempos de Homero, tanto en textos literarios como no literarios. En el NT aparece 344 veces.

a) ἤ o, ἤ – ἤ, ἤτοι – ἤ *sea – sea, ya – ya* coordina dos o varios conceptos o afirmaciones que se excluyen mutuamente (como en latín *aut*). Ejemplos: Mc 11, 30 par. Mt 21, 25 / Lc 20, 4, «¿del cielo *o* de los hombres?»; Jn 9, 22, «¿éste *o* sus padres?»; Ap 3, 15, «frío *o* caliente». ἤ – ἤ en el NT aparece sólo en pasajes procedentes de la fuente Q (Mt 6, 24 par. Lc 16, 13; Mt 12, 33); ἤτοι – ἤ aparece únicamente en Rom 6, 16.

b) Más frecuente es el ἤ disyuntivo en sentido no excluyente, para enlazar términos que son afines o complementarios o entre los que se puede elegir: *o* en el sentido de *o también* (como en latín *vel*). De ahí la alternancia de καί y ἤ en algunos manuscritos, por ejemplo: Mt 20, 23; Mc 3, 33; Lc 12, 29; Hech 2, 45; 10, 14; 17, 21.27; 1 Cor 5, 10; Ef 5, 4; Col 2, 16; 1 Tim 2, 9; también Lc 11, 11.

Ejemplos: Mt 5, 18, «una iota *o* una tilde»; 6, 25.31, «¿Qué comeremos *o* qué beberemos *o* con qué nos vestiremos?»; 7, 16; 10, 11. 14.19.37; 12, 25; Lc 12, 29 (todos procedentes de Q); Mc 4, 17 par. Mt 13, 21, «tribulación *o* persecución»; Jn 7, 48; Hech 1, 7; Rom 1, 21; 4, 13; Sant 4, 13; 1 Pe 1, 18; Ap 14, 9. La combinación ἤ – καί, *o también*, aparece en Mt 7, 10; Lc 11, 11s; 12, 41; 18, 11; Rom 2, 15; 4, 9; 14, 10; 1 Cor 5, 10 v.l.; 9, 8; 16, 6; 2 Cor 1, 13b. Tres o más miembros pueden enlazarse en secuencia por medio de ἤ: Hech 20, 33; 1 Cor 5, 10 v.l.; 1 Tim 2, 9 v.l. [tres veces]; Lc 18, 29; 1 Cor 14, 6; Col 2, 16; Ap 13, 6s [cuatro veces]; 1 Cor 5, 11 [cinco veces]; Rom 8, 35 [seis veces]; Mt 19, 29 [según la variante textual hasta ocho veces ἤ].

ἤ se usa frecuentemente con números no claramente definidos: Jn 2, 6; 6, 19; Hech 25, 6; 1 Cor 14, 27; 1 Tim 5, 19; Heb 10, 28.

Si se presenta en forma negativa un enunciado disyuntivo (aquí se incluye también una pregunta retórica), entonces podemos traducir la frase a nuestra lengua por «(ni –) *ni*». Por ejemplo: Mc 4, 21; 7, 12; Mt 5, 18; 7, 16; 10, 19; Jn 8, 14; Hech 1, 7; Rom 1, 21; 1 Cor 1, 13; Gál 3, 15; Flp 3, 12; Ap 13, 17.

c) ἤ sirve con frecuencia para introducir preguntas retóricas a las que se espera respuesta negativa: Mt 7, 9, «¿*O* qué hombre entre vosotros...?»; 12, 15, «¿*O* es que no habéis leído...?»; cf. Mt 20, 15; 26, 53; Lc 13, 4; Rom 3, 29; 6, 5; 7, 1; 9, 21; 11, 2; 1 Cor 6, 9.16.19; 9, 8; 10, 22; 2 Cor 11, 7; 13, 5; Sant 4, 5; una pregunta doble en 1 Cor 14, 36.

Las preguntas que enlazan con una pregunta anterior se conectan por medio de ἤ (a menudo en combinación con el interrogativo τίς, τί o πῶς): Mt 7, 4; 16, 26; Mc 4, 30; 8, 37; 11, 28; Lc 12, 11; 14, 31; 20, 2; Jn 4, 27; 9, 21; Rom 3, 1; 10, 7; 11, 34s; 1 Cor 7, 16; 9, 6s; 2 Cor 6, 14s. – En las preguntas dobles, el segundo miembro se introduce ordinariamente con ἤ, mientras que el primero va sin partícula: Mt 9, 5 par. Mc 2, 9 / Lc 5, 23; 1 Cor 4, 21; Gál 1, 10; tan sólo en Jn 7, 17 πότερον... ἤ.

2. a) ἤ como partícula comparativa después de un comparativo. Por ejemplo: Mt 10, 15 par. Lc 10, 12; Mt 11, 22.24 par. Lc 16, 17 (tomado de Q), también Mt 19, 24 par. Mc 10, 25 / Lc 18, 25, «es más fácil... *que*»; Rom 13,

11; 1 Cor 7, 9; 14, 5; 1 Pe 3, 17; 2 Pe 2, 21; 1 Jn 4, 4. Con especial frecuencia se encuentra la construcción μᾶλλον ἤ, «más, más bien que»: Mt 18, 13; Jn 3, 19; 12, 43 (μᾶλλον ἤπερ); Hech 4, 19; 5, 29; 20, 35; 27, 11; Gál 4, 27; 1 Tim 1, 4; 2 Tim 3, 4; Heb 11, 25. Formas de comparativo de πολύς con ἤ: Mt 26, 53 v.l.; Lc 9, 13; Jn 4, 1; Hech 24, 11 v.l.; ἤ comparativo después también de πρίν, «antes que», Mt 1, 18; Mc 14, 30; Lc 2, 26; 22, 34 v.l.; Hech 2, 20 v.l.; 7, 2; 25, 16.

b) En vez del comparativo puede aparecer el positivo con significado comparativo, por ejemplo: καλόν ἐστιν... ἤ, «es mejor... *que*» (Mt 18, 8s par. Mc 9, 43.47; 1 Cor 9, 15); ἔξεστιν... ἤ, «es lícito... más bien *que*» (Mc 3, 4 par. Lc 6, 9); χαρὰ ἔσται... ἤ, «habrá más alegría... *que*» (Lc 15, 7); λυσιτελεῖ... ἤ, «más le aprovecha... *que*» (Lc 17, 2); θέλω... ἤ, «prefiero... antes *que*» (1 Cor 14, 19).

En Jn 13, 10 v.l. y Hech 24, 21 ἤ tiene el significado de εἰ μή, *a no ser que / a menos que*; lo mismo sucede con ἀλλ'... ἤ, «*sino*» (Lc 12, 51; 1 Cor 3, 5 v.l.; 2 Cor 1, 13 (cf. Blaß-Debrunner § 448, 8).

R. Peppermüller

ἦ *ē* (adv.) verdaderamente

Heb 6, 14 (Textus Receptus) lee ἦ μήν, «verdaderamente». Esta expresión adverbial se halla atestiguada desde Homero (también, por ejemplo, en Josefo, Ant XV, 368; XVII, 72). En realidad, en Heb 6, 14 hay que leer εἰ μήν (con p[46] Sin A B C D). Bauer, *Wörterbuch, s.v.* piensa si tal vez no habrá que leer ἦ en 1 Cor 9, 10.15; de manera parecida opina H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK) sobre estos pasajes.

ἡγεμονεύω *hēgemoneuō* estar al frente, estar al mando
→ ἡγεμών.

ἡγεμονία, ας, ἡ *hēgemonia* mando supremo, gobierno
→ ἡγεμών (5).

ἡγεμών, όνος, ὁ *hēgemōn* príncipe, gobernador*
ἡγεμονεύω *hēgemoneuō* ser jefe / gobernador*
ἡγεμονία, ας, ἡ *hēgemonia* mando supremo, gobierno*

1. Mt 2, 6 – 2. El gobernador romano de Judea como ἡγεμών – 3. Otros «gobernadores» – 4. El verbo en Lc 2, 2 (Quirinio) – 5. ἡγεμονία (de Tiberio).

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, 678s; H. Dieckmann, *Das fünfzehnte Jahr des Caesar Tiberius*: Bib 6 (1925) 63-67; I. H. Eybers, *The Roman Administration of Judaea between anno Domini 6 and 41*: Theologia Evangelica 3 (1970) 131-146; Leipoldt-Grundmann I, 177-183; Pauly, *Lexikon* IV, 1049, 1151, 1199-1201; H.-G. Pflaum, *Procurator*, en Pauly-Wissowa XXIII, 1 (1957) 1240-1279; Reicke, *Zeitgeschichte*, 102-104, 170-187; Schürer I, 454-543; G. Ürögdi, *Procurator fisci*, en Pauly-Wissowa, *Suppl.* X (1965) 667-670; A. Wikenhauser, en LThK VIII, 789s.

Sobre *Pilato* como gobernador y sobre el realce de esta figura en el relato de la Pasión según Mateo: J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg [4]1969, 266; N. A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Mt*: NTS 2 (1955-1956) 17-32; J. F. Quinn, *The Pilate Sequence in the Gospel of Matthew*: The Dunwoodie Review 10 (1970) 154-177; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961, especialmente 51-61.

Sobre la cita que se hace en *Mt 2, 6*: J.-M. van Cangh, *La Bible de Matthieu: Les citations d'accomplissement*: RTL 6 (1972) 205-211; E. Lohmeyer-W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus* (KEK), Göttingen [4]1967, 23; E. Nellessen, *Das Kind und seine Mutter* (SBS 39), Stuttgart 1969, 35-49; W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangelium* (BWANT 89), Stuttgart 1969, 60s, 126s; K. Stendhal, *The School of St. Matthew and its Use of the OT* (ASNU 20), Uppsala [2]1968, 99-101.

Sobre *Quirinio* como gobernador: J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Regensburg 1977, 101-104; H. W. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ*: Bibliotheca Sacra 130 (1973) 338-351; H. U. Instinsky, *Das Jahr der Geburt Christi*, München 1957; W. Lodder, *Die Schätzung des Quirinius bei Flavius Josephus*, Leipzig 1930; H. R. Moehring, *The Census in Luke as an Apologetic Device*, en *FS Wikgren*, 144-160; Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTK), Gütersloh 1977, 64-69; A. Vogtle, *Was Weihnachten bedeutet*, Freiburg i. Br. [3]1977, 41-56.

1. El significado general de ἡγεμών, *príncipe, soberano*, aparece en la cita (refundida redaccionalmente) que se lee en Mt 2, 6. A Belén, como lugar del nacimiento del Mesías, no se la considera, «ni mucho menos, como la

más pequeña entre los *príncipes* de Juda». En el texto hebreo de Miq 5, 1 se habla de las «regiones de Judá» (*bᵉalfê yᵉhûdâ*). En contraste con este significado local, la LXX tiene el colectivo «entre los miles de Judá» (ἐν χιλιάσιν Ἰούδα). La cita de Mateo no concuerda ni con el texto hebreo ni con el de la LXX. Como sucede con varios cambios que hay en esta cita, se trata probablemente de una «reinterpretación mesiánica» (Nellessen, 42) efectuada por Mateo.

2. El oficio del gobernador romano de Judea se designa con el término ἡγεμών en Mt 27, 2.11a.b.14.15.21.27; 28, 14; Lc 20, 20 (Pilato); Hech 23, 24.26.33; 24, 1.10 (Félix); 26, 30 (Festo), y el ejercicio de la función se designa en Lc 3, 1 con el verbo ἡγεμονεύω. El título predominante y oficial de los gobernadores de las provincias romanas era, desde luego, el de ἐπίτροπος y, a veces, el de ἔπαρχος; pero ἡγεμών aparece para designar al gobernador de Judea incluso en Josefo, Ant XVIII, 55. En el NT, ἡγεμών es el título usual de los gobernadores romanos. Los testimonios de ἡγεμών como designación del gobernador de Judea se limitan al estrato redaccional de los textos de la pasión y de la resurrección según Mateo (Mt 27s), al relato lucano de la cuestión sobre el pago del tributo al César (Lc 20) y al «sincronismo» de la aparición en público del Bautista (Lc 3, 1: el verbo) así como también a las noticias de Lucas sobre la condición de Félix y de Festo como gobernadores, cuando Pablo fue hecho preso y tuvo que prestar declaración (Hech 23s; 26). El título designa en los mencionados pasajes un cargo que tiene como atribuciones el ejercicio del poder político, la función judicial y el mando militar.

3. Originalmente, en el *logion* de la persecución en Mc 13, 9 se hacía referencia a «los procuradores romanos de Judea» (R. Pesch, *Das Markusevangelium* II [HThK], 284); pero Marcos sobrepasa este horizonte y piensa en *gobernadores* de diversas regiones; lo mismo sucede con los paralelos sinópticos Mt 10, 18; Lc 21, 12. También la parenesis de la obediencia en 1 Pe 2, 14 se refiere como autoridades a los *gobernadores* imperiales de las diversas provincias.

4. En Lc 2, 2 el verbo se usa para designar la función administrativa del legado romano de Siria, → Κυρήνιος (Quirinio). Puesto que no se puede probar que, en el período señalado por Lucas, Quirinio hubiera ejercido sus funciones en Siria, se ha intentado interpretar aquí el verbo ἡγεμονεύω en sentido más general, por ejemplo, como el ejercicio principal de la autoridad en oriente (J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* [RNT], 103). Ahora bien, aparte de que faltan claros testimonios en favor de esta hipótesis, Josefo, Ant XV, 345 nos da a entender también que el verbo expresa el ejercicio de las funciones del legado romano (H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* [HThK], 99-101; Vögtle, 49s).

5. En el NT, ἡγεμονία aparece únicamente en Lc 3, 1. El término designa entonces el *período de reinado* del emperador Tiberio (14 a.C.–37 p.C.). El dato cronológico refleja la intención del evangelista de poner de relieve la significación universal de Jesús, que trae la salvación al mundo, y a quien el Bautista prepara el camino.

A. Weiser

ἡγέομαι *hēgeomai* conducir; creer, opinar, considerar como

Bibl.: F. Büchsel, ἡγέομαι κτλ., en ThWNT II, 909-911; E. Haenchen, *Die Apostelgechichte* (KEK), Göttingen [7]1977, 409s; P. Hoffmann-V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg 1975, 186ss; E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), Tübingen [3]1974, 333; O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK), Göttingen [5]1977, 302s; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, Barcelona 1980, 279s; Spicq, *Notes* I, 348-352. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1098.

1. Con el significado, atestiguado desde Homero, de *conducir, dirigir*, ἡγέομαι aparece sólo en la forma de participio de presente (ὁ ἡγούμενος) en el NT y en el resto de la literatura cristiana. Designa a «varones que des-

empeñan un puesto dirigente de cualquier clase que sea» (Bauer, *Wörterbuch, s.v.*). En una combinación de citas de Miq 5, 1.3 y 2 Sam 5, 2, el verbo se aplica al rey escatológico que, como buen pastor, ha de apacentar al pueblo de Dios (Mt 2, 6). Y se aplica también a José como «gobernador» de Egipto (Hech 7, 10).

Se aplica igualmente a los funcionarios de la comunidad cristiana. Judas Barsabás y Silas, juntamente con Pablo y Bernabé, son enviados como delegados del concilio apostólico a Antioquía; son «varones *dirigentes* entre los hermanos» (ἄνδρες ἡγούμενοι...), Hech 15, 22. El autor de Hebreos, al enviar saludos en 13, 24, menciona especialmente a los *dirigentes* de la comunidad (πάντες οἱ ἡγούμενοι), y lo hace antes de mencionar a los ἅγιοι, que son los miembros «normales» de la comunidad. Con ello nos da a entender que él considera a la comunidad como estructurada jerárquicamente. A los dirigentes de la comunidad, como «vigilantes de las almas», responsables de ello ante Dios, se les debe rendir obediencia (13, 17). A los que murieron (¿la muerte del martirio?) se les debe tributar un buen recuerdo, como modelos que fueron en la fe (13, 7). La jerarquía paradójica, de la que Jesús dio ejemplo y que él recomendó a sus discípulos, fue modificada (si no abandonada) aquí y en otras partes del NT, en favor de un alto aprecio –propio de un «catolicismo incipiente»– del ministerio. Ya Lc 22, 24-27 (incluida la variación introducida por Lucas con respecto a los paralelos sinópticos en el v. 26: καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν) convierte la exigencia de Jesús de que se renuncie al poder en «una instrucción sobre el recto uso de la posición que se ocupa y del poder en la comunidad» (Hoffman-Eid, 227).

Según Hech 14, 11s, en Listra se consideró a Bernabé y a Pablo como dioses en figura humana: Bernabé fue «identificado» como Zeus, y Pablo como Hermes, «porque él era el *portavoz de la palabra*» (ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου). Esta expresión, que es única en el NT, no carece de paralelos en el griego profano (Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Haenchen).

2. Con el significado de *creer, opinar, considerar como*, ἡγέομαι aparece en Hech 26, 2 (Pablo se considera dichoso de poder defenderse ante el rey Agripa) y, aparte de ahí, sólo en la literatura epistolar (19 testimonios); va seguido de infinitivo en las expresiones estereotipadas «*considerar* necesario, *considerar* justo que...» (ἀναγκαῖον / δίκαιον ἡγέομαι), o frecuentemente va seguido por doble acusativo, por ejemplo, en Flp 3, 7 (lo que para el Pablo pre-cristiano era ganancia, eso –por amor de Cristo– lo *ha considerado* él como pérdida: ταῦτα ἥγημαι... ζημίαν) o en Flp 2, 6 (Cristo, que vivía en la forma de existencia de Dios, *no consideró* como botín, es decir, no se aferró ansiosamente a lo de ser igual a Dios: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ).

Pablo formula de manera insólita pero clarísima en 1 Tes 5, 13: la comunidad «debe tener» a los κοπιῶντες y προϊστάμενοι en alta estima» (ἡγεῖσθαι ὑπερεκπερισσοῦ...; mediante el adverbio, ἡγεῖσθαι se ha intensificado *in bonam partem*). De manera parecida se dice en Flp 2, 3: cada uno de vosotros *considere* al otro como *más importante* que él mismo (ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν); lo mismo dice Rom 12, 10 con el verbo compuesto que sólo se halla atestiguado aquí: τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι, es decir, no (como traduce Lutero) «preceder, anticiparse», sino seguramente *preferir / tener en mayor estima* (cf. Käsemann, 333; también Michel, 303).

T. Schramm

ἡδέως *hēdeōs* (adv.) de buena gana, con gusto*

En el NT el adverbio, que se deriva de ἡδύς (agradable, dulce), aparece en conexión con ἀκούω (Mc 6, 20; 12, 37) y ἀνέχομαι (2 Cor 11, 19). El comparativo ἥδιον, *preferiblemente*, falta en el NT (cf., no obstante, 1 Clem 2, 1; 62, 3); el superlativo ἥδιστα, *muy gustosamente* (con καυχάομαι o δαπανάω), aparece en 2 Cor 12, 9.15; cf. Hech 13, 8 D. Spicq, *Notes* I, 353s.

ἤδη *ēdē* (adv.) ya, ahora

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Liddell-Scott, *s.v.*; Preisigke, *Wörterbuch*, con el *Suppl.*, *s.v.*; Schwyzer, *Grammatik* II, 563.

1. El adverbio ἤδη se halla atestiguado literariamente desde Homero, en documentos escritos en papiro y en la LXX. Aparece con frecuencia para designar la proximidad temporal o lógica de algo.

2. En el NT, ἤδη aparece 62 veces (no se encuentra en 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Colosenses, 1 Tesalonicenses, Tito, Filemón, Hebreos, Santiago, 1 Pedro, 2 Juan, 3 Juan, Judas y Apocalipsis). Puede usarse en sentido absoluto (por ejemplo, en Mt 3, 10 par.) o asociado con una referencia de tiempo (por ejemplo, en Mt 15, 32; no hay ejemplos en las cartas ni en el Apocalipsis). Se encuentra en oraciones principales (por ejemplo, Mt 3, 10 par.), oraciones secundarias (introducido por ὅταν, por ejemplo en Mt 24, 32 par., o por ὅτι, por ejemplo en Lc 14, 17), construcciones de infinitivo (por ejemplo en Mc 4, 37) y construcciones de participio (por ejemplo en Jn 19, 33, principalmente con genitivo absoluto, como en Mc 6, 35; no hay ejemplos en las cartas ni en el Apocalipsis). En casi todos los pasajes ἤδη puede traducirse por *ya* (en sentido temporal), por ejemplo, en Mt 3, 10 par.: «Y el hacha *ya* está puesta a la raíz de los árboles...». La traducción *ahora / ahora ya* es adecuada en 2 Tim 4, 6: «Porque *ahora* soy sacrificado...».

En Jn 4, 35 la puntuación es decisiva para la traducción de ἤδη: si ἤδη termina la frase, entonces quiere decir: «Ved los campos que ya están blancos para la siega. El segador recibe su salario...». Por el contrario, si ἤδη inicia la frase siguiente, entonces el sentido es: «Ved los campos que están blancos para la siega. Ahora recibe el segador su salario...».

En algunos pasajes ἤδη no es temporal, sino que indica que algo se produce por las circunstancias anteriores («proximidad lógica», cf. Bauer), como sucede en Mt 5, 28; Jn 3, 18: «El que no cree, está juzgado *ya*»; 1 Cor 6, 7.

La construcción ἤδη ποτε significa «ya al fin» en Flp 4, 10; εἴ πως ἤδη ποτε quiere decir «si quizás *ahora, al fin*, logro...» (Rom 1, 10).

R. Peppermüller

ἡδονή, ῆς, ἡ *hēdonē* placer, satisfacción, goce*

Bibl.: E. Beyreuther, ἡδονή, en DTNT II, 24s; V. Cathrein, *Lust und Freude* I, 1931; J. Dupont, *La parabole du semeur dans la version de Luc*, en *FS Haenchen*, 97-108; B. Gerhardsson, *The Parable of the Sower and its Interpretation*: NTS 14 (1967-1968) 165-193; B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der urchristlichen Agapenfeier*, Uppsala-Wiesbaden 1951; G. Stählin, ἡδονή, en ThWNT II, 911-928; A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT*, Münster i. W. 1936, Indice, *s.v.*; P. Zingg, *Das Wachsen der Kirche*, Fribourg (Suiza)-Göttingen 1974, 93. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1098.

Originalmente ἡδονή significa el *sentimiento de placer* experimentado por el sentido del gusto. Al ampliarse la extensión del concepto, ἡδονή pasó a significar todos los placeres que se experimentan por medio de los sentidos (Herodoto) y de la mente (Platón, Aristóteles). Pero ya en la época clásica, al hacerse distinción entre la ἡδονή más alta y la más baja, comenzó a restringirse la extensión del concepto. Este estrechamiento condujo en el helenismo al significado de «goce sensual, deleite sexual», y adquirió una valoración ética negativa entre los cínicos, los estoicos y los representantes de la filosofía popular. Con esta restricción y valoración negativa aparece también ἡδονή en los cinco pasajes en que se usa el término en el NT.

Dentro de la interpretación post-pascual de la parábola del sembrador, Lucas modificó el texto de Mc (Lc 8, 14), al situar entre «los poderes seductores de la vida cotidiana» (J. Ernst, *Lukasevangelium* [RNT], 269) «los *placeres* de la vida», que ahogan a quien inicialmente ha llegado a la fe. – Los cuatro pasajes de la literatura epistolar pertenecen al género de la parenesis y se hallan bajo la influencia de la filosofía popular helenista. Tit 3, 3, en un catálogo de vicios, caracteriza a la actitud precristiana y anticristiana como «esclavizada a todos los *placeres*». Sant 4, 1 considera los *placeres* que combaten en los miembros como

la causa también de los conflictos externos, y advierte contra una actitud adoptada en la oración que pretenda dilapidar *en deleites* (ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν) lo que se pida orando (v. 3). De los falsos maestros dice 2 Pe 2, 13 que cuentan por deleite el andar en *placeres disolutos* en pleno día.

A. Weiser

ἡδύοσμον, ου, τό *hēdyosmon* menta*

Mt 23, 23 par. Lc 11, 42: ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον, «pagáis el diezmo de la *menta*». Billerbeck I, 932s (¡no se conoce ningún testimonio expreso del pago del diezmo de la menta!).

ἦθος, ους, τό *ēthos* hábito, costumbre*

En el NT, el sustantivo (conocido desde Hesíodo y Herodoto) aparece únicamente en 1 Cor 15, 33 (plural): ἤθη χρηστά, «buenas *costumbres*» (en un proverbio; cf., a propósito, Bauer, *Wörterbuch, s.v.*). Además, ἦθος se emplea en Hech 16, 21 v.l. y 26, 3 v.l. (en ambos casos en sustitución de ἔθος) para referirse a las leyes judías; el sustantivo aparece también en 1 Clem 1, 2 (ἦθος de la hospitalidad); 21, 7 (de la castidad). DTNT II, 417s.

ἥκω *hēkō* haber venido, estar presente

Bibl.: J. Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker*, Stuttgart 1956, 47ss; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK), Göttingen 1975, 335ss, 355ss, esp. 362-366; R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan* I, Barcelona 1980, 377-380; J. Schneider, ἥκω, en ThWNT II 929s; Schulz, *Q*, 271-277. 323-330 (bibl.).

1. ἥκω, que por su forma es presente, tiene sentido perfectivo (*haber venido, estar presente*). En la época helenística podía tener también la flexión de perfecto (Blaß-Debrunner § 101, 28). Y así sucede también frecuentemente en los LXX y una sola vez en el NT (Mc 8, 3).

2. ἥκω aparece principalmente en contextos cultual-sacramentales y teológicos. «Designa la venida de la divinidad a los hombres, sobre todo a los participantes en el culto» o «la llegada de los hombres, de los participantes en el culto, a la divinidad» (Schneider, 929, con numerosas referencias). El uso que se hace de este verbo en la LXX y en la literatura cristiana primitiva corresponde *mutatis mutandis* a este uso general.

En el NT, el uso claramente profano y local de ἥκω tiene escasos testimonios, exceptuado Mc 8, 3: el hijo pródigo *vino* (o regresó a casa) (Lc 15, 27); Jesús *fue* de Judea a Galilea (Jn 4, 47: alternan los verbos ἥκω y ἔρχομαι); los representantes de los judíos de Roma *vinieron* a casa de Pablo para oír lo que él pensaba (Hech 28, 23 v.l.).

Los restantes testimonios hacen referencia, de diferente manera, a la llegada escatológica de los hombres o del Señor (o de su juicio) a la salvación, a la perdición: Jesús espera y amenaza diciendo que innumerables (gentiles) *han de venir* de oriente y de occidente para ser hechos partícipes de la *basileia*, mientras que los «hijos del reino» serán juzgados (Mt 8, 11s par. Lc 13, 28s; cf. Jeremias; Schulz, 323ss). Días (de juicio) vendrán sobre Jerusalén; plagas llegarán sobre Babilonia; «todo esto» *vendrá* sobre esta generación (Lc 19, 43; Ap 18, 8; Mt 23, 36); pero cuando se haya proclamado el evangelio en todo el mundo, cuando hayan terminado las tribulaciones escatológicas, entonces *vendrá* el fin: καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος (24, 14). El Señor *llega* inesperadamente (para celebrar el juicio) incluso para sus discípulos; su día o él *llegan* como un ladrón (Mt 24, 50 par. Lc 12, 46 [cf. Schulz, 271ss]; 2 Pe 3, 10; Ap 3, 3).

Juan y Hebreos emplean ἥκω en enunciados significativamente cristológicos. Jn 2, 4: «Mi hora *no ha llegado* todavía»; 6, 37: «Todo el que el Padre me da, *vendrá a mí* (ἥξει); *y a aquel que viene* (τὸν ἐρχόμενον) *a mí*, yo no le echaré fuera»; 8, 42 (cf. 1 Jn 5, 20): «Yo *procedo* de Dios y *he venido* (a vosotros)» (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω). La prontitud de Cristo para ofrecerse a sí mismo en sacrificio expiatorio de una vez para siempre, la subraya el autor de Hebreos mediante una cita del Sal 39, 8 LXX: ἰδοὺ ἥκω, «He aquí que *vengo* para hacer tu voluntad» (10, 7.9); la certidumbre de la esperanza cristiana la retrata con las palabras del profeta Habacuc (2, 3): ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονίσει, «*vendrá* el que ha de venir, y no se hará esperar» (10, 37).

T. Schramm

ηλι *ēli* Dios mío*

Transcripción del hebreo *'ēlî* (Sal 22, 2) en Mt 27, 46 (bis). En la fuente de Mateo, en lugar de esta transcripción hebrea se hallaba la palabra aramea → ελωι (Mc 15, 34). La forma ηλι se encuentra también (como corrección secundaria) en Mc 15, 34 D.

Ἠλί *Ēli* Eli*

Transcripción del nombre de persona *'elî* (así, por ejemplo, en 1 Sam 1, 3; 2, 12.20.22; 1 Re 2, 27); aparece en Lc 3, 23 como nombre del padre de José.

Ἠλίας, ου *Ēlias* Elías*

1. Aparición en el NT - 2. Elías en el AT y en el judaísmo primitivo - 3. Referencias ilustradoras a Elías - 4. Funciones de Elías en el NT.

Bibl.: R. Bauckham, *The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or christian?*: JBL 95 (1976) 447-458; K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* (StUNT 13), Göttingen 1976, 9-149, 228-235; H. Bietenhard, en DTNT II, 72-74; Billerbeck, IV, 764-798; M. Black, *The 'Two Witnesses' of Rev. 11:3s in Jewish and Christian Apocalyptic Tradition*, en *FS Daube*, 227-237; P. Dabeck, *Siehe, es erschienen Moses und Elias (Mt 17, 3)*: Bib 23 (1942) 175-189; *Elie le prophète* (Etudes Carmélitaines), Brügge 1956, sobre todo I, 116-128; M.-E. Boismard, *Elie dans le NT* II, 199-255; M.-J. Stiassny, *Le Prophète Elie dans le Judaïsme*; G. Fohrer, *Elia* (AThANT 31), Zurich 1957; G. Friedrich, *Lk 9, 51 und die Entrückungschristologie des Lukas*, en *FS Schmid* 1973, 48-77; J. Gnilka, *«Mein Gott, mein Gott, warum has du mich verlassen?» (Mk 15, 34 par.)*: BZ 3 (1959) 294-297; Hahn, *Hoheitstitel*, 354-357, 371-380; R. A. Hammer, *Elijah and Jesus: A Quest for Identity*: Judaism 19 (1970) 207-218; G. Hentschel, *Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischen Geschehen und geschichtlicher Erfahrung*, Leipzig 1977; J. Jeremias, Ἠλ(ε)ίας, en ThWNT II, 930-943; P. Joüon, *Le costume d'Elie et celui de Jean Baptiste*: Bib 16 (1935) 74-81; W. C. Kaiser, *The Promise of the Arrival of Elijah in Malachi and the Gospels*: Grace Theol. Journal 3 (1982) 221-233; C. A. Keller, *Wer war Elia?*: ThZ 16 (1960) 298-313; G. Molin, *Der Prophet Elijahu und sein Weiterleben in den Hoffnungen des Judentums und der Christenheit*: Judaica 8 (1952) 65-94; P. M. K. Morris, *Elijah and Jesus in Mark's Gospel*: Trivium 1 (1966) 121-133; J. M. Nützel, *Die Verklärungserzählung im Mk* (FzB 6), Würzburg 1973, 102-122; Id., *Elija- und Elischa-Traditionen im NT*: BiKi 41 (1986) 160-171; R. Pesch, *Zur Enstehung des Glaubens an die Auferstehung*: ThQ 153 (1973) 200-228, 270-283; I. de la Potterie, *L'onction du Christ*: NRTh 80 (1958) 225-252, sobre todo 226-229; M. Rehm, *Eli, Eli, lamma sabachtani*: BZ 2 (1958) 275-278; J. A. T. Robinson, *Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection*: NTS 4 (1957-1958) 263-281; Id., *Twelve New Testament Studies* (SBT 34), London 1962, 28-52; H. Seebaß-N. Oswald, *Elia*, en TRE IX, 498-504; M. E. Thrall, *Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration*: NTS 16 (1969-1970) 305-317; O. Wahl, *Gott behält das letzte Wort. Zu den Elija- und Elischa-Erzählungen der Königsbücher*: BiKi 41 (1986) 146-153; U. Wilckens, *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1981, 121-133; T. L. Wilkinson, *The Role of Elijah in the NT*: Vox Reformata 10 (1968) 1-10; D. Zeller, *Elija und Elischa im Frühjudentum*: BiKi 41 (1986) 154-160. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1098s.

1. El nombre de Ἠλίας aparece 29 veces en el NT; aparece además en Lc 9, 54 v.l. En los Evangelios sinópticos Ἠλίας se encuentra 25 veces (nueve en Mateo, nueve en Marcos, siete en Lucas): el nombre aparece, además, en Jn 1, 21.25; Rom 11, 2 y Sant 5, 17. En el estudio de esta palabra hay que contar también con varias alusiones que se hacen a la figura de Elías. En los Evangelios, Elías se menciona a propósito de la identificación de este personaje con Juan el Bautista y también con Jesús. Elías aparece juntamente con Moisés en el monte de la trasfiguración; y las personas que oyen los clamores de Jesús crucificado, interpretan así su grito: «¡Mira, está llamando a Elías» (Mc 15, 35).

2. Para entender la importancia de Elías en el NT, hay que tener bien presentes las informaciones que se nos dan en 1 Re 17–2 Re 2 y también las correspondientes tradiciones del judaísmo primitivo (incluidos Mal 3, 1.23-24 y Eclo 48, 1-12). En el judaísmo se consideraba a Elías, que se hallaba en el cielo, como un auxilio en caso de necesidad. Y en calidad de tal se le invocaba. Se reflexionaba intensamente sobre el regreso de Elías: algunas veces Elías es una figura mesiánica; otras veces, el precursor del Mesías. El aman-

sará la cólera, obrará la paz, restaurará las tribus de Jacob (cf. Eclo 48, 10). En otras expectaciones, Elías es el que anuncia el tiempo de la salvación, el que lucha contra el anticristo y el que unge al Mesías (cf. Billerbeck, Fohrer, Jeremias, 930-936, Keller, Molin, Stiassny).

3. Tres sucesos de la vida de Elías se mencionan en el NT con el fin de ilustrar situaciones específicas:

a) El relato sobre la larga sequía que hubo en Israel (1 Re 17–18) se menciona en Lc 4, 25-26: «Muchas viudas había en Israel en los días de Elías, cuando se cerró el cielo por tres años y seis meses, y hubo gran hambre en todo el país; sin embargo, a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una viuda de Sarepta, en la región de Sidón». De esta manera Jesús ilustra, aunque de manera algo exagerada, la sentencia: «Ningún profeta es bien acogido en su tierra» (4, 24). En Lucas se trata de una referencia a la inminente misión entre los gentiles. Según Sant 5, 17-18, Elías fue un hombre justo y, a pesar de todo, un hombre como nosotros. Su ferviente oración «porque no llueva» (1 Re 17, 1 no es una oración), y porque vuelva a caer la lluvia después de tres años y seis meses (cf. 1 Re 18, 42; para la modificación de «tres años» en «tres años y medio», cf. Dan 7, 25; Ap 12, 14 y *passim*, y también Lc 4, 25) es para nosotros un modelo de oración (vv. 13-15).

b) Pablo, en Rom 11, 2-4, hace referencia a 1 Re 19, 1-18 (la huida de Elías: «los siete mil hombres que no han doblado su rodilla ante Baal» son una prueba de que también «en el tiempo presente» ha quedado un resto; el derrotismo de Elías no está justificado). Probablemente hay también una conexión literaria entre Lc 22, 43 y 1 Re 19, 5-8: el motivo del ángel confortador.

c) En Lc 9, 54, Santiago y Juan quieren hacer que descienda fuego del cielo para que destruya a los inhospitalarios samaritanos: una clara referencia a 2 Re 1, 9-12 (cf. Eclo 48, 3). Una variante textual muy difundida (A C D y *passim*; según GNTCom, una «glosa derivada de alguna fuente extraña, escrita u oral») añade: ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν («como hizo también Elías»).

Heb 11, 35 se refiere también a Elías, sin mencionarle por su nombre. Según Orígenes (y otros), 1 Cor 2, 9 se deriva de un apocalipsis judío de Elías; y según Epifanio, Ef 5, 14 habría sido tomado también «de Elías», «lo cual es enteramente improbable» (Jeremias, 932).

4 a) Está bien claro que Elías es considerado en Mc 15, 34-36 como auxilio en tiempo de necesidad. Jesús crucificado clama: ελωι, ελωι... (v. 34). Unas cuantas personas que estaban cerca, entienden mal esta exclamación, y al parecer lo hacen así intencionadamente: «Está llamando a *Elías*» (v. 35). ¿Vendría Elías a bajarle de la cruz? (v. 36). No es seguro que los circunstantes se hicieran con ello la siguiente reflexión: Si Elías no viene en auxilio, entonces Jesús no es el Mesías. – Mateo escribe en 27, 46-49: ηλι, ηλι (v. 46), lo cual se aproxima al nombre *Eliyah(u)* (nombre abreviado: Eli) y sugiere que no hubo tal malentendido intencionado por parte de los oyentes (Ἠλίαν φωνεῖ, v. 47; cf. v. 49); Mateo modifica también la expresión marquina «bajar de la cruz» y la sustituye por la expresión más vigorosa «salvar» (σώσων, v. 49). Lucas omige este episodio; → ελωι.

b) Durante la trasfiguración de Jesús en lo alto del monte (Mc 9, 2-8 par. Mt 17, 1-8 / Lc 9, 28-36), aparecen Elías y Moisés, que hablan con Jesús (Ἠλίας: Mc 9, 4.5 par. Mt 17, 3.4 / Lc 9, 30.33). Se ha entendido de muy diversas maneras el significado y la función de estas dos figuras. R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HThK), 74s, opina: «El hecho de que Elías y Moisés hablen con Jesús... indica que Jesús pertenece al mundo de ellos... En contra de las variadas especulaciones expresadas en la historia de la exégesis, hay que afirmar que la aparición de Elías y Moisés, dirigida a los discípulos, no tiene nada que ver directamente con un retorno escatológico de ambas figuras. Lo que se presupone únicamente es el arrobamiento de estas dos figuras y *su metamorfosis* en una existencia celestial, con la cual se aparecen». No obstante, la aparición

de estos personajes parece estar relacionada también con su función escatológica: antes del fin, estos dos personajes, que fueron llevados al cielo y mantenidos allí, harán nuevo acto de presencia.

En Mc 9, 3 Elías (en contra del orden cronológico) aparece en primer lugar (otra cosa sucede en el v. 4); la atención de Marcos, como se ve por 9, 11.12.13 (par. Mt 17, 10.11.12), se dirige principalmente a Elías. Mateo y Lucas «corrigen» esto. Además, Lucas en 9, 31 refleja exactamente el contenido del diálogo con Jesús: se trata del inminente ἔξοδος de Jesús en Jerusalén (Lc 9, 28-36 se halla entre los dos anuncios de la pasión en 9, 22.44).

c) En el diálogo después de la trasfiguración (Mc 9, 9-13 par. Mt 17, 9-13), los tres discípulos mencionan la opinión de los escribas (y del judaísmo contemporáneo): Elías tiene que venir primero. Jesús lo afirma: Elías vendrá y «restaurará todas las cosas» (cf. Mal 3, 23-24); pero Jesús añade: Elías ha venido ya y ha padecido. Tan sólo Mt 17, 13 explica esto más concretamente: «Entonces los discípulos comprendieron que les estaba hablando de Juan el Bautista»; cf. 11, 14: «El (= el Bautista) es Elías que había de venir». El texto en Q se refería ya al Bautista (Mt 11, 10 par. Lc 7, 27; cf. Mc 1, 2), aludiendo a Elías que ha de regresar según Mal 3, 23-24. Probablemente, la vestidura del Bautista (Mc 1, 6 par. Mt 3, 4) sugería ya la referencia a Elías (cf. 2 Re 1, 8). La afirmación del Bautista, que seguramente no debe entenderse en sentido histórico, de que él no es Elías (Jn 1, 21, cf. también el v. 25), indica con qué intensidad el pueblo aguardaba el retorno de Elías. Así aparece también en Mc 6, 15 par. Lc 9, 8 y Mc 8, 28 par. Mt 16, 14 / Lc 9, 19, donde se menciona la opinión del pueblo de que en Jesús se había manifestado Elías.

Lucas omite los detalles sobre la vestidura del Bautista y también el diálogo después de la trasfiguración. Parece que quiere evitar una identificación expresa del Bautista con Elías. En Lc 1, 17 se dice únicamente (con una referencia a Eclo 48, 10-11 y Mal 3, 23-24) que Juan irá delante de Dios «en el poder de Elías». Al parecer, Elías es más bien para Lucas el tipo del Jesús «profético». Caracteriza la vida pública de Jesús con material tomado de la tradición de Elías (algunas veces también en contraste con dicha tradición); cf. 4, 25-26.7, 11-17 (cf. 1 Re 17, 8-24); 9, 8.10 (opiniones sobre Jesús); 9, 30.33; 9, 51 (? ἀνάλημψις; cf. 2 Re 2, 11; 1 Mac 2, 58; Eclo 48, 1); 9, 54 y 9, 62 (cf. 1 Re 19, 20); cf. de la Potterie, 226-229.

d) En Ap 11, 3-13 los dos testigos se describen con rasgos de (Moisés y) Elías: v. 5 (fuego, cf. 2 Re 1, 10) y v. 6 (sequía, cf. 1 Re 17, 1). Probablemente, con estos dos testigos el autor del Apocalipsis no pretende referirse a individuos sino a un colectivo: la comunidad cristiana de su tiempo, que es perseguida y da testimonio. ¿Podrá suponerse que el autor, en todo ello, ha dependido de una tradición judía precristiana, según la cual Henoc y Elías regresarán antes del fin, se manifestarán en público como profetas que predican la penitencia, se verán envueltos en una lucha contra el anticristo y serán muertos, resucitarán después de tres días y medio, subirán al cielo, regresarán de nuevo y darán muerte al anticristo? (Cf. Jeremias, 941-943, Berger, Black, y también Bauckham y J. M. Nützel: BZ 20 [1976] 59-94). ¿Se referirán también Mc 6, 15 y 8, 28 (y par.) a esta tradición, que se encuentra todavía de variadas maneras en diversos escritos apocalípticos (a menudo más tardíos) y en escritores eclesiásticos? (Cf. Berger). Estos datos sobre el martirio y la resurrección del profeta escatológico se expresan en la discusión acerca del origen de la fe pascual (cf. Bauckham; Berger; Nützel, BZ 20 [1976] 59-94; Pesch, *Entstehung*; Wilckens). – Bibliografía un tanto antigua sobre Ap 11: W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des NT und der alten Kirche*, Göttingen 1895, 134-139; D. Haugg, *Die zwei Zeugen*, Münster i. W. 1936; J. Munck, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Kopenhagen 1950, 81-120.

J. Lambrecht

ἡλικία, ας, ἡ *hēlikia* edad de la vida, período de la vida, estatura física*

Bibl.: J. R. Buismann, Ἡλικία: NedThT 19 (1930) 139-145; M. Dibelius-H. Greeven, *Der Brief des Jakobus* (KEK), Göttingen [11]1964, 178; J. Gnilka, *Der Epheserbrief* (HThK), Freiburg 1971, 214s; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK), Berlin [3]1961, 97; Jeremias, *Parábolas*, 209; J. E. Renié, *Et Jesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines*, en *Studia Anselmiana* 27-28 (Miscellanea A. Miller), Roma 1951, 340-350; J. Schneider, ἡλικία, en ThWNT II, 943-945; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I (HThK), Freiburg 1969, 134-138; G. Stählin, προκοπή, προκόπτω, en ThWNT VI, 703, especialmente 712s.

1. El sustantivo, atestiguado desde Homero, tiene en griego clásico los significados de a) «edad de la vida» (a menudo determinada más concretamente por el contexto como edad juvenil –por ejemplo, Homero, Il 16, 808; 4 Mac 8, 2.10. 20– o edad avanzada –por ejemplo, Homero, Il 22, 419– o «edad del vigor / aptitud para los negocios / madurez»; correspondientemente: εἰς ἡλικίαν ἔρχεσθαι, «entrar en la edad adulta» [Diodoro Sículo XVIII, 57, 2]; ἡλικίαν ἔχειν, «tener madurez» [Platón, Euthyd 306d]). b) «Era de la generación (que vive actualmente), por ejemplo, Demóstenes, Or 60, 11); c) «estatura física, talla» (al principio fue, seguramente, la señal de una determinada edad), por ejemplo, Herodoto III 16; Platón, Euthyd 271b y *passim*; también en la LXX Eclo 26, 17: «Lámpara que brilla en candelabro santo, es un rostro bello en cuerpo bien formado» (ἐπὶ ἡλικίᾳ στασίμῃ).

2. En el NT ἡλικία aparece con los significados de *edad de la vida* y *estatura física*: claros testimonios son, por un lado, Jn 9, 21.23 (los padres del ciego de nacimiento evitan una respuesta posiblemente peligrosa afirmando: ἡλικίαν ἔχει, es decir, «él ya es *adulto / ha llegado a la edad de la madurez*»; puede declarar sobre sí mismo); Heb 11, 11 (Sara se queda embarazada παρὰ καιρὸν ἡλικίας, «pasada ya la edad apta para ser fecundada»); por otra parte, Lc 19, 3 (Zaqueo se sube a un sicomoro para ver a Jesús, ὅτι τῇ ἡλικίᾳ μικρὸς ἦν, «porque era bajo *de estatura*»).

En los demás testimonios del término, puede suponerse unas veces un significado y otras veces, otro; claro que, con su debida razón, hay que tener en cuenta el sentido metafórico en Ef 4, 13: «Todos llegaremos a la unidad de la fe..., hasta que alcancemos en plenitud la 'talla' / la 'madurez' de Cristo» (εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ); el contexto sugiere más concretamente la idea espacial (Dibelius-Greeven), pero no excluye la idea temporal.

Por el contrario, en Lc 2, 52 es seguro (en contra de Schürmann y otros) que se habla de la edad física, como en el «paralelo» SIG II, 708, 18 (Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Stählin, 712a, etc.): Jesús iba creciendo en sabiduría y en *edad* (προέκοπτεν ἐν τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ) y en χάρις ante Dios y ante los hombres. Se trata de la edad, y decididamente no de la estatura, en la palabra escatológica de la tradición de *logia*, según la cual nadie es capaz, por mucho que se preocupe, de añadir un solo codo (= un breve lapso de tiempo, cf. Jeremias 209) a la *duración de su vida*: Mt 6, 27 par. Lc 12, 25; cf. también la variante, más breve, de la tradición con el mismo sentido en PapOxy 655 Frgm. Ib (falta EvTom 36) en Hennecke-Schneemelcher I, 71.

T. Schramm

ἡλίκος, 3 *hēlikos* cuán grande, qué grande, qué pequeño*

Col 2, 1: ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω, «¡*cuán grande* fatiga tengo». En Sant 3, 5 como juego de palabras: ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει, «¡*cuán grande* bosque se incendia con *tan pequeño* fuego!». Los significados opuestos de ἡλίκος (*cuán pequeño, cuán grande*) «son un encantador contraste, asegurado además por los paralelos» (M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* [KEK], *sub loco*). El contraste existente entre una pequeña causa y un gran efecto se aplica aquí –como antes en el v. 4– a «la lengua» y a los perniciosos efectos de su mal uso.

ἥλιος, ου, ὁ *hēlios* sol*

1. El sol en su función natural - 2. «Rayos» como el sol - 3. Concepciones apocalípticas - 4. La influencia del culto al sol.

Bibl.: S. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951, en el índice analítico, *s.v.*; J. Maier, *Die Sonne im rel. Denken des antiken Judentums*: ANRW II, 19, 1 (1979) 346-412; Th. Hartmann, *šemeš*, en DTMAT II, 1238-1252.

1. En el NT ἥλιος aparece en total 32 veces (con especial frecuencia en el Apocalipsis: 13 veces). Una parte importante de los testimonios se refiere a la función natural del sol, el cual, según Mt 5, 45, está sometido a la actividad creadora de Dios. El sol sale y se pone, indicando así las horas y los tiempos (Mc 1, 32 par. Lc 4, 40; Mc 16, 2; cf. Ef 4, 26; cf. Plutarco, *De fraterno amore*, 17 [488 C]; también Dt 24, 15) o la dirección geográfica (Ap 7, 2; 16, 12); el sol es algo que se puede ver (Hech 13, 11 [cf. también Ecl 7, 11]) y que sirve para orientarse (Hech 27, 20); la experiencia de su benéfico calor desempeña también un papel (Mc 4, 6 par. Mt 13, 6; Sant 1, 11; Ap 7, 16; cf. también 16, 8 [cf. Sal 121, 6; Is 25, 4; 49, 10; Jer 17, 8; Hartmann, 990]). El pasaje de 1 Cor 15, 41 se entiende igualmente como una referencia a la naturaleza. Incluso la comparación, en la cristofanía de Hech 26, 13, se orienta hacia la aparición natural del sol como la fuente más intensa de luz (cf. Aalen, 80-86 en cuanto a las referencias al AT). Asimismo, el hecho de que, cuando llegue la consumación, no será ya necesario el sol (ni la luna), según Ap 21, 23; 22, 5 (cf. Sib V, 480-483), se halla íntimamente relacionado con la función de los astros como fuentes de luz y marcadores de las horas; ahora bien, todo eso pertenece al ámbito de este mundo y de su historia, que cesarán por la realidad de Dios.

2. Ocupa un lugar especial la comparación de la apariencia o del rostro de una persona con los rayos del sol. En Mt 13, 43 la comparación se refiere al aspecto escatológico que tendrán los justos; en Mt 17, 2 se refiere a Jesús, con ocasión de la trasfiguración; en Ap 1, 16, se refiere al que es semejante a hijo de hombre; en 10, 1, a un ángel revelador. Esta imagen tiene una extensa historia judía, que se remonta a Jue 5, 31 (cf. Dan 12, 3); cf. 4 Esd 7, 97 (también Hen [et] 38, 4; 39, 7; 104, 2); Hen (esl) 1, 5 (también 66, 7); JyA 18, 7 (cf. también 6, 5) así como también los testimonios rabínicos que aparecen en Billerbeck III, 790 y A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, 446 y 527. El resplandor semejante al del sol es signo de la gloria en la que participan los justos redimidos, los ángeles (cf. ApBar [sir] 51, 10; Hen [et] 51, 4s) y Cristo.

3. En la descripción apocalíptica del final, es importante el daño causado al sol y la destrucción del mismo. Esta expectación está tomada de la tradición apocalíptica del AT, y del judaísmo (sobre el AT, cf. Hartmann, 998; sobre el judaísmo, AsMo 10, 5; Sib III, 801; V, 346-348). Mc 13, 24 par. Mt 24, 29 hace referencia a Is 13, 10. Hech 2, 20 corresponde a la cita de Jl 3, 1-5. El mismo pasaje se halla detrás de Ap 6, 12; por el contrario, 8, 12; 9, 2 no tienen un modelo directo. El oscurecimiento del sol es un signo cósmico, que señala amenazadoramente el final. Es notable el tratamiento que se hace del motivo en Lucas: en Lc 21, 25 el motivo se halla modificado en relación a como aparece en Marcos y Mateo; en Lc 23, 45 el motivo está asociado con la crucifixión; en Hech 2, 20 se ha integrado en él la interpretación del acontecimiento de Pentecostés. De esta manera se realza la significación escatológica de la historia de Cristo.

No sabemos si detrás de la determinación del lugar en que se halla el ángel en Ap 19, 17 (ἐν τῷ ἡλίῳ) hay una tradición especial; quizás se piense en el lugar más alto del firmamento.

4. Una influencia de la adoración divina del sol no se observa en el NT, ni en el rechazo de esa adoración ni en referencias a la misma. Evidentemente, el culto tributado al sol no interesaba para nada a los autores del NT. Ap 12, 1 recoge, sí, la imagen de la *regina caeli*, pero la interpreta en el marco de la historia de la salvación. Todo el uso que se hace del término muestra asombrosamente cómo la

Biblia considera a la naturaleza como una simple cosa.

T. Holtz

ἧλος, ου, ὁ *hēlos* clavo*

En el NT, se habla únicamente en Jn 20, 25 (bis) de los clavos utilizados para crucificar a Jesús. ὁ τύπος τῶν ἥλων, «la señal de los *clavos*» (v. 25a) o (refiriéndose a lo mismo) ὁ τόπος τῶν ἥλων, «el lugar de los *clavos*» (v. 25b): Tomás no está dispuesto a creer que el Señor se ha aparecido (y ha resucitado) sino una vez que haya visto y palpado las huellas de la crucifixión. – Sobre la costumbre de utilizar clavos para crucificar, cf. H. W. Hewitt: HThR 25 (1932) 29-45; J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg [4]1969, 377-379.

ἡμεῖς *hēmeis* nosotros

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* ἐγώ; Blaß-Debrunner § 277, 1; 280; 284; M. Carrez, *Le «Nous» en 2 Corinthiens*: NTS 26 (1979-1980) 474-486; H. J. Cadbury, *«We» and «I» Passages in Luke-Acts*: NTS 3 (1956-1957) 128-132; E. von Dobschütz, *Wir und Ich bei Paulus*: ZSTh 10 (1932-1933) 251-277; E. Haenchen, *Das «Wir» in der Apostelgeschichte und das Itinerar*: ZThK 58 (1961) 329-366; A. von Harnack, *Das «Wir» in den johanneischen Schriften*, en SAB (1923) 96-113; U. Holzmeister, *De «plurali categoriae» in Novo Testamento et a patribus adhibito*: Bib 14 (1933) 68-95; J. J. Kijne, *We, Us and Our in I and II Corintians*: NovT 8 (1966) 171-179; E. Plümacher, *Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas. Erwägungen zu den Wir-Stücken der Apostelgeschichte*: ZNW 68 (1977) 2-22; Radermacher, *Grammatik*, 72-74; R. Schnackenburg, *Cartas de san Juan*, Barcelona 1980, 91-106 [sobre 1 Jn 1, 1-4]; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I (HThK), Freiburg 1969, 1-8 [sobre 1, 1s]; E. Stauffer, ἐγώ (C. 1-3), en ThWNT II, 352-355.

1. En el NT aparece frecuentísimamente el plural del pronombre personal de primera persona (864 veces en todos los casos de la declinación), aunque ni siquiera aparece la mitad de veces que el correspondiente plural del pronombre personal de segunda persona ὑμεῖς (1847 veces). Esto confirma el carácter de «alocución» que tienen los escritos del NT. Mientras que en ἡμεῖς predomina con mucho el caso genitivo (ἡμῶν) sobre todos los demás casos, vemos que en ὑμεῖς son el dativo (ὑμῖν) y el genitivo (ὑμῶν) los casos más destacados. ἡμεῖς aparece en los escritos del NT (en todos sus casos) con el siguiente orden decreciente de frecuencia: Hechos (126 veces), 2 Corintios (108), Lucas (69), Romanos (59), 1 Juan (56), 1 Corintios (54), Mateo (49), Juan (49), 1 Tesalonicenses (48), Hebreos (31).

2. El nominativo ἡμεῖς, como los demás pronombres personales de primera y de segunda persona, «se emplea, con arreglo a las normas del buen estilo (como en el griego clásico) para establer contrastes o marcar énfasis» (Blaß-Debrunner § 277, 1), por ejemplo, Lc 23, 41; 1 Cor 1, 23; 2, 12. Son características del uso enfático de ἡμεῖς las combinaciones, especialmente frecuentes, καὶ ἡμεῖς (Mt 6, 12; Lc 3, 14; 2 Cor 1, 6 y *passim*, unas 36 veces) y ἡμεῖς δέ (Lc 24, 21; Hech 6, 4; 1 Cor 2, 12 y *passim*, unas 20 veces). Son más raras las combinaciones ἡμεῖς γάρ (únicamente en Pablo: 2 Cor 6, 16; Gál 5, 5; Flp 3, 3), ἡμεῖς οὖν (3 Jn 8), ἡμεῖς πάντες o πάντες ἡμεῖς (Jn 1, 16; Hech 2, 32; 10, 33; 1 Cor 12, 13; 2 Cor 3, 18; Ef 2, 3). El contraste ἡμεῖς – ὑμεῖς es carácterístico del estilo paulino (1 Cor 4, 10; 2 Cor 4, 12; 6, 12; 13, 9).

El uso de ἡμεῖς en vez de ἐγώ es frecuente entre los escritores griegos, pero se hallaba también difundido en la lengua coloquial. El escritor (o el hablante) establece o acentúa así la comunicación con sus lectores (u oyentes); sobre el plural asociativo (*pluralis sociativus*) cf. Blaß-Debrunner § 280. El autor de Hechos utiliza ἡμεῖς en los relatos en primera persona de plural (Hech 20, 6.13; 21, 7.12) para acentuar así su relación –como narrador– con Pablo y su carácter de testigo ocular. En las Cartas paulinas el *nosotros* no se refiere frecuentemente el autor individual (plural «literario», como –por ejemplo– en Gál 1, 8), sino al nosotros de la comunidad, o de Pablo y sus colaboradores (cf. también 1 Jn 1, 4; cf., a propósito, Schnackenburg, 94). Un *nosotros* eclesiológico se da seguramente en Lc 1, 1s (Schürmann, 8, sobre el v. 2; Schürmann entiende ἐν ἡμῖν del v. 1 como un *nosotros* «escatológico»); de tenor parecido son Jn 1, 14; 1 Jn 2, 1b.2.3.5.18b y *passim*. Parece que el autor de Hebreos emplea el singular y el plural sin hacer diferencia alguna (Blaß-Debrunner § 280, 2).

3. El genitivo ἡμῶν aparece primeramente en un gran número de combinaciones con *preposiciones*, de las cuales las más frecuentes son ἐξ ἡμῶν (Lc 24, 22; Hech 15, 24; 2 Cor 4, 7; 7, 9; 8, 7; 1 Jn 2, 19 [cuatro veces], μεθ' ἡμῶν (Mt 1, 23; Lc 9, 49; 24, 29; 2 Tes 1, 7; cinco veces en 1-2 Juan), περὶ ἡμῶν (1 Tes 1, 9; 5, 25; Col 4, 3; 2 Tes 3, 1; Tit 2, 8; Heb 11, 40; 13, 18) y ὑπὲρ ἡμῶν (Mc 9, 40; once veces en Pablo; Ef 5, 2; Tit 2, 14; Heb 6, 20; 9, 24; 1 Jn 3, 16). A esto se añaden otras doce preposiciones con ἡμῶν.

El genitivo ἡμῶν está regido también por *verbos* (Mc 12, 7; Lc 20, 14; Hech 7, 40; 24, 4; 2 Cor 8, 4; 1 Jn 4, 6 [bis]; 5, 14.15), o se halla en combinación con un *sustantivo* (Mt 20, 33; Jn 11, 48; Hech 16, 20; seis veces en Pablo; 2 Tes 2, 1; 2 Pe 3, 15; 1 Jn 3, 20; Jds 3; sobre esta combinación del genitivo, cf. Blaß-Debrunner § 284; Kühner, *Grammatik* II/1, 619s). Además, ἡμῶν aparece en *genitivo absoluto* (Blaß-Debrunner § 417 y 423), especialmente frecuente en Hechos (16, 16; 20, 7; 21, 7; 26, 14; 27, 18.27) y en Pablo (Rom 5, 6.8; 2 Cor 4, 18; 7, 5) y que, por lo demás, aparece únicamente en Mt 28, 13 (material peculiar) y Heb 10, 26. Conviene tener en cuenta las expresiones (εἷς) ἕκαστος ἡμῶν (Hech 17, 27; Rom 14, 12; 15, 2; Ef 4, 7) y τὰ περὶ ἡμῶν (Hech 28, 15; Ef 6, 22; Col 4, 8).

4. El dativo ἡμῖν aparece principalmente en construcciones con la preposición ἐν (Lc 1, 1; 7, 16; 24, 32; Jn 1, 14; 17, 21; Hech 1, 17; 2, 29; seis veces en Pablo; Ef 3, 20; 2 Tim 1, 14; Heb 13, 21; Sant 4, 5; 1 Jn 1, 8.10; 3, 24; 4, 12 [bis].13.16; 2 Jn 2) y también con σύν (únicamente en Lucas/Hechos, cinco veces) y παρά (Mt 22, 25). El simple dativo ἡμῖν aparece en Pablo, principalmente en relación con verbos de dar y recibir y referido a los dones salvíficos de Dios a los cristianos: Rom 5, 5; 8, 32; 12, 6; 1 Cor 2, 12; 15, 57; 2 Cor 5, 5.18; 10, 13; cf. 1 Cor 1, 18.30; 2, 10; 8, 6. – Sobre la pregunta (del poseso o de los demonios) τί ἡμῖν καὶ σοί; «¿Qué (hay entre) *nosotros* y tú?» (Mc 1, 24 par. Lc 4, 34; Mt 8, 29 a diferencia de Marcos), que es una «fórmula de rechazo», cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium* I (HThK), 122.

5. El acusativo ἡμᾶς aparece, entre otras cosas, con las preposiciones ἐπί (diez veces, cinco de ellas en Lucas/Hechos; no aparece en Pablo), πρός (nueve veces; con excepción de 1 Tes 3, 6, aparece únicamente en Marcos, Mateo, Lucas/Hechos), εἰς (nueve veces, cinco de ellas en Pablo) y διά (únicamente en Pablo: δι' ἡμᾶς, Rom 4, 24; 1 Cor 9, 10 [bis]).

G. Schneider

ἡμέρα, ας, ἡ *hēmera* día

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Campo referencial.

Bibl.: P. Auvrey-X. Léon-Dufour, *Día del Señor*, en VTB, 198-203; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich [3]1948; G. Delling, *Das Zeitverständnis des NT*, Gütersloh 1940; Haag, *Diccionario*, 461s; E. Jenni, *yôm*, en DTMAT I, 975-1000 (bibl.); K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg i. Br. 1968 (bibl.); U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968, 310-317; G. von Rad-G. Delling, ἡμέρα, en ThWNT II, 945-956. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1099s.

1. En el NT el sustantivo aparece 389 veces (GNT) y, con excepción de 2-3 Juan, se encuentra en todos los escritos. Entre ellos figura a la cabeza, debido a su género literario, el libro de los Hechos (94 veces), mientras que las Cartas paulinas muestran un uso relativamente escaso de este término (el «corpus paulinum», sin las Pastorales: 45 veces). En el NT no se encuentran derivados de ἡμέρα (cf. Pape, *Wörterbuch*, *s.v.*).

En los evangelios y en Hechos hallamos expresiones de estilo narrativo como «en aque-

llos *días*» (Mc 1, 9; 8, 1; Lc 2, 1; Hech 9, 37; es frecuente en la LXX, cf. Jue 18, 1; 19, 1; 1 Sam 3, 1; 28, 1; cf. Beyer, *Syntax*, 32), también en Lucas (cf. la distinción en H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I [HThK], 65 nota 162) «en esos *días*» (Lc 1, 39; 6, 12; Hech 1, 15; 6, 1) (Blaß-Debrunner § 291, 3; 459, 3), «antes de esos *días*» = antes de ese tiempo (Hech 5, 36; 21, 38). Es corriente el acusativo adverbial (τὸ) καθ' ἡμέραν, *diariamente* (Mc 14, 49; Lc 16, 19; 19, 47; 2 Cor 11, 28; Mayser, *Grammatik* II, 2, 436; Blaß-Debrunner § 160, 2), el acusativo o genitivo temporal νυκτὰ καὶ ἡμέραν (Mc 4, 27; Lc 2, 37; Hech 20, 31) y νυκτὸς καὶ ἡμέρας (Mc 5, 5; Lc 18, 7; Hech 9, 24; 1 Tes 2, 9; 3, 10; 1 Tim 5, 5), *día* y noche; en dativo ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, *de día en día* (2 Cor 4, 16, según la expresión hebrea *yôm wāyôm*, Est 2, 11; 3, 4) (cf. Jenni, 987) y muchas otras combinaciones (cf. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* 2).

2. El sustantivo aparece con numerosos significados, lo cual se debe principalmente a la variedad del uso del término en el hebreo del AT: a) el día como unidad de tiempo que consta de 24 horas; b) el día como período diario de claridad, como tiempo en que luce el sol; c) como expresión del tiempo, de un período de tiempo, refiriéndose especialmente al tiempo de la propia vida o de la propia actividad; d) para realzar algunos días particulares.

a) La unidad astronómica de tiempo incluye también la noche dentro del ciclo de las horas, los días, los meses y los años (Ap 9, 15, Mc 13, 22; Mt 25, 13, cf. Gál 4, 10). Sirve para indicar un día determinado, aunque no fijado nunca por su fecha en el NT (Lc 23, 12), para designar un período de tiempo en una secuencia de días (tres días, Mc 8, 2; seis días, Mc 9, 2; dos días, Mc 14, 1; al día siguiente, Lc 9, 37 [cf., no obstante, p^{45}], etc.), asociado a veces con un sentido tradicionalmente simbólico o proverbial (cuarenta años, Hech 4, 22; 7, 23.30.36; 13, 18.21; cuarenta días, Mc 1, 13; Lc 4, 2; pero «cuarenta días y cuarenta noches», Mt 4, 2). (Sobre la cifra de tres en relación con la resurrección, cf. → 3.a; sobre el comienzo del día en hebreo cf. Jenni, 978s.)

b) El *día* para designar el período de claridad, el tiempo en que luce la luz (del sol), por contraste con la noche, lo encontramos frecuentemente 1) *en sentido propio*, por ejemplo, en las expresiones: al amanecer (Lc 4, 42; 6, 13 y *passim*; cf. 2 Pe 1, 19), a mitad del día = a mediodía (ἡμέρας μέσης, Hech 26, 13), el peso (del calor) del día (Mt 20, 12), el día va cayendo = al atardecer (Lc 9, 12; 24, 29), de día / durante el día (Lc 21, 37; Ap 21, 25: en genitivo de tiempo, con y sin artículo, como en la lengua clásica, cf. Blaß-Debrunner § 186, 2.3), a lo largo de todo el día (Hech 5, 42) y, en general, para designar la jornada laboral (Mt 20, 2.6). 2 Pe 2, 13 fustiga a quienes andan en placeres disolutos durante el día (= mientras luce el día). Según Jn 11, 9 el día tiene doce horas; el que camina a la luz del día, no tropieza.

2) Este último pasaje constituye una transición al *sentido figurado*: el *día* como ámbito de la claridad, de la santidad: un ámbito que debe determinar la vida de los cristianos. Detrás de este uso del término se halla la relación humana general y la relación religiosa especial entre la luz (día) = el bien, y la oscuridad (noche) = el mal. (Cf., a propósito principalmente de Qumrán, F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* [BBB 10], Bonn 1946, 92-123). El Jesús joánico se identifica –mediante el uso del plural– con sus discípulos: «Nosotros tenemos que hacer las obras del que me (!) envió, mientras es *de día*». En la «noche», que llega para Jesús con la pasión, y que para los discípulos supone toda clase de impedimentos para su labor, nadie puede ya actuar (Jn 9, 4; cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, 304s; cf. 1 Jn 2, 8-11: «estar en la luz» = amar al hermano). La parenesis de 1 Tes 5, 1-11 se basa en la cercanía del «*día* del Señor» (v. 2, cf. v. 4; → 3b). Como «hijos de la luz y *del día*», es decir, no como hijos «de la noche

y de las tinieblas», los cristianos están llamados a la vigilancia y la sobriedad (vv. 5-8; cf. Rom 13, 12s). La expresión υἱοὶ ἡμέρας no está atestiguada en griego bíblico en ninguna otra parte, ni está atestiguada tampoco en los escritos de Qumrán. La expresión υἱοί (o τέκνα, Ef 5, 8) φωτός no se halla en la LXX (J. E. Frame, *Thessalonians* [ICC], 185), pero aparece frecuentemente en Qumrán (cf. KQT 33, 35).

c) El significado de ἡμέρα como *tiempo, período de tiempo*, etc., con su gran variedad de usos, se basa en el AT (cf. Jenni, 980-984 y 989-995), y en él se halla relacionado íntimamente con las características específicas de la percepción semítica del tiempo (cf. Delling, 48-54). Pero este significado es conocido también en el griego clásico (Sófocles, Ai 131) y en el griego de la Koiné (Liddell-Scott, *s.v.*; Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* 4). En el NT encontramos 1) un *sentido neutro* de «tiempo» y 2) un *sentido* –en cierto modo– *cualificado*, sin que puedan trazarse siempre límites claros entre ambos.

1) «En *los días* [de Herodes]» (Lc 1, 5; Mt 2, 1 sin artículo) se refiere al período de reinado de Herodes; esta expresión, con referencia a Juan el Bautista, significa el tiempo en que se desarrolló su actividad (Mt 11, 12). «Nuestros días», es decir, el «tiempo de nuestra vida» en general, se menciona en Lc 1, 75; el mismo significado aparece específicamente en relación con Noé (Lc 17, 26a par.; 1 Pe 3, 20), Lot (Lc 17, 28a), Elías (Lc 4, 25) y David (Hech 7, 45). En Heb 7, 3 dícese de Melquisedec que «no tenía comienzo en su vida» (μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν... ἔχων). En Heb 5, 7 se habla de «*los días* de su carne», es decir, de los días de la existencia terreno-humana del Hijo de Dios.

2) En Hech 15, 7 Pedro contempla retrospectivamente los «antiguos *tiempos*» de la comunidad primitiva (cf. Heb 10, 32; es diferente en Mt 23, 30; Hech 5, 37). Se los considera ya como días ejemplares y normativos. Con más frecuencia que el pasado se contempla el futuro (escatológico) (Mc 2, 20). En una ocasión se hace así para referirse al anuncio antiguo que se está cumpliendo ya en el presente: «En *los* últimos *días*» (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις), es decir, *ahora* se está cumpliendo la promesa del Espíritu (Hech 2, 17.18; cf. Sant 5, 3; Heb 1, 2. En los escritos tardíos del NT se habla también negativamente acerca de los «*días* malos» del momento presente: Ef 5, 16; cf. 2 Pe 3, 3). Otras veces se habla de días para referirse anticipadamente: al fin de los días, a los días del juicio que han de llegar. Así lo vemos en Mc 13, 17, 19 y *passim* par.; 2 Tim 3, 1; Lc 21, 22 (ἡμέραι ἐκδικήσεως); cf. Ap 10, 7. Los «*días* del Hijo del hombre» se mencionan en Lc 17, 22 (cf. v. 24) («los días del Mesías» es una expresión rabínica fija: Billerbeck IV, *excursus* 799-976). Por el contrario, abarca una larga duración la promesa hecha por el Exaltado de estar con sus discípulos «todos los *días* hasta la consumación del mundo» (es decir, de estar con ellos para siempre) (Mt 28, 20; cf. εἰς ἡμέραν αἰῶνος, «hasta el *día* de la eternidad», es decir, hasta el día [de Dios], que es la eternidad, 2 Pe 3, 18; cf. Eclo 18, 10).

d) Se realzan en general algunos días, porque han sido escogidos para un fin determinado (Lc 1, 80; Hech 12, 21; 21, 26; 28, 23; Jn 12, 7; 1 Cor 4, 3 = el día del juicio, como en el griego profano, cf. G. Delling, en ThWNT II, 949, 37), o se distinguen de manera especial como días festivos o de celebración, como el sábado (Lc 4, 16; 13, 14b.16; Jn 19, 31; Hech 13, 14), *el día* de Pentecostés (Hech 2, 1; 20, 16), «*el día* de los (panes) ázimos» = la pascua (Lc 22, 7; plural en Hech 12, 3; 20, 6). Se discute lo del «*día* del Señor» (κυριακὴ ἡμέρα), cuando se escuchó una gran voz llamando al profeta (Ap 1, 10). ¿Será el «día de Yahvé» = el «último día» contemplado en visión, el día de la pascua cristiana (C. W. Dugmore, en *FS Cullmann* 1962, 272-281) o (más probablemente, con la mayoría de los intérpretes) el domingo cristiano (W. Stott: NTS 12 [1965-1966] 70-75; adopta una actitud crítica ante ambas opiniones K. A. Strand: NTS 13 [1966-1967] 174-181)?

En Gál 4, 10 se condena como recaída en el legalismo la observancia de «*días*, meses,

tiempos (festivos) y años», inspirada probablemente en la piedad prescrita por el calendario judío (4, 8-11; cf., a propósito, F. Mußner, *Der Galaterbrief* [HThK], 297-304). Prácticas parecidas, pero asociadas con preceptos ascéticos de abstinencia, se mencionan en Col 2, 16ss; Rom 14, 5s (sobre la perspectiva histórico-religiosa de todo ello cf. H. Schlier, *Der Römerbrief* [HThK], 403-406).

3. Además de los campos de referencia mencionados en los que se habla de ἡμέρα, son también de especial importancia a) «*el* tercer *día*» en relación con el *kerygma* de la resurrección, y b) *el día* futuro y escatológico del fin.

a) La indicación numérica «*al* tercer *día*» forma parte fundamental del testimonio del NT acerca de la resurrección de Jesús (1 Cor 15, 4; Lc 24, 7.21.46; Hech 10, 40; cf., a propósito, la predicciones de la Pasión en Mc 8, 31 par.; 9, 31 par.; 10, 34 par.; Mt 12, 40). La alternancia entre «*al* tercer *día*» en dativo (Pablo, Lucas, Mateo; no así en Mt 27, 63) y «después de tres *días*» con preposición (Marcos; cf. también «en tres *días*» en Jn 2, 19s) no designa una diferencia real, sino que se basa más bien en razones de expresión lingüística (Delling, en ThWNT II, 259s; VIII, 219). Se discute, además, el origen de esta expresión. Tienen menos probabilidad las hipótesis que pretenden derivarla de religiones mistéricas («dioses que mueren y resucitan»), de tradiciones targúmicas y midrásicas («el tercer día» como giro crítico hacia la salvación; cf. Lehmann) o de una manera de designar un breve período de tiempo. Es más recomendable la referencia a Os 6, 2 como «prueba de Escritura» (cf. P. Hoffmann, en TRE IV, 482s) y quizás la referencia histórica al descubrimiento de la tumba vacía (Mc 16, 2; donde los días que ya han amanecido se cuentan como días enteros: cf., a propósito, Delling, ThWNT II, 952s; así piensa también, entre otros, U. Wilckens, *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1981, 245).

b) Un punto central del NT lo constituyen las palabras que hablan del *día* escatológico del fin, del día del juicio y de la redención. Esta manera se deriva de la tradición veterotestamentaria y judía acerca del «día de Yahvé» (Jenni; Volz, *Eschatologie*, 163ss; K.-D. Schunck: VT 14 [1964] 319-330).

1) En la tradición sinóptica se habla generalmente de «aquel *día*» o de «aquellos *días*». La mayoría se los testimonios se hallan en la fuente de *logia* (Q). Se refieren al día del juicio (Lc 10, 12; pero en Mt 10, 15 se habla de ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως; lo mismo sucede en Mt 11, 22.24; 12, 36 [material peculiar]), pero se concentran sobre todo en el «*día* del Hijo del hombre». Así lo atestigua el complejo de Lc 17, 22-37, que puede considerarse como el «apocalipsis de los *logia*». En él se formulan temáticamente con gran vigor «la manifestación» del Hijo del hombre y la advertencia contra la falsa seguridad (cf. vv. 22. 24.26.27.28.30.31; Schulz, *Q*, 277-287). De la incertidumbre acerca de ese *día* (de la parusía) o acerca de la «hora» (Lc 12, 46) se habla en la parábola sobre el siervo fiel y el siervo malo (Lc 12, 42-46 par.; cf. 12, 39s). En Marcos, los testimonios se encuentran en su apocalipsis (13, 17 par.; v. 20 par. [v. 24 par.], v. 32 par.: lo desconocido de «ese *día*»), hablándose de día/días de horrores apocalípticos. Pero Jesús contempla positivamente ese momento, refiriéndose al banquete que tendrá lugar en el reino de Dios (14, 25 par.). Mateo y Marcos desarrollan también esta manera de hablar, sobrepasando así sus fuentes (cf., además de los lugares antes mencionados: Mt 7, 22; 24, 42; 25, 13; Lc 21, 6.22.34; 23, 29).

Una tradición auténticamente jesuánica se hallará únicamente en unos cuantos casos (así, principalmente, en Mc 14, 25 par.), porque los diversos *logia* aparecen asociados casi únicamente con las teologías de Marcos y de Q, que se hallan orientadas apocalípticamente. Parece que por parte cristiana se desarrolló más que nada la manera de hablar del Antiguo Testamento y del judaísmo.

2) Fuera de los Sinópticos, el *topos* del *día* final aparece sobre todo en contextos parenéticos y en la manera de hablar de la comunidad, que se había hecho ya tradicional (Luz, 313s). Tan sólo Pablo, en todo el NT, habla de la parusía *de Cristo* como del «*día* del Señor» (1 Cor 1, 8; 5, 5; 2 Cor 1, 14; 1 Tes 5, 2; en la tradición paulina: 2 Tes 2, 2); cf. «el *día* de Cristo (o de Jesucristo)» (en el NT aparece únicamente en Flp 1, 6.10; 2, 16). Pablo conoce también el término ἡμέρα usado en sentido absoluto (1 Cor 3, 13; 1 Tes 5, 4; cf. Rom 2, 16; Heb 10, 25; 2 Pe 1, 19). Pero el «*día* del Señor» en 2 Pe 3, 10.12 (cf. Hech 2, 20 en cita de Joel 3, 4 LXX) se refiere a Dios.

La idea del juicio se halla siempre en primer plano y se hace explícita en fórmulas como el «*día* de la cólera» (Rom 2, 5; cf. Ap 6, 16s), el «*día* del juicio» (2 Pe 2, 9; 3, 7; Jds 6; 1 Jn 4, 17), el «*día* malo» (Ef 6, 13), «en aquel *día*» (2 Tes 1, 10; 1 Tim 1, 12 y *passim*) y seguramente también en el «*día* de la visitación» (1 Pe 2, 12). No obstante, la faceta salvífica del *día* se menciona también en el «*día* de la salvación» (2 Cor 6, 2), «de la redención» (Ef 4, 30).

3) En el Evangelio de Juan hay que mencionar tres características, que parecen estar íntimamente relacionadas con la refundición de la escatología tradicional. Se trata, en primer lugar, de la expresión que es única en el NT (y en los escritos apocalípticos), que habla de «*el* último *día*» (ἡ ἐσχάτη ἡμέρα). En Jn 11, 24 procede quizás del evangelista, quien le da una nueva interpretación mediante los vv. 25s, pero que en los demás lugares podría haber sido insertada redaccionalmente para corregir una comprensión unilateral de la escatología joánica de presente (6, 39.40.44. 54; 12, 48).

En segundo lugar, la expresión cristiana primitiva «aquel *día*», a la que ordinariamente se da un sentido futuro (→ 3.b.1), recibe una nueva interpretación. En el discurso joánico de despedida la expresión se refiere al día de la nueva comunión actual con el Señor exaltado, un día en el cual ellos le «conocerán» y, por tanto, no tendrán ya nada que «preguntar» (14, 20; 16, 23.26) (sobre el conjunto: R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, excursus 523-537).

En tercer lugar, «mi *día*», que Abrahán vio y en el que se regocijó (Jn 8, 56; cf. TestLev 14, 5.14), es seguramente el día del Mesías, es decir, el tiempo de la revelación del Mesías a Israel (cf. Jn 9, 4; 11, 9; → καιρός, ὥρα).

W. Trilling

ἡμέτερος, 3 *hēmeteros* nuestro*

ἡμέτερος aparece acompañado de ordinario por un sustantivo, como vemos en Hech 2, 11 (en nuestras lenguas); 24, 6 v.l. (nuestra ley); 26, 5 (nuestra religión); Rom 15, 4 (nuestra instrucción); 2 Tim 4, 15 (nuestras palabras); 1 Jn 1, 3 (nuestra comunión); 2, 2 (nuestros pecados). τὸ ἡμέτερον en Lc 6, 12 v.l. es *lo nuestro* (según el v. 11, las verdaderas riquezas). οἱ ἡμέτεροι en Tit 3, 14 son *los nuestros* (así también en MartPol 9, 1), es decir, los cristianos.

ἡμιθανής, 2 *hēmithanēs* medio muerto*

Lc 10, 30: «le dejaron *medio muerto*»; el adjetivo se halla atestiguado, entre otros lugares, en 4 Mac 4, 11.

ἥμισυς, 3 *hēmisys* medio; sustantivado, (la) mitad*

En combinación con un sustantivo, (el adjetivo) ἥμισυς adquiere el género y el número de dicho sustantivo: τὰ ἡμίση (neutro plural) τῶν ὑπαρχόντων, Lc 19, 8 D² Ψ. El texto más sólidamente atestiguado (Sin B y otros) ofrece, en cambio, la lectura τὰ ἡμίσιά τῶν ὑπαρχόντων, «*la mitad* de mis bienes». τὸ ἥμισυ, *la mitad*, aparece en los demás lugares del NT: Mc 6, 23 («hasta *la mitad* de mi reino»); Ap 11, 9.11 («tres días y *una mitad*» = tres días y *medio*); 12, 14 (ἥμισυ καιροῦ, «*la mitad* de un tiempo» = medio tiempo, como en Dan 12, 7 LXX).

ἡμιώριον, ου, τό *hēmiōrion* media hora*

En Ap 8, 1 dícese del silencio que hubo en el cielo y que duró «una *media hora*» (ὡς

ἡμιώριον). Aparece también la forma ἡμιώρον (A C pc); cf. Kühner, *Grammatik* I/2, 323.

ἡνίκα *hēnika* (partícula) cuando, en el momento en que*

La partícula temporal ἡνίκα aparece en 2 Cor 3, 15 en combinación con ἄν y el presente de subjuntivo (*cada vez que*); en 3, 16, con ἐάν y el aoristo de subjuntivo (*tan pronto como*): Cada vez que se lee en público a Moisés, «un velo cubre el corazón de ellos» hasta el día de hoy (v. 15); pero *tan pronto como* Israel se vuelve al Señor, «se quita el velo» (v. 16); sobre el contexto cf. S. Schulz: ZNW 49 (1958) 1-30; W. C. van Unnik, *Sparsa collecta* I, Leiden 1973, 194-210. Blaß-Debrunner § 455, 1.

ἧπερ *ēper* que*

En Jn 12, 43 ἧπερ aparece después de μᾶλλον (así también en Tob 14, 4 Sin): «amaban la aprobación de los hombres más *que* la aprobación de Dios».

ἤπιος, 3 *ēpios* benigno, amistoso*

1 Tes 2, 7 v.l. (A Koiné y otros): «hemos llegado a ser *benignos / amistosos* (ἤπιοι) entre vosotros»; aquí, con p[65] B C D* y otros, será preferible leer νήπιοι (como niños pequeños). 2 Tim 2, 24: ἤπιος πρός τινα, «*amable* con alguien»: «un siervo del Señor... debe ser *amable* con todos» (lo opuesto es: μάχεσθαι); D G* leen aquí νήπιον. Sobre ambos pasajes cf. GNTCom 629s. Spicq, *Notes* I, 355-357.

Ἤρ *Ēr* Er*

Nombre de persona en Lc 3, 28; padre de Elmadán (Gén 38, 3; Filón, Post 180).

ἤρεμος, 2 *ēremos* tranquilo*

1 Tim 2, 2: «para que podamos vivir una vida *tranquila* y sosegada (ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον) en toda piedad». Así se desea (oración subordinada introducida por ἵνα) como fruto de la oración de intercesión en favor de la autoridad civil (v. 1); cf. N. Brox, *Las Cartas pastorales*, Barcelona 1974, 457-459.

Ἡρῴδης, ου *Hērōdēs* Herodes*

1. Herodes I – 2. Herodes Antipas – 3. Agripa I

Bibl. (en general): F. M. Abel, *Exils et tombeaux des Hérodes*: RB 53 (1946) 56-74; A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea*, Oxford 1938 (²1967); W. Otto, en Pauly-Wissowa, *Suppl.* II, 1-191; St. Perowne, *Herodier, Römer und Juden*, Stuttgart 1958; S. Sandmel, en IDB II, 585-594.

Sobre Herodes I: Abel, *Histoire* I, 324-406; E. Bammel, *Die Rechtsstellung des Herodes*: ZDPV 84 (1968) 73-79; B. Bayer, en EJ VIII, 375-387; S. G. F. Brandon, *Herod the Great*: HistoryToday 12 (1962) 234-242; M. Grant, *Herod the Great*, London 1971; St. Perowne, *Herodes der Große*, Stuttgart 1957; B. Reicke, *Herodes der Große*: Reformatio 9 (1960) 24-34; Reicke, *Zeitgeschichte*, 58-80; Id., en BHH II, 696-700; S. Sandmel, *Herodes*, Stuttgart 1968; A. Schalit, *König Herodes*, Berlin 1969 (fundamental); Schürer, I, 360-418; M. Stern, *The Reign of Herod and the Heodian Dynasty*, en S. Safrai-M. Stern y otros, *The Jewish People in the First Century* I, Assen 1974, 216-282.

Sobre Mt 2: P. Gaechter, *Die Magierperikope*: ZKTh 90 (1968) 257-295; M. Hengel-H. Merkel, *Die Magier aus dem Osten*, en *FS Schmid* 1973, 139-169; A. Vögtle, *Das Schicksal des Messiaskindes*, en *Theol. Jahrbuch*, Leipzig 1968, 126-159; Id., *Messias und Gottessohn*, Düsseldorf 1971; Id., *Die mt Kindheitgeschichte*: BEThL 29 (1972) 153-158.

Sobre Herodes Antipas: Abel, *Histoire* I, 440-443; G. Baumbach, *Herodes-Herodeshaus*, en TRE XV, 159-162; J. Blinzler, *Herodes Antipas und Jesus Christus*, Stuttgart 1947; Id., *Der Prozeß Jesu*, Regensburg ⁴1969, 284-300; F. F. Bruce, *Herod Antipas, Tetrarch of Galilee and Peraea*: ALUOS 5 (1963-1965) 6-23; M. Dibelius, *Herodes und Pilatus*: ZNW 16 (1915) 113-126; V. E. Harlow, *The Destroyer of Jesus*, Oklahoma City 1954; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge 1972 (bibliografía); H. Merkel-D. Korol, *Herodes der Große*, en RAC XIV, 815-849; Reicke, *Zeitgeschichte*, 92s; Schürer I, 431-449; J. B. Tyson, *Jesus and Herod Antipas*: JBL 79 (1960) 239-246. Cf. más bibliografía en Ἡρῳδιάς.

1. *Herodes I* (nació hacia el año 73 a.C.; reinó del 37 al 4 a.C.) fue hijo del idumeo Antípatro y de la nabatea Cipro (cf. Josefo, Ant XIV, 158–XVII, 199; Bell I, 180-673). En el NT aparece únicamente en Mt 2, 1.3.7.12s. 15s.19.22; Lc 1, 5; Hech 23, 35. Lucas (1, 5) sitúa el nacimiento de Juan el Bautista «en los días de Herodes», que se sincronizan con el

tiempo del nacimiento de Jesús (2, 1) y que, según Lucas, tuvieron lugar entre la *apographe* siria hacia los años 7/6 a.C. y la muerte de Herodes en el año 4 a.C.

En la legendaria historia de la infancia, en Mt 2, un relato novelado y dramático al estilo de la agadá judía de nacimientos, aparece Herodes, siguiendo la tipología de Moisés (según el axioma judío: «como el primer salvador así será también el último»), desempeñando el papel de un faraón alarmado por astrólogos y que, mediante el asesinato en masa de niños, trata de asegurarse contra las amenazas que se ciernen sobre su reino.

La caracterización de Herodes es históricamente exacta. Herodes era gobernador de Galilea y huyó a Roma después de la invasión de los partos y de la toma del poder por el asmoneo Antígono (40-37 a.C.). En Roma Herodes, a petición propia y por instigación de Antonio, se convirtió en rey cliente (*rex socius et amicus populi Romani*), con un reino que comprendía Judea e incluía también Idumea, Galilea y Samaría (arrendada a Cleopatra), en sustitución de la dinastía asmonea, que no gozaba de la confianza de Roma. Herodes consolidó la conquista de su reino arrebatando su poder al Sanedrín (ejecución de la aristocracia sacerdotal saducea; control sobre el nombramiento de sumo sacerdote) y exterminando a la casa real asmonea, vinculada con él por lazos conyugales. Se vio movido a ello por su innata desconfianza y por el constante temor de que surgiera un pretendiente rival al trono. Por las burlas provocativas de su esposa Mariamne (¡amada realmente por él!) y por la influencia de su madre y de su hermana Salomé, se vio impulsado a ejecutar a Aristóbulo III (cuñado suyo y sumo sacerdote, 36 a.C.), Hircano II (antiguo sumo sacerdote, 31 a.C.), Mariamne (29 a.C.), Alejandra (su suegra, 28 a.C.), Alejandro y Aristóbulo (hijos de Mariamne, 7 a.C.), Costobar y los hijos de Baba. Finalmente, se apoderó del rey un temor delirante de perder su poder y de ser asesinado, hasta tal punto que creó un ingenioso sistema de informadores que le tuvieran al tanto de cualquier conato de resistencia, con el fin de abortarlo inmediatamente. Y así lo confirman las numerosas veces que modificó el testamento y la ejecución de su propio hijo Antípatro, pocos días antes de su dolorosa muerte (¿de cáncer intestinal?), que tuvo lugar en Jericó.

Herodes se consideraba a sí mismo como un helenista. Sus proyectos arquitectónicos (por ejemplo, la nueva fundación de Samaría con el nombre de Sebaste, y de la Torre de Estratón con el nombre de Cesarea, con edificios y templos monumentales para el culto del emperador; el Herodión; el palacio de recreo de Jericó; las fortalezas de Hircania, Alejandreyon, Maqueronte y Masada) y sus esfuerzos por la difusión de la cultura helenística más allá de las fronteras de Palestina, estaban íntimamente relacionados con la conciencia que él tenía de su propia misión como emisario judío de la salvadora *Pax Romana*.

Hech 23, 35 hace referencia al palacio de Cesarea. Mc 13, 1; Mt 24, 1s; Lc 21, 5 aluden –pero sin mencionar el nombre de Herodes– a la reedificación del templo de Jerusalén, emprendida por este monarca y que comenzó en el año 20 a.C. No se mencionan el teatro, el anfiteatro, el hipódromo, la Torre Antonia y el palacio de Herodes, situados en Jerusalén (cf., no obstante, sobre estos dos últimos: Mc 15, 16 par.; Jn 19, 13).

2. Ἡρῴδης es también el nombre con que el NT conoce a *Antipas*, hijo de Herodes I y de Maltaque (cf. Josefo, Ant XVII, 20, 188, 224-249, 318-320; XVIII, 27, 36-38, 101-126, 136, 148-150, 240-256; Bell I, 562, 646, 664-668; II, 20-38, 80-100, 167s, 178-183; OGIS 416s; Dión Casio 59, 20s); nombre dinástico (Hoehner) del tetrarca (Mt 14, 1; Lc 3, 1.19; 9, 7) de Galilea y Perea (4 a.C.-39 p.C.), a quien Mc 6, 14.22.25-27 y Mt 14, 9 atribuyen equivocadamente el título de rey. El príncipe territorial de Juan el Bautista y de Jesús se educó en Roma y fomentó la cultura helenística durante su gobierno, que fue largo y pacífico (edificación de Séforis, Livias y Tiberíades). Muestra una actitud pro-judía, sobre todo por su distanciamiento del procura-

dor Pilato (cf. Lc 13, 1; 23, 12; Filón, LegGai, 299-304). Los Sinópticos le hacen responsable del asesinato del profeta Juan el Bautista, por intrigas de su segunda esposa Herodías (Mc 6, 14-29; Mt 14, 1-12: Lc 3, 19s), mientras que Josefo, Ant XVIII, 116-119 indica que la muerte se debió a una calculada maniobra anticelótica. El amor hacia su segunda esposa Herodías y la sed de poder provocan su derrota, en tiempo de Aretas IV, padre de su primera mujer, la cual había huido de su lado. Fracasó en su intento de conseguir la corona real de manos de Cayo, por las maquinaciones de su cuñado Agripa I (→ 3; → Ἀγρίππας), que le acusó de conspirar contra Tiberio y de colaborar con los partos. El año 39 p.C. marchó desterrado a Lugdunum (Lyon) en la Galia (¡en Bell II, 183 se dice que fue desterrado a España!), donde él y Herodías murieron. Sus dominios, juntamente con la tetrarquía de Filipo, pasaron a manos de Agripa I.

Según los Sinópticos, Antipas persiguió a Jesús. Según Mt 14, 1.12 (dejando a un lado a Mc 6, 7-13), la incredulidad que Jesús encuentra en su propia tierra va seguida por las amenazas lanzadas por el príncipe territorial. Mc 8, 15 advierte contra la incontenible y funesta hostilidad de Antipas, quien a la invitación a la fe contesta con persecuciones (cf. 3, 6; 6, 14-29). Lucas perfila la figura del adversario de Jesús: en 3, 1 presenta la aparición de Jesús en público en el marco histórico general. En 3, 19 señala una cesura en la historia de la salvación: con la muerte del Bautista termina la época de la ley y los profetas (16, 16) y comienza la proclamación del evangelio, ante el cual Antipas, a diferencia de personas de su entorno (8, 3; Hech 13, 1), adopta una actitud negativa de curiosidad (Lc 9, 7-9; 23, 8); se comporta con la cobarde y taimada astucia de una persona débil (13, 31-33); con burlas y afrentas (23, 6-12), y se une a Pilato en una enemistad que originaría la muerte de Jesús (Hech 4, 25-27 según Sal 2, 1s). La tradición pre-marquina en Lc 23, 6-12 (conjeturada por noticias como 9, 9; Filón, LegGai 300; Josefo, Ant XVIII, 122 ?) refleja ya la tendencia a hacer de Antipas y de Pilato testigos de la inocencia y de la naturaleza no política de la mesianidad de Jesús.

3. Ἡρῴδης aparece también en Hech 12, 1.6.11.19.21 como nombre popular de *Agripa I*; → Ἀγρίππας.

U. Kellermann

Ἡρῳδιανοί, ῶν, οἱ *Hērōdianoi* herodianos*

1. Aparición del término en el NT - 2. Designación de un grupo judío - 3. Adversarios de Jesús, especialmente en Marcos.

Bibl.: B. W. Bacon, *Pharisees and Herodians in Mark*: JBL 39 (1920) 102-112; W. J. Bennet, *The Herodians of Mark's Gospel*: NovT 17 (1975) 9-14; E. Bickerman, *Les Hérodiens*: RB 47 (1938) 184-197; C. Daniel, *Les «Hérodians» du NT sont-ils des Esséniens?*: RQum 6 (1967) 31-53; Id., *Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens*: RQum 7 (1970) 397-402; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge 1972, 331-342; P. Joüon, *Les «Hérodiens» de l'Evangile*: RSR 28 (1938) 585-588; W. Otto, en Pauly-Wissowa, *Suppl.* II, 200-202; B. Reicke, en BHH II, 703; H. H. Rowley, *The Herodians in the Gospels*: JThS 41 (1940) 14-27; S. Sandmel, en IDB II, 549s; A. Schalit, *König Herodes*, Berlin 1969, 479-481; K. Weiß, Φαρισαῖος (B), en ThWNT IX, 36-49, especialmente 40s; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961, 128s.

1. En el NT se los menciona únicamente junto con los fariseos: Mc 3, 6; 8, 15 p[45] W Θ y otros; 12, 13. Mateo (excepto en 22, 16) y Lucas sustituyen a los Ἡρῳδιανοί por otros grupos judíos; en Josefo, Bell I, 319 Ἡρωδεῖοι es la forma helenizada del correspondiente término latino.

2. La mención de los herodianos juntamente con los fariseos en Mc 12, 13, donde se habla de grupos judíos que eran contrarios a Jesús, hace referencia a un grupo de partidarios de Herodes Antipas (→ Ἡρῴδης 2), los cuales, como amigos de los romanos (denominación injuriosa) o como legitimistas (así piensa Hoehner), desempeñaban en Galilea el mismo papel que los saduceos en Jerusalén (compárese Mt 16, 6 con Mc 8, 15). Ya en tiempo de Herodes I (→ Ἡρῴδης 1) existen tales grupos (cf. Josefo, Ant XIV, 2; Bell I, 319) que, basándose en los éxitos obtenidos por el monarca y en la integración del país en la paz romana universal de Octaviano, entendida como salvación (Schalit, 412ss), sienten admiración mesiánica por el monarca (cf. los autores eclesiásticos antiguos; Bickerman, Rowley, Schalit) y tratan de convencer a la opinión pública de la legalidad del usurpador.

3. En Marcos vemos que los herodianos quieren atentar contra la vida de Jesús. La asociación de los herodianos con los fariseos (12, 13), incluso como emisarios del Sanedrín, se interpreta como retroproyección no histórica de circunstancias existentes en tiempo de Agripa I, que mantuvo relaciones amistosas con los fariseos (→ Ἡρῴδης 3) o, según Winter, en tiempo de Agripa II, o como reflejo de la lealtad oportunista de los fariseos a Roma, después de la caída de Seyano en el año 31 p.C. (Reicke). En los pasajes marquinos redaccionales (!), a distancia ya de los acontecimientos, adversarios y amigos de Roma, representantes de Jerusalén y representantes de Galilea se agrupan para tender una trampa a Jesús planteándole la cuestión de los celotas (12, 13s). La mención de los herodianos es significativa (cf. 8, 15) en sí misma, porque Antipas persiguió a Jesús y poseía en Galilea la autoridad competente para juzgar sobre delitos que entrañaban la pena de muerte.

U. Kellermann

Ἡρῳδιάς, άδος *Hērōdias* Herodías*

1. Aparición en el NT - 2. Biografía según Josefo - 3. Mc 6, 17-29 par.

Bibl.: F. M. Abel, *Exils et tombeaux des Hérodes*: RB 53 (1946) 56-74, especialmente 71-73; H. Crouzel, *Le lieu d'exil d'Hérode Antipas et de Hérodiade selon Flavius Josèphe*, en StPatr X (TU 107), Berlin 1970, 275-280; J. Gnilka, *Das Martyrium Johannes' des Täufers (Mk 6, 17-29)*, en *FS Schmid* 1973, 78-92; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge 1972, 110-171, 257-263; W. Lillie, *Salome or Herodias?*: ExpT 65 (1953-1954) 250s; W. Otto, en Pauly-Wissowa, *Suppl.* II, 202-205; I. de la Potterie, *Mors Johannis Baptistae (Mc 6, 17-29)*: VD 44 (1966) 142-151; B. Reicke, en BHH II, 703s; Reicke, *Zeitgeschichte*, 92s; S. Sandmel, en IDB II, 595; Schürer, I, 435-449; M. Stern, *The Reign of Herod and the Herodian Dynasty*, en S. Safrai-M. Stern y otros, *The Jewish People in the First Century*, Assen 1974, 216-307, especialmente 284-289. Cf. más bibliografía en → Ἡρῴδης (sobre Herodes Antipas).

1. En el NT Ἡρῳδιάς se menciona únicamente en Mt 14, 3.6; Mc 6, 17.19.22; Lc 3, 19.

2. Según Josefo (Bell I, 552, 557; II 182; Ant XVII, 12-14; XVIII, 109, 136, 148, 240-255) Herodías era nieta de Herodes I, e hija de Aristóbulo (que fue ejecutado en el año 7 a.C.) y de Berenice. Estaba casada con el hijo de Herodes, Herodes Boeto, quien –excluido de la sucesión al trono– vivía en Roma. Allí su medio hermano Antipas (→ Ἡρῴδης 2) se inflama de amor hacia la heredera del afán asmoneo-herodiano de poder, que estaba descontenta de la pasividad política de su marido. La esposa de Antipas, al sentirse engañada, huye a donde su padre, el rey de los nabateos Aretas IV, cuya victoria en la expedición militar de venganza pudo ser impedida únicamente por los romanos. Cuando en el año 37 p.C. Cayo nombra rey sobre la tetrarquía de Filipo a Agripa I (→ Ἡρῴδης 3), hermano de Herodías, ésta incita a su marido a que pretenda también de Roma la concesión de este título, lo cual, por las intrigas de Agripa, conduce a la deposición de Antipas y a su destierro a Lugdunum (Lyon en Galia) en el año 39 p.C., adonde Herodías le sigue voluntariamente.

3. En el relato novelado de Mc 6, 17-29 (par. Mt 14, 3-12), legendario y adornado con motivos folclóricos de carácter judío y helenístico, que se deriva de un relato del martirio, más breve, de los discípulos del Bautista (Gnilka), vemos que Herodías, como una segunda Jezabel (1 Re 19, 2), persigue con su odio al Bautista, porque éste censura al marido por haber contraído un matrimonio prohibido con su cuñada. A pesar de la custodia protectiva y de la influencia de Antipas, Juan sucumbe víctima de la venganza de Herodías (¿en Tiberíades?). Aunque Josefo, que sitúa la muerte de Juan en Maqueronte, no describe la venganza de Herodías, su intriga es históricamente posible. Si no es histórica, entonces la relación entre la muerte del Bautista y la historia marital de Antipas (cf. Josefo, Ant

XVIII, 109-119) proporcionó la base para el desarrollo de la tradición. Mc 6, 17 (Mt 14, 3) confunde a Boeto, cuyo sobrenombre Filipo es desconocido, con el tetrarca Filipo, con quien se casó Salomé, la hija de Herodías.

U. Kellermann

Ἡρῳδίων, ωνος *Hērōdiōn* Herodión*

Nombre de un judeocristiano (συγγενής de Pablo) a quien Pablo envía saludos en Rom 16, 11.

Ἡσαΐας, ου *Ēsaias* Isaías*

Nombre de un importante profeta del AT, bajo cuyo nombre se difundió el más extenso libro profético de la Escritura (cf. 1QIs^a; 1QIs^b; 4QpIs^{a-e}; cf. también AscIs, MartIs). Al escrito de Isaías remiten los 22 pasajes del NT que mencionan su nombre, bien hagan referencia (γέγραπται, Mc 1, 2; Lc 3, 4; ἀναγινώσκω, Hech 8, 28.30 al libro Lc 14, 7), o bien le presenten como un profeta que habla en sus escritos (λέγει, Rom 10, 16.20; 15, 12; κράζει, 9, 27) o bien se refieran a él como orador de antaño (τὸ ῥηθὲν διὰ Ἠσαΐου, Mt 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35 v.l.; cf. 3, 3; 13, 14; 15, 7; Mc 7, 6; Jn 1, 23; 12, 38.39.41; Hech 28, 25 [el Espíritu Santo habló por medio de Isaías]; Rom 9, 29). DBS VI, 647-729; RGG III, 600-611; LThK V, 779-786; Haag, *Diccionario*, 915-922; BHH II, 850-857.

Ἠσαῦ *Ēsau* Esaú*

Nombre del hermano gemelo (primero en nacer) del patriarca Jacob (Gén 25, 25s). Rom 9, 13 (siguiendo a Mal 1, 2s) dice que Dios «aborrecía» a Esaú, mientras que «amaba» a Jacob. Heb 11, 20 menciona la bendición de Isaac sobre Jacob y Esaú (Gén 27, 27-41). En 12, 16 dice que Esaú pensaba de manera rastrera (βέβηλος), porque menospreció sus derechos de primogenitura (Gén 25, 33s). ThWNT II, 957s; V. Maag: ThZ 13 (1975) 418-429.

ἥσσων, 2 *hēssōn* menor, más débil*

Adjetivo en grado comparativo (otra forma es ἥττων) sin el correspondiente grado positivo. 1 Cor 11, 17: εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε, «os reunís *para lo peor*» (es decir, con vuestras reuniones las cosas van a peor). 2 Cor 12, 15: ἧσσον ἀγαπῶμαι, «¿seré amado *en menor medida*?» (ἧσσον como adverbio: *menos*).

ἡσυχάζω *hēsychazō* callarse, guardar silencio
→ ἡσυχία.

ἡσυχία, ας, ἡ *hēsychia* descanso, tranquilidad, silencio*
ἡσυχάζω *hēsychazō* guardar silencio, descansar, callarse*
ἡσύχιος, 2 *hēsychios* tranquilo*

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Campos referenciales.

Bibl.: Haag, *Diccionario*, 1735-1740; B. Reicke, en BHH III, 162s; G. Schelbert: BL, 1494s; Spicq, *Notes* I, 358-364.

1. En el NT, el sustantivo aparece 4 veces, el verbo 5, el adjetivo 2; además, el sustantivo y el verbo aparecen, una vez cada uno, en el Cod. D (Hech 21, 40; 22, 2). Del total de las once veces que aparecen los términos, cinco se encuentran en la doble obra de Lucas, tres en 1 Timoteo y una vez en cada uno de los escritos siguientes: 1 Tesalonicenses, 2 Tesalonicenses y 1 Pedro.

En el NT, el sustantivo aparece cuatro veces en diversas construcciones: con μετά (2 Tes 3, 12), con ἐν (1 Tim 2, 11.12 con significado de adjetivo) y con παρέχειν (Hech 22, 2 con significado verbal); en Hech 21, 40 D, se construye en paralelo con σιγή («silencio»). En el NT, el verbo aparece únicamente en voz activa y en sentido intransitivo; en la doble obra de Lucas se encuentra tan sólo en aoristo primero (cuatro veces; es un tema dental que, al formarse, pierde la dental: ἡσύχασα); en 1 Tes 4, 11 aparece en infinitivo presente. El adjetivo acompaña en 1 Tim 2, 2 al sustantivo βίος; en 1 Pe 3, 4 acompaña, juntamente con πραΰς, al sustantivo πνεῦμα. Como adjetivo en -ος, tiene dos terminaciones.

2. Los significados principales en la literatura griega son «descanso, paz, tranquilidad». Esos mismos significados son precisamente los que se encuentran en el NT. A Jesús le dejan en paz sus adversarios (Lc 14, 4 material peculiar). Pedro acalla los argumentos en contra que le presentan los otros once apóstoles, en lo que respecta a la misión entre los gentiles (Hech 11, 18). A Pablo le dejan en paz, después de tratar de convencerle honradamente para que no emprenda el peligroso viaje a Jerusalén (Hech 21, 14). El grupo de palabras puede implicar más que silencio; puede significar una extraordinaria atención (22, 2) o el sosiego en cuanto a las expectaciones escatológicas (1 Tes 4, 11; 2 Tes 3, 12), que deja libre a la persona para realizar su labor cotidiana. La exhortación a que las mujeres guarden silencio durante el culto divino (1 Tim 2, 11.12) no les prohíbe hacer preguntas o hablar en general, sino únicamente molestar haciendo interrupciones. Finalmente, el equilibrio y la serenidad se elogian como virtud de la mujer (1 Pe 3, 4); la tranquilidad y el sosiego se consideran como un estado al que hay que aspirar (1 Tim 2, 2; cf. el descanso sabático como don [cf., a propósito, Lc 23, 56] y ἡσυχία como término técnico para designar el πλήρωμα, la plenitud del ser entre los gnósticos cristianos; cf. G. Bornkamm: ThWNT IV 831 nota 162).

3. El grupo de palabras se usa siempre para referirse a personas, por ejemplo, en la parénesis dirigida a las mujeres que están influidas por lo visible (la cosmética, la moda) y no por lo invisible, y por la desenfrenada emancipación; a los hombres que se dejan llevar por la exaltación escatológica; a las mujeres que son fieles a la observancia del sábado; a los adversarios de Jesús que fueron enmudecidos por él; a grupos de personas, y al mundo cristiano, cuyo interés debe cifrarse en poseer y conservar la paz.

C. H. Peisker

ἡσύχιος, 2 *hēsychios* tranquilo
→ ἡσυχία.

ἤτοι *ētoi* o*

ἤτοι – ἤ, «o – o», «ya sea – o». Rom 6, 16: «como esclavos, *ya sea* del pecado para la muerte, o de la obediencia para la justicia».

ἡττάομαι *hēttaomai* sucumbir*

En el NT el verbo aparece únicamente en voz pasiva: *ser vencido, sucumbir*. 2 Cor 12, 13 v.l. (A Koiné plural, en lugar de ἑσσόομαι): ἡττάομαι ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας, «*ser inferior* a las demás iglesias»; 2 Pe 2, 19.20: «se es esclavo de aquello a lo que uno *ha sucumbido*» (v. 19); «cuando *sucumben* a ellas (a las contaminaciones del mundo)...» (v. 20).

ἥττημα, ατος, τό *hēttēma* derrota, fracaso*

Rom 11, 12: τὸ ἥττημα αὐτῶν: *el fracaso* de los judíos supone riqueza para los pueblos gentiles. 1 Cor 6, 7: «Es ya un *fracaso* para vosotros el andar pleiteando unos con otros».

ἥττων, 2 *hēttōn* menor, más débil
→ ἥσσων.

ἠχέω *ēcheō* resonar, bramar*

1 Cor 13, 1: «bronce *que resuena* (χαλκὸς ἠχῶν) o címbalo que retiñe»; cf. Herodoto IV, 200; Platón, Prot 329a. Del bramido del mar se habla en Lc 21, 25 Textus Receptus; cf. Sal 45, 4 LXX; Jer 5, 22 LXX. ThWNT II, 958.

ἦχος, ου, ὁ *ēchos* sonido, ruido fuerte, fama*

En Lc 4, 37 dícese de la *fama* de Jesús (ἦχος περὶ αὐτοῦ) que se iba extendiendo. Hech 2, 2: «Vino del cielo un *gran ruido*, como de viento impetuoso» (el milagro de Pentecostés). En Heb 12, 19 dícese del *sonido* de la trompeta.

ἦχος, ους, τό *ēchos* sonido, ruido*

El neutro ἦχος se encuentra con certeza en Lc 21, 25: ἐν ἀπορίᾳ ἤχους θαλάσσης, «en perplejidad *a causa del bramido* del mar» (→ ἠχέω). El sustantivo neutro aparece también posiblemente en Lc 4, 37; Hech 2, 2 (→ ἦχος, ου).

ἠχώ, οῦς, ἡ *ēchō* sonido

En el NT, el sustantivo aparece únicamente en Lc 21, 25 en la edición de Westcott-Hort (ἐν ἀπορίᾳ ἠχοῦς; → ἦχος, ους). Aparece también, por ejemplo, en Job 4, 13; Sab 17, 18.

Θ ϑ

ϑα *tha* (¡ven!)

→ μαρανα ϑα.

Θαδδαῖος, ου *Thaddaios* Tadeo*

Nombre de un discípulo de Jesús, que aparece en la «lista de apóstoles» entre «Santiago el hijo de Alfeo» y «Simón el Cananeo» (Mc 3, 18 par. Mt 10, 3). D lee en ambos pasajes Λεββαῖος en vez de Θαδδαῖος; cf. Dalman, *Worte,* 40, quien sospecha que la misma persona se llamó en lengua semítica *libay* y en lengua griega Θευδᾶς (de donde procede *taday*/ Θαδδαῖος).

ϑάλασσα, ης, ἡ *thalassa* mar, lago

1. Sentido general y sin especificar – 2. Indicaciones geográficas – 3. Narraciones «escenificadas» – 4. «El mar y la tierra» – 5. El «maligno mar» – 6. Empleo en sentido figurado y simbólico – 7. En comparaciones.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.;* Dalman, *Arbeit* VI, 343-370; O. Eissfeldt, *Gott und das Meer in der Bibel,* en Id., *Kleine Schriften* III, Tübingen 1966, 256-264; E. Hilgert, *The Ship and Other Related Symbols in the New Testament,* Assen 1962; R. Kratz, *Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung,* Frankfurt a. M. 1979 (bibl.); G. Theißen, *«Meer» und «See» in den Evangelien:* StNTU 10 (1985) 5-25; E. Struthers Malbon, *The Jesus of Mark and the Sea of Galilee:* JBL 103 (1984) 363-377. Cf. más bibliografía en → ὕδωρ, → λίμνη.

1. En el NT, ϑάλασσα se usa en sentido general y sin especificar, con el significado de *mar,* principalmente en las sentencias que tratan del tema de la «fe»: Mc 9, 42 par. Mt 18, 6 / Lc 17, 1s; Mc 11.23 par. Mt 21, 21; cf. Lc 17, 6.

2. Como término geográfico, ϑάλασσα se usa: a) raras veces para designar el *«Mar* Rojo»: Hech 7, 36; Heb 11, 29; b) aisladamente para designar el Mar Mediterráneo: Hech 10, 6.32; 17, 14; 27, 30.38.40; 28, 4; Ap 18, 17.19 (referido originalmente a Tiro [Ez 26s], en este caso referido a Babilonia = Roma); c) casi siempre para referirse al *«Mar* de Galilea» (cf. Genesaret), *expressis verbis* en Mc 1, 16; 7, 31; Mt 15, 29 (ϑάλασσα τῆς Γαλιλαίας); Jn 6, 1 (ϑάλασσα τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος); 21, 1 (ϑάλασσα τῆς Τιβεριάδος); e indirectamente, en indicaciones de lugar, al señalarse un itinerario directo, o bien con un sentido determinado por el contexto: Mc 2, 13; 3, 7; 4, 1.39.41; 5, 1.13.21; 6, 47.48.49; Mt 4, 15 (cita de Is 8, 23 – 9, 1, donde se hace referencia al territorio situado junto al Mar Mediterráneo); 8, 24.26.27.32; 13, 1; 14, 24. 25.26; 17, 27; Jn 6, 16.17.18.19.22.25; 21, 7.

Merece especial mención, a este respecto, la «colección pre-marquina de historias de milagros». En ella se reúnen diversos relatos que representan redaccionalmente los subgéneros más importantes de historias de milagros, desde un punto de vista cristológico y de teología de la misión (trasfondo del AT, motivo de superación en grandeza: Jesús es más que...). Se coordinan y disponen concéntricamente dentro de un marco geográfico unificado: todas las historias se desarrollan junto a o en el «Mar de Galilea» (Mc 3, 7; 4, 1; 4, 39.41; 5, 1.13; 5, 21; 6, 47ss). El *Sitz im Leben* («situación vital») podría ser la misión entre gentiles, llevada a cabo por círculos galileos de carácter judeocristiano y helenístico, que se orientaban por el AT y por el pensamiento helenístico. El evangelista Marcos deshizo el conjunto de la colección: 3, 7-12; 4, 1; 4, 35-39.41; 5, 1-20; 5, 21-43: 6, 32-44: 6, 45-52: 6, 53-56 (cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium* [HThK], 277-281 y *passim*).

En el Evangelio de Juan, el Mar de Galilea, que en él se denomina «Mar de Tiberíades», aparece únicamente en la fuente de *semeia* (signos), que muestra cierta afinidad con la colección pre-marquina de historias de milagros, y en el capítulo suplementario 21, que a

su vez muestra claras reminiscencias del capítulo 6.

Lucas emplea consecuentemente el término λίμνη (Γεννησαρέτ).

3. Obviamente, ϑάλασσα aparece en escenas relacionadas con el mar o con el lago: Mc 1, 16-20 par. Mt 4, 18-22 (vocación de pescadores para que sean discípulos); Mc 4, 35-41 par. Mt 8, 23-27 (se calma la tempestad del lago); Mc 5, 13 par. Mt 8, 32 (rebaño de cerdos que se precipitan en el mar); Mc 6, 45-52 par. Mt 14, 22-23 (Jesús camina sobre las aguas); Mt 13, 47-50 (parábola de la red de pescar); Mt 17, 27 (el estáter en la boca del pez); Jn 6, 16-25 (Jesús camina sobre las aguas); 21, 1-23 (aparición junto al lago de Tiberíades); Hech 27-28 (viaje a Roma y naufragio de Pablo); Ap 18, 17.19 (cf. Ez 26s).

4. La combinación «mar y tierra» es corriente: Mt 23, 15 (+ ξηρά); Ap 7, 1.2.3; 10, 2.5.8 (+ γῆ). En la mayoría de los casos el mar se menciona como un ámbito de la creación, juntamente con el cielo y la tierra, para designar a todo el cosmos: Hech 4, 24; 14, 15; Ap 5, 13; 7, 1ss; 10, 6; 12, 12; 14, 7; 21, 1 (cf. Ex 20, 11; Sal 146, 6; Jon 1, 9).

5. El «maligno mar». Aun el hombre moderno, que se halla bajo el signo del progreso técnico, contempla con cierto temor e inquietud la bravura del mar, la energía dinámica de las aguas. El hombre antiguo, aprisionado en el pensamiento mítico, veía aún más en el mar el elemento impredecible, casi siempre destructivo, caótico. El mundo antiguo, regido por dioses y por demonios, se creía que estaba dominado principalmente por las deidades malvadas del mar. La tempestad marina y sus efectos se consideraban como expresión de la cólera y del castigo divinos. En los mitos de la creación del Oriente antiguo, una divinidad celestial, buena y luminosa, lucha y vence al mar tenebroso y maligno del caos, al dragón del caos (Marduk-Tiamat; Baal-Yam). Ahora bien, la amenaza del caos sigue estando siempre presente. En la recepción efectuada por el AT, se atribuye al Dios creador Yahvé la victoria definitiva sobre los monstruos míticos marinos Rahab, Leviatán, el dragón y el océano primordial. La superioridad de Dios se muestra en el poder de agitar el mar y volver a calmarlo y en el de caminar sobre las olas. El interés cada vez mayor por los demonios en la apocalíptica judía y en las postrimerías de la edad antigua mantiene viva la idea del «maligno mar».

Sobre este trasfondo se comprenden plenamente las «historias milagrosas de rescate y salvación» que aparecen en el NT, como en Mc 4, 35-41 par. y Mc 6, 45-52 par. Jesús, en el relato de la tempestad calmada, en cuya estructura y contenido teológico es de importancia fundamental la historia de Jonás, se muestra como Aquel que descuella por encima de los taumaturgos del AT y del helenismo. Jesús actúa como Yahvé mismo, amenazando a los elementos demoníacos (→ ἐπιτιμάω) y haciéndolos enmudecer. En el relato en que se narra que Jesús caminó sobre las aguas, en el cual el milagro de salvación está dominado por motivos de epifanía, Jesús asume plenamente la función del Dios del AT.

En el NT, las historias milagrosas de rescate y salvación tienen claramente objetivos de teología de la misión y de parénesis didáctica. En Mateo, en los relatos intervienen primariamente los discípulos (= la Iglesia). El diálogo central entraña el problema del seguimiento en la fe («poca fe», 8, 26; 14, 31).

La comprensión demoníaca de las aguas se observa todavía en Mc 5, 13; la legión de demonios es desterrada al rebaño de cerdos «impuros», que se precipitan al mar y se ahogan: los demonios han regresado a su elemento primordial.

Las ideas de la apocalíptica judía tuvieron su continuación directa en el Apocalipsis del NT. El mar se considera como el ámbito del diablo y de los demonios (Ap 12, 12), como el *Abyssos*, del cual emerge la bestia (11, 7; 13, 1) –tipo del anticristo–, cual encarnación de Babilonia, es decir, de Roma (18, 21). El mar es aniquilado en el juicio (8, 8ss; 20, 13; 21, 1), con lo cual queda quebrantado el poder de Satanás y de la muerte.

6. Se da el uso figurado y simbólico, cuando a los que creen con una fe firme como la roca se les promete que serán capaces

de caminar sobre las aguas. El prototipo de semejante figura es el milagro del paso del Mar Rojo en el éxodo (así Heb 11, 29). Su forma narrativa más marcada aparece en el motivo de la fe que se mantiene firme en medio de la tentación, como aparece en el relato en que se cuenta que Pedro caminaba sobre las aguas (Mt 14, 28-31). Por el contrario, el que duda –expresado metafóricamente– se va al fondo de las aguas; a veces se le compara incluso con lo impredecible de los mismos elementos: Sant 1, 6; Jds 13. El destino de «hundirse» amenaza también a los que dan ocasión para que otros tropiecen (cf. el campo léxico σκάνδαλον; Mc 9, 42 par. Mt 18, 6 / Lc 17, 1s).

7. Finalmente, ϑάλασσα aparece en comparaciones cual «tan numerosos como la arena del *mar*» (Rom 9, 27; Heb 11, 12; Ap 20, 8; cf. Gén 22, 17; Is 10, 22; Os 2, 1) o en sentido metafórico como en Ap 4, 6; 15, 2: «*mar* de cristal».

R. Kratz

ϑάλπω *thalpō* calentar, cuidar de*

El sentido figurado de *cuidar de, atender con cariño*, se aplica a la madre en relación con sus hijos, 1 Tes 2, 7. Dícese de la esposa, a quien el esposo debe *cuidar* con ternura como a «su propia carne», Ef 5, 29. Spicq, *Notes* I, 365s.

Θαμάρ *Thamar* Tamar*

Nombre de la nuera de Judá, madre de los gemelos Peres y Zéraj (Gén 38, 6.27-30). En el NT aparece sólo en Mt 1, 3. ThWNT III, 1-3; X, 1100 (bibl.); H. Stegemann, en *FS Kuhn*, 246-276.

ϑαμβέω *thambeō* dejar atónito*
ϑάμβος, ους, τό / ου, ὁ *thambos* asombro, miedo, terror*

1. Aparición y significado – 2. En reacción al milagro de teofanía – 3. En reacción al milagro de curación – 4. En reacción a una enseñanza llena de autoridad – 5. En reacción a la acción de Dios.

Bibl.: G. Bertram, ϑάμβος κτλ., en ThWNT III, 3-7; O. Betz-W. Grimm, *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu*, Frankfurt a. M. 1977, 55s, 77-92, 105; Jörg Jeremias, *Theophanie*, Neukirchen-Vluyn 1965; W. Mundle, *Temor*, en DTNT IV, 246-248; R. Otto, *Das Heilige*, München [illegible]1971, esp. 14-22 [trad. española: *Lo Santo*, 1925]; G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8), Gütersloh 1974, 78-80, 102-106.

1. ϑαμβέω aparece 3 veces en el NT (siempre en sentido transitivo y en voz pasiva). ϑάμβος aparece también 3 veces. El verbo y el sustantivo se hallan relacionados con la raíz indoeuropea *dhabh*, «golpear, ser muy afectado», y significan el profundo estupor que se apodera de una persona, cuando asiste a una revelación divina. Los términos indican la repentina consternación y total conmoción de la persona. El compuesto → ἐκϑαμβέω es una forma intensiva.

Los vocablos ϑαμβέω y ϑάμβος alternan con los relativamente sinónimos φοβέομαι, τρέμω (τρόμος), ἐξίσταμαι (ἔκστασις) y ταράσσομαι. No traducen ningún determinado vocablo hebreo del AT, sino diversos verbos hebreos como *bāhal* nifal, *bā'at* nifal/piel, *ḥāfaz* qal/nifal, *ḥārad*, *pāḥad* qal/piel y *rāgaz*, que designan ya sea un movimiento causado por el terror o bien el afecto mismo de terror (Bertram, 4s). La tradición de teofanías del AT debe considerarse como la base teológica propiamente tal de los términos neotestamentarios ϑαμβέω y ϑάμβος; el tema se emplea también en sentido parecido en el griego clásico; cf. Polibio XX, 10, 9: ἔκϑαμβοι γεγονότες ἔστασαν ἄφωνοι πάντες, οἱονεὶ παραλελυμένοι καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς διὰ τὸ παράδοξον τῶν ἀπαντωμένων. Es también ilustrativo el fragmento de Plutarco, Frgm. 178 (ed. F. H. Sandbach, *Moralia* VII, Leipzig 1967, 107): En la muerte el hombre tiene que pasar primero por τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ ϑάμβος y entra luego en la esfera del φῶς τι ϑαυμάσιον.

2. Según Lc 5, 9, la primera «manifestación» de Jesús ante Pedro con ocasión de un milagro produce un ϑάμβος, es decir, el estremecimiento y terror ante la revelación de lo Santo (cf. Ex 3, 5-6; Is 6, 1ss). Esto indica que la vocación de Simón para convertirse en pescador de hombres se produce de manera tan compulsiva como la vocación de los pro-

fetas del AT. Pedro, al mismo tiempo, experimenta a Jesús como el «Santo de Dios», que –como Moisés– refleja durante brevísimo tiempo el resplandor de la gloria de Dios (cf. Ex 34, 29-35).

Ex 34, 29ss explica también el pasaje de Mc 9, 15 (en contra de Bertram, 6 nota 13): cuando Jesús regresa del monte de la transfiguración, las gentes «se quedaron vivamente consternadas» (ἐξεθαμβήθησαν), evidentemente por el resplandor de la gloria de Jesús. Algo parecido sucede con el «milagro de resplandor» (Betz-Grimm, 88ss) en 16, 5.6: las mujeres, junto al sepulcro vacío, *se quedaron consternadas* ante el joven vestido de resplandecientes vestiduras blancas. Con arreglo a lo que sucede en las teofanías, les quitan el temor: «¡No os asustéis!» (μὴ ἐκθαμβεῖσθε).

3. La reacción de los circunstantes ante una expulsión de demonios realizada con éxito, se describe en Mc 1, 27 par. Lc 4, 36 con los términos ϑαμβέω y ϑάμβος. Con ellos se da a entender el estupor que se siente ante una teofanía que ofrece el centelleante e impresionante conocimiento del «Santo de Dios» (Mc 1, 24) y de su poder y autoridad singularísimos (Mc 1, 24). Hech 3, 10.11 tiene también rasgos de teofanía: las personas que contemplan el suceso se llenan de ϑάμβος (que aquí debe traducirse más o menos por «entusiasmo reverente») y ἔκστασις: todo el pueblo corrió con «asombro reverente» (ἔκθαμβοι, D ϑαμβηθέντες) adonde estaban los apóstoles.

4. Teniendo en cuenta el texto de Mc 1, 27 (el enseñar con autoridad, como cosa que produce asombro), parece que lo apropiado en Mc 10, 24 es entender también ϑαμβέω como el estupor que causa en las personas la santidad de Dios que se acerca a los hombres en las enseñanzas de Jesús.

5. Cualquiera que sea la solución que se dé al problema sintáctico de Mc 10, 32 (¿la diferenciación entre los «seguidores» de Jesús en sentido estricto y la multitud anónima que iba con ellos?), ϑαμβέω significa aquí el estremecimiento de los que reconocen la acción (¡histórico-salvífica!) de Dios en la historia de la pasión del Mesías, que está apareciendo ahora clara a sus ojos. La conmoción espiritual de Jesús (designada por ἐκθαμβεῖσθαι y ἀδημονεῖν) en Getsemaní (Mc 14, 33) es expresión de profunda consternación: la experiencia inmediata de la voluntad divina en lo que le está sucediendo ahora a Jesús.

Sobre el problema teológico relacionado con el grupo de palabras ϑαμβέω habrá que preguntarse: ¿Tendrá razón Bertram (6-7) cuando afirma que el asombro o el temor con que se reacciona ante una teofanía es sólo una «fase previa de la posesión cristiana de la salvación», una «actitud» de los que todavía están fuera? ¿No designará, más bien, instantes de la más alta certeza, a saber, del verse sobrecogidos por Dios hasta en las capas más profundas del ser humano? (Así piensan Betz-Grimm, 77-103.)

W. Grimm

ϑάμβος, ους, τό / ου, ὁ *thambos* asombro, terror
→ ϑαμβέω.

ϑανάσιμος, 2 *thanasimos* mortal (que produce la muerte)*

En el final secundario de Marcos, Mc 16, 18: «si bebieren algún veneno mortal, no les causará daño»; IgnTral 6, 2 habla de veneno *mortal* (y también Filón y Josefo).

ϑανατηφόρος, 2 *thanatēphoros* mortífero*

En Sant 3, 8 dícese de la lengua, que es «un mal turbulento y lleno de veneno *mortal*» (cf. IgnTral 11, 1: καρπὸς ϑανατηφόρος).

ϑάνατος, ου, ὁ *thanatos* muerte*
ἀποθνῄσκω *apothnēskō* morir*

1. Aparición en el NT - 2. En Pablo - 3. En los Sinópticos y en Hechos - 4. En los escritos joánicos - 5. En los escritos tardíos del NT - 6. ἀθανασία.

Bibl.: L. R. Bailey, *Biblical Perspectives on Death in Romans 5-8*, Philadelphia 1979; C. C. Black, II, *Pauline Perspectives on Death in Romans 5-8*: JBL 103 (1984) 413-433; H. Braun, *Das «Stirb und Werde» in der Antike und im NT*, en Id., *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt*, Tübingen ³1971, 136-158; R. Bultmann, ϑάνατος κτλ., en ThWNT III, 7-25; W. Diezinger, *Unter Toten freigeworden. Eine Untersuchung zu Röm III-VIII*: NovT 5 (1962) 268-298; L Fazekaš, *Taufe als Tod in Röm 6, 3ss*: ThZ 22 (1966) 305-318; A. Feuillet, *La règne de la mort el la règne de la vie (Rom. V, 12-21)*: RB 77 (1970) 481-521; J. Gewieß, *Das Abbild des Todes Christi (Röm 6, 5)*: HJ 77 (1958) 339-346; M. Gotheim, *Die Todsünden*: ARW 10 (1907) 416-484; J. Herkenrath, *«Sünde zum Tode»*, en *Aus Theologie und Philosophie (FS F. Tillmann)*, Dusseldorf 1950, 119-138; R. Martin-Achard, *Tod und Todesschatten*, en BHH III, 1999-2002; H. Schlier, *Der Tod im urchristlichen Denken*, en Schlier, IV, 101-116; E. Schweizer, *Dying and Rising with Christ*: NTS 14 (1967-1968) 1-14; R. Scroggs, *Romans VI, 7*: NTS 10 (1963-1964) 104-108; E. Stommel, *Das «Abbild seines Todes» Röm 6, 5 und der Taufritus*: RQ 50 (1955) 1-21; L. Wächter, *Der Tod im AT*, Berlin 1967; Id., *Spekulationen über den Tod im rabbinischen Judentum*: Kairos 20 (1978) 81-97. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1100-1103.

1. ϑάνατος aparece 20 veces en los Sinópticos, 8 veces en Hechos, 32 veces en los escritos joánicos (8 testimonios en el Evangelio de Juan, 6 en la Carta primera de Juan, 18 en el Apocalipsis), 47 veces en Pablo (22 testimonios en Romanos [únicamente en Rom 1-8], 8 en la Carta primera a los Corintios, 9 en la Carta segunda a los Corintios, 6 en Filipenses, uno en Colosenses y uno en la Carta segunda a Timoteo), 10 veces en Hebreos y 2 veces en Santiago.

El verbo ἀποθνῄσκω lo encontramos 23 veces en los Sinópticos, 4 veces en Hechos, 32 veces en los escritos joánicos (26 testimonios en el Evangelio de Juan, 6 en el Apocalipsis), 37 veces en Pablo (19 testimonios en Romanos, 7 en la Carta primera a los corintios, 4 en la Carta segunda a los corintios, 2 en Gálatas, Colosenses y Carta primera a los tesalonicenses, 1 en Filipenses), 7 veces en Hebreos y una vez en Judas.

2. Según Pablo, la *muerte* llegó al mundo como un poder personificado y penetró como una epidemia en todos los seres humanos (Rom 5, 12), incitándolos a todos a pecar (1 Cor 15, 56). Y, así, desde la caída de Adán, y a consecuencia de esa caída, la muerte estableció un dominio soberano (15, 21; Rom 5, 14. 17), en el cual el pecado llegó por su parte a reinar (5, 2) sobre los hombres, que por su propia conducta merecieron la sentencia de muerte (1, 32) y tenían que *morir* (1 Cor 15, 22). Todos ellos se comportaron como esclavos del pecado (Rom 6, 16s), que en sus actividades corrían hacia la muerte como hacia el fin de sus acciones (6, 16.21). En todo ello, el hombre pecador se sirve del mandamiento divino, que en sí es bueno (7, 12), haciéndolo de tal manera que el poder del pecado hace sentir sus efectos en acciones vanas, y de este modo no sólo «conduce (finalmente) a la *muerte*» (Rom 7, 10) en un pesar sin arrepentimiento y salvación (2 Cor 7, 10), sino que (incesantemente) «está produciendo la *muerte*» (Rom 7, 13). Semejante persona satisface así incesantemente «a la ley de la *muerte*» (8, 2), de tal manera que, en todos sus esfuerzos y afanes, está orientada –como «carne» que es– hacia lo que produce la *muerte* (8, 6). Por eso Pablo, siguiendo al Salmista, y como representante de la creación que gime (8, 23), se pregunta quién es el que redime (7, 24) del «último enemigo» (1 Cor 15, 26). La pregunta nace de la experiencia de «esta» realidad de la muerte, que adquiere forma en la existencia corporal constantemente necesitada de redención. Así se desarrolla la esfera de poder de la muerte en una línea cronológica que va hacia una fecha definitiva, en la cual –empleándose de nuevo la imagen de la muerte– se da como salario la muerte en retribución por el servicio prestado al pecado (Rom 6, 21) o la muerte aparece ante los ojos como un granero en el que se va almacenando paja como cosecha (7, 5).

En su reflexión cristológica, Pablo emplea la fórmula confesional de que Jesús *murió* y resucitó (1 Tes 4, 14); la muerte y resurrección de Jesús fueron pronto interpretadas soteriológicamente («por nosotros», 5, 10). Cristo *murió* (Rom 8, 34) por los pecadores (5, 8), por los débiles e impíos (5, 6), por los enemigos (5, 10). La acción de Cristo no estuvo determinada por la ley de la simpatía, según la cual

un justo puede despertar admiración y mover a la imitación, pero sólo un hombre «bueno» puede incitar a alguien a morir por él (5, 7). Lejos de eso, Cristo, con su constante disposición para amar, no preservó –ciertamente– a los hombres de morir, pero los liberó «de una vez para siempre» (6, 10) del poder del pecado, cuya violencia tuvo él que experimentar (2 Cor 5, 21; Rom 6, 10). Como Resucitado, él escapó del poder de la muerte y, por tanto, «no *muere* ya» (6, 9). Pablo ve que por la muerte de Cristo se puso fin a la enemistad de los hombres con Dios (Rom 5, 10; cf. Col 1, 22).

Esto es un acontecimiento universal: Cristo, que es uno, «*murió* por todos» (2 Cor 5, 14). Su muerte tuvo como consecuencia que aquellos por quienes él murió, sean la multitud de los que son conscientes y confiesan que «Cristo *murió* para quitar nuestros pecados» (1 Cor 15, 3). Pablo contempla dos aspectos de ello. Por un lado, él tiene presente el movimiento universal de todos los hombres que comparten el destino de Adán, que corren inexorablemente hacia la muerte («en Adán todos *mueren*», 15, 22); más aún, ya han sido marcados por la muerte («por la caída de uno solo, murieron los que son muchos», Rom 5, 15). Por otro lado, Pablo reconoce el destino universal de todos los hombres a experimentar el fin de su enemistad con Dios («por tanto, todos *murieron*», 2 Cor 5, 14), a fin de que el tiempo de vida que todavía les queda (¡cf. 1 Pe 4, 2!) lo utilicen «para vivir para aquel que *murió* y resucitó por ellos» (2 Cor 5, 15), pero haciéndolo en apertura hacia el hermano que plasma de manera diferente su vida cristiana, el hermano «por quien» o «por amor del cual» «Cristo *murió*» (Rom 14, 15; 1 Cor 8, 11). De esta manera, en la Cena del Señor «proclaman la *muerte* del Señor» (1 Cor 11, 26) en unidad fraterna. Si la finalidad de la muerte y la resurrección de Cristo es su señorío sobre los muertos y los vivos (Rom 14, 9), entonces el morir no debe entenderse como un proceso egoísta, sino como una entrega al Señor (14, 7s).

La anticipación de la experiencia de la muerte en las palabras «pero yo *morí*» (7, 10) debe entenderse como fruto de la nueva vida. En Rom 7 no se trata ni de un yo biográfico ni de un yo psicológicamente descriptible, sino de la confesión de aquel que ha encontrado en Cristo su nuevo yo más allá de la muerte, quien –por tanto– no vive ya como yo, sino como alguien que, a través de la lucha en sus miembros (7, 23), ha encontrado su vida en la fe en el Hijo de Dios (Gál 2, 20).

Si Pablo, en la fe en el Hijo de Dios, ha dejado detrás de sí la muerte como poder del pecado («*Muerte*, ¿dónde está tu aguijón?», 1 Cor 15, 55), entonces Pablo se sitúa –por un lado– frente a los hedonistas materialistas que se entregan a disfrutar de la vida, sabiendo que mañana «*morirán*» (Rom 8, 13), más aún, que, a consecuencia de su rechazo del evangelio, aceleran el proceso de corrupción que ya ha comenzado («olor de *muerte* para *muerte*», 2 Cor 2, 16). Pero, por otro lado, se sitúa también frente a los ilusos gnósticos que interpretaban de tal modo la anticipación de la salvación escatológica, que consideraban como irrelevante el morir en servicio. En contraste con ellos, Pablo acentúa el «*morir* cotidiano» (1 Cor 15, 31). Esta experiencia cotidiana de la muerte en el servicio (2 Cor 4, 12; 6, 9), que hace que Pablo haya recibido ya la «sentencia de *muerte*» (1, 9) en un tiempo de peligro agudo, se convierte para Pablo en cosa organizada por Dios, que entrega a los apóstoles a la muerte para hacer que ellos experimenten la vida de Jesús a través de la muerte (4, 11). A causa de tal peligro de *muerte* (o: «a causa de tales peligros de muerte», *de tantis periculis*, 2 Cor 1, 10 Vg; cf. 11, 23), Pablo ha experimentado al Dios redentor (1, 10).

Rom 6, 2 debe contemplarse en este contexto. Según 6, 11, los bautizados se consideran ya a sí mismos como «muertos». Han muerto de tal manera al poder del pecado, que por la muerte de Cristo son llamados al camino que los lleva «fuera del mundo de los muertos» (6, 13), lo cual equivale a efectuar la «entrada» en el ámbito salvífico de la muerte de Cristo. Pablo conoce una afirmación tan triunfante como la de «hemos dejado atrás de nosotros la muerte» y tan sobria como «morimos cada día», para afrontar la experiencia de la vida. Por eso, él espera de los cristianos que sepan vérselas con la *muerte* como vencedores llenos de esperanza (1 Cor 3, 22; 15, 55). Por ello, la *muerte* no puede separar del amor de Dios en Jesucristo (Rom 8, 38), quien es capaz de contabilizar en el haber del apóstol, que ha sido «ganado» para el servicio misionero mediante la muerte, una ganancia definitiva, de la que es partícipe el mártir (Flp 1, 21; 3, 10s). De esta manera responde Pablo, en sentido apostólico y de martirio, a la pérdida materialista de tiempo de los hedonistas y al fanatismo espiritualista de los exaltados.

¿Cómo, dónde y cuándo «hemos *muerto* con Cristo»? (Rom 6, 8). No podemos dirigir la mirada simplemente a la crucifixión histórica ni al acontecimiento histórico del bautismo, sino que con el σύν (v. 8) se nos indica el camino histórico de la peregrinación de la fe («creemos que también viviremos con él»), un camino en el que la crucifixión y el bautismo tienen su lugar específico. Pablo evoca «la *muerte*» en el bautismo (6, 4), para recordar en Romanos a los bautizados que desde ahora han de aceptar la muerte del hombre viejo, que fue crucificado con Cristo (6, 6.11). Encontramos la clave para comprender el texto de 6, 5, cuando observamos la acentuación que Pablo hace de la proximidad y de la distancia con respecto a la *muerte* de Cristo. Allá donde se dice que los cristianos «se han identificado» o «se han unido» de una vez para siempre con Cristo, se acentúa la estrecha vinculación con Cristo, pero sin que esto conduzca a la idea del morir místico con Cristo en el bautismo. Ahora bien, cuando Pablo habla de que los cristianos están unidos con Cristo en la «semejanza» de su muerte, entonces se acentúa que Cristo murió su muerte (expiatoria) especial. Pablo tenía que realzar ambos aspectos para no caer en ninguno de los dos extremos: para no inducir a los bautizados en Roma a una visión historizante de la muerte de Cristo, ni para llevarlos erróneamente a una idea de unión mística, cargada de afecto, sino para llamarlos a ir por la senda histórica de la nueva vida, en la cual –con la combatividad de la fe– tienen que hacer que mueran los actos malvados del cuerpo (→ θανατόω, Rom 8, 13).

Mediante la muerte de Cristo, ellos están libres de la sujeción a la ley, para que puedan servir a Dios (7, 2s). Esta vida en la libertad del servicio a Dios, que se opone diametralmente al «servicio de la *muerte*» (2 Cor 3, 7), se produjo de tal manera que el creyente «por medio de la ley *murió* a la ley» (Gál 2, 19), porque su Señor, en quien él cree, «fue puesto bajo la ley» (4, 4). Esta libertad del servicio es tan importante para Pablo, que, sin su «título apostólico de gloria», le quedaría sólo el morir (1 Cor 9, 15). Para no disminuir los efectos de la muerte de Jesús, el creyente debe considerarse a sí mismo como quien está rescatado del poder y de la maldición de la ley (Gál 2, 21; 3, 13). Pablo se halla tan orientado hacia la resurrección (Rom 6, 5), que se atreve a usar la imagen de la semilla *que muere* con el fin de «ser vivificada» (1 Cor 15, 36). Pablo no está interesado en un proceso automático de reanimación (cf. 1 Clem 24, 5), ni tampoco en una idea de continuidad como tal, que la variante textual ζωογονεῖται podría sugerir (A 89 108 Epiph Chrys[codd]; cf. R. Bultmann, en ThWNT II, 876, 10s), y que es importante para él en otra parte. Sino que él está interesado en la nueva creación escatológica, un acontecimiento que se producirá mediante la destrucción de la muerte (1 Cor 15, 26.54; cf. 2 Tim 1, 10).

En *Colosenses*, la trayectoria teológica que aparece en Romanos, se precisa de acuerdo con el nuevo contexto: «Estáis *muertos* con Cristo, lejos de los espíritus elementales (los poderes astrales)» (2, 20). Uno se preguntará si el «empeñarse en reflexionar» acerca del sentido de los poderes astrales conduce incondicionalmente a la veneración religiosa de los mismos (así piensa E. Lohmeyer, *Der Brief an die Kolosser*[4] [KEK], 104). El «alejamiento» de (ἀπό) los στοιχεῖα significa práctica-

mente una vida liberada de ritos y reglas (2, 21s) bajo el dominio de Cristo (3, 1s), que en acción trasformadora utilizará los «elementos» del mundo, sin permitir que sus hijos liberados recaigan bajo el señorío de los poderes.

Los enunciados de *Filipenses* acerca de la muerte se caracterizan por la capacidad de Pablo para ver lo ininterrumpido de la obediencia de Cristo «hasta la *muerte*» (2, 8) y la continuidad del compromiso y entrega de Epafrodito cuando estuvo enfermo a punto de morir (2, 27.30). Pablo demuestra así cómo el que sigue a Cristo «se hace como Cristo en su *muerte*» (3, 10), aunque Cristo se diferencie especialmente de él por la «*muerte* en la cruz» (2, 8).

3. a) En los Evangelios sinópticos, θάνατος se usa para referirse al juicio que, en el caso de Jesús conduciría al castigo de la muerte (F. Büchsel, en ThWNT III, 943): de Jesús que en Getsemaní –a diferencia de Jonás (Jon 4, 9; cf. H. W. Wolff, *Jona* [BK], 145ss)– experimentó ya las tristezas de la muerte (Mc 14, 34; Mt 26, 38). Se usa de manera parecida en las predicciones de la Pasión (Mc 10, 33; Mt 20, 18) y en el relato de la Pasión (Mc 14, 64; Mt 26, 66) así como en la historia de los discípulos de Emaús (Lc 24, 20). En Lucas, Pilato acentúa la inocencia de Jesús, que no ha cometido nada «que merezca la *muerte*» (Lc 23, 15.22). De manera parecida, en la vista de la causa ante Félix y ante Festo se acentúa que Pablo no ha cometido nada «que merezca la *muerte*» (Hech 23, 29; 25, 25; 26, 31; cf. 13, 28; 25, 11; 28, 18), a pesar de que en otro tiempo él hubo perseguido a los cristianos «hasta la *muerte*» (Hech 22, 4). La alusión a la disposición de Pedro para recorrer de buena gana con Jesús el camino «hasta la *muerte*» (Lc 22, 33; Marcos dice en 14, 31 –¿por influencia de Pablo?–, cf. Mt 26, 35: συναποθνήσκω) se parece en otro contexto a la prontitud de Pablo para la muerte (Hech 21, 13a; 25, 11), sirve para acentuar la muerte singularísima de Jesús, en cuyo servicio las personas «son entregadas a la *muerte*» por sus propios familiares (Mc 13, 12; Mt 10, 21; → παραδίδωμι).

b) Mateo presenta a Jesús actuando entre su propio pueblo, que habita «en el país y en sombras de *muerte*» (Mt 4, 16; cf. Lc 1, 79): la muerte (cf. Is 9, 2; H. Wildberger, *Jesaja* [BK] sobre 25, 8a; Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellem Klage- und Dankliedern des AT*, Zollikon 1947, 53-67) es, por un lado, el tenebroso ámbito para los vivientes (S. Schulz, en ThWNT VII, 397) y, por otro lado, el punto final de la existencia humana, un punto que proyecta ya anticipadamente sus sombras. En él caen los demonios juntamente con los cerdos (Mt 8, 32), los varones que mueren sin hijos en la ficticia historia narrada por los saduceos (Mc 12, 19-22; Mt 22, 24.27; Lc 20, 28.29.31.32.36), el rico y el pobre de la parábola (Lc 16, 22), pero también el hombre Jesús (Mc 15, 44) y Tabita después de su enfermedad (Hech 9, 37). La muerte es también (cf. Ex 21, 17) castigo para el que habla mal de sus padres (Mc 7, 10; Mt 15, 4; cf. C. Schneider, en ThWNT III, 469).

Si la muerte proyecta anticipadamente su sombra, también la vida proyecta anticipadamente su luz: mientras que la multitud ve ya al muchacho epiléptico en el ámbito de la muerte (Mc 9, 26 → νεκρός), Jesús se preocupa de que el muchacho «se levante». En consonancia con ello, Dios aprovechó la «*muerte* del padre» como ocasión para hacer que Abrahán, su hijo, se pusiera en camino, a fin de trasladarle al país de la promesa (Hech 7, 4). Finalmente, Dios hizo que Jesús mismo se levantara de la muerte, después de poner fin a los «dolores de parto de la *muerte*» (2, 24). Detrás de esta expresión se halla la fe mesiánica, referida a Jesús, de que el «seno materno» de la muerte dejó libre, en medio de dolores de parto, al Redentor, a quien mantenía cautivo. Los motivos del dolor, de la prisión y de la liberación se entreveran en Hech 2, 24 (cf. G. Bertram, en ThWNT IX, 674; W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich 1949, 64-66). A la noticia de que la hija de Jairo no sólo *se estaba muriendo* (Lc 8, 42) sino que ya definitivamente (cf. 8, 35) había muerto (Mc 5, 35), Jesús le sale al paso con el mensaje de que «la muchacha duerme» (→ καθεύδω, Mc 5, 39; Mt 9, 24; Lc 8, 52), con el fin de atestiguar así que la muerte es una realidad limitada temporalmente. «No gustarán la *muerte*», es decir, no la experimentarán, es la promesa que se da a los elegidos que experimenten la parusía del Hijo del hombre y, con ella, la poderosa irrupción del reino de Dios (Mc 9, 1; Mt 16, 28; Lc 9, 27).

4. a) La persona que cree en Jesús, según *Juan*, no cae en poder del destino de la muerte (Jn 11, 26) y no se contenta con verse preservada de la muerte (11, 21.32.37). No, sino que esa persona ha salido del ámbito de la muerte, en el cual el morir sucede (6, 49.58; 8, 52s) o se espera como cosa obvia (4, 47. 49), más aún, se pronuncia como vaticinio de perdición sobre los pecadores (Jn 8, 21.24; cf. Prov 24, 9 LXX; Ez 18, 24) que no tienen amor (1 Jn 3, 14b). Esa persona ha entrado en el ámbito de la vida (Jn 5, 24), en el que existe el amor (1 Jn 3, 14). Y, así, no «verá» la muerte (¿como poder hostil?), es decir, no la experimentará (Jn 8, 51s). Más aún, si come el pan del cielo, «no *morirá*» (6, 50; 11, 26; 21, 23a). Esto no excluye que personas como Lázaro (11, 14.25) o como el discípulo amado (21, 23b) tengan que *morir*. Pero esa muerte es un acontecimiento pasajero y puede llamarse, por tanto, un sueño (11, 11). La enfermedad de Lázaro no tiene como finalidad la muerte (11, 4). Juan pone de relieve que Jesús, a quien los judíos querían aplicar la pena de muerte por supuesta blasfemia contra Dios (19, 7), y el mártir Pedro murieron una muerte especial (12, 33; 18, 32; 21, 19). Jesús murió, como afirma Caifás, profetizando «sin saberlo ni quererlo» (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [KEK], a propósito de 11, 51), no sólo por el pueblo (→ λαός, 11, 50; 18, 14), sino para congregar a los dispersos hijos de Dios (11, 51). Su muerte no conduce a una glorificación privada (→ δοξάζω), sino al «abundante fruto» que se muestra en la congregación de los que se hallaban dispersos (Jn 12, 24).

b) Aunque el «pecado de muerte» es originalmente el pecado que merece el castigo corporal de la muerte (Jub 21, 22), sin embargo el pecado mencionado en 1 Jn 5, 16 no es un pecado que produzca inmediatamente la aparición de la muerte, sino un delito en el cual su autor, con la acción que comete, se orienta hacia la nulidad de la muerte (πρὸς θάνατον) y, así, en su acción, experimenta ya anticipadamente a la muerte como poder anulador. Ahora bien, el escritor pone en guardia contra ese pecado que existe de hecho, sin minimizar el celo por la intercesión.

c) En el *Apocalipsis*, el morir es parte del juicio impuesto por Dios: las seres vivientes que están en el mar (8, 9; 16, 3) y los hombres en su mayoría (8, 11) tienen que morir. El tormento antes de morir es tan intenso, que «el deseo natural de morir» (F. Büchsel, en ThWNT III, 170) –en forma distinta de lo que siente Pablo en Flp 1, 23– brota en los que son mantenidos en vida para ulteriores juicios, antes de que la muerte definitiva los arrebate del tormento que sufren en vida (9, 6). θάνατος designa el «ámbito que alberga a los muertos» (20, 13), del que Cristo posee la llave (1, 18). Es el «final de la vida», hasta el cual el cristiano –como luchador en la arena– tiene que mantener su fidelidad (2, 10), abandonando el amor de sí mismo (12, 11). Es el nombre del jinete que trae la peste (6, 8a), y luego es la peste misma (2, 23; 6, 8b; 18, 18; cf. Jer 15, 2; Job 27, 15), que la muerte, por poder divino, hace que irrumpa sobre los seres humanos. Cuando se dice que la «herida de muerte» de la bestia (13, 3, → θηρίον) fue curada, se atestigua así que el poder del anticristo, que se había manifestado políticamente en los actos hostiles del Imperio Romano contra los cristianos, volvió de nuevo a la vida después de una crisis.

«Los que *mueren* en el Señor» (14, 13) «son los que, en una plena y total decisión de su vida en favor de Cristo, han llegado *in ex-*

tremis al final de todas sus penalidades» (W. Bieder: ThZ 10 [1954] 22). En 3, 2 se contempla a la comunidad de Sardes desde dos puntos de vista: por un lado, ella está espiritualmente muerta (→ νεκρός); por otro lado, como tiene aún tiempo para el arrepentimiento, lo que «queda» está a punto de morir. Por la «segunda *muerte*» (20, 6.14; 21, 8) debe entenderse la reprobación escatológica, que a su vez será presa de la destrucción, y de esta manera perderá su «poder» (20, 6). Si la «segunda muerte» se depara a los apóstatas en tiempo de persecución, sin embargo no se ha decidido aún nada sobre el carácter definitivo de la condenación de los pecadores perdidos, porque precisamente esa segunda muerte encontrará –ella misma– su final. El tiempo de la muerte es limitado. «No existirá ya» la muerte en forma alguna (21, 4).

5. a) Según *Hebreos*, Jesús no pudo ser salvado de la muerte (5, 7), sino que tuvo que pasar por los sufrimientos de la muerte (2, 9), para que así probara la muerte por todos. De esta manera compartió su suerte con los que pasan su vida en el «temor de la *muerte*» (2, 15) o tienen que morir «una vez» (9, 27; cf. 11, 13), quizás entre bendiciones, como sucedió con Jacob (11, 21), o tuvieron que sufrir la muerte al filo de la espada (11, 37). La muerte de Jesús obró la «redención» de los pecados cometidos bajo el primer pacto (→ ἀπολύτρωσις, 9, 15), que en casos graves conducían a que el pecador tuviera que *morir* en virtud del testimonio dado por los testigos (10, 28). La muerte de Jesús hizo que su testamento entrara en vigor (9, 16). Por eso, la sangre de Jesús habla mejor que la sangre de Abel, porque Abel que *murió* (11, 4), que era considerado como hombre justo y como juez (TestAbr 11), pero que clamaba pidiendo la justicia vengadora de Dios, no pudo traer la redención. Mientras que los sacerdotes y levitas del AT tropezaban en su ministerio con el inexorable límite de la muerte (7, 8.23), vemos que Henoc –a diferencia de Simeón (Lc 2, 26)– no experimentó la muerte, sino que fue arrebatado (Heb 11, 5, → μετατίθημι).

b) La Carta de *Santiago*, a diferencia de Pablo (Rom 6, 21; 7, 5), considera la muerte como hija del pecado (1, 15). La persona que lleva a otras al arrepentimiento (→ ἐπιστρέφω) puede contribuir a que el pecador sea salvado de la muerte, la cual se considera como un ámbito peligroso y que constituye una amenaza para la vida (5, 20).

c) Los «árboles dos veces *muertos*» (Jds 12) significan los falsos maestros que antaño, como gentiles, se hallaban lejos de Dios y estaban espiritualmente muertos, y que ahora demuestran que han recaído en la muerte espiritual con su conducta herética en los ágapes.

d) En el fragmento confesional de 1 Pe 3, 18 se realza, en su validez de una vez para siempre (→ ἅπαξ 3), la significación de la muerte de Cristo «para la eliminación de los pecados».

6. **ἀθανασία** *inmortalidad**. Puesto que lo mortal ha de revestirse de *inmortalidad* (1 Cor 15, 53.54), está claro para Pablo que la inmortalidad no es nada inherente al hombre o a su alma. Por eso, el NT no atestigua tampoco que la Cena del Señor sea medicina de inmortalidad (φάρμακον ἀθανασίας, IgnEf 20, 2). Lejos de eso, se traza una línea de demarcación entre las pretensiones de inmortalidad que tenían los emperadores romanos y Dios que es «el único que posee la *inmortalidad*» (1 Tim 6, 16).

W. Bieder

θανατόω *thanatoō* matar*

θανατόω se usa para referirse a la acción de dar muerte a Jesús (Mc 14, 55; Mt 26, 59; 27, 1; 1 Pe 3, 18) y a sus discípulos (Mt 10, 21; Lc 21, 16).

Según Pablo, los cristianos romanos fueron redimidos (1 Cor 7, 23) por el cuerpo de Cristo (→ σῶμα) para el Señor resucitado (cf. Rom 14, 8). Ellos *hicieron morir* al hombre viejo, lo cual redunda en perjuicio del poder de la ley (Rom 7, 4; cf. el contexto 7, 1-4). Como los que han sido vivificados por el Espíritu, tienen que dar muerte por medio del

Espíritu a las malas acciones, es decir, tienen que erradicar de lleno (8, 13) lo que el hombre con su cuerpo, a pesar de que éste se halla muerto (7, 10), pudiera ejecutar (8, 12). Y, así, «los que *somos muertos* cada día» (8, 36; cf. Sal 44, 23) estamos llamados a emplearnos activamente en resistir al mal. En medio de pruebas y castigos, esas personas –paradójicamente– «no están *entregadas a la muerte*» (cf. G. Bertram, en ThWNT V, 623 nota 178) sino que, como «los que mueren», están llamados a permanecer en la vida (2 Cor 6, 9; cf. Sal 118, 18).

W. Bieder

θάπτω *thaptō* enterrar, sepultar*

1. Aparición en el NT – 2. 1 Cor 15, 4 – 3. Mt 8, 21.22 par. Lc – 4. Los demás contextos.

Bibl.: Billerbeck IV/1, 578-592 [dar sepultura a los muertos]; M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, Santander 1981 [sobre Mt 8, 21s par. Lc]; H. G. Klemm, *Das Wort von der Selbstbestattung der Toten*: NTS 16 (1969-1970) 60-75; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (SBS 17), Stuttgart 1966, 36-39 [sobre 1 Cor 15, 4]; J. Nelis, *Begräbnis*, en BL, 182-185; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 94-101 [La muerte y los ritos fúnebres].

1. En el NT, el verbo θάπτω aparece relativamente pocas veces, mientras que se encuentra con frecuencia en la LXX (casi siempre como traducción del hebreo *qābar*). De las once veces que el verbo aparece en el NT, siete se encuentran en Lucas/Hechos, y las otras cuatro se distribuyen entre Mateo (3 veces) y 1 Cor 15, 4. Los paralelos sinópticos (de Q) son Mt 8, 21.22 par. Lc 9, 59.60. Las tres veces que el verbo aparece en voz pasiva (siempre el aoristo segundo ἐτάφη) siguen el esquema tan difundido en los relatos del AT: «El (ella) murió y fue sepultado (sepultada)» (Lc 16, 22; Hech 2, 29; 1 Cor 15, 4; cf. Gén 35, 8.19; Núm 20, 1; Dt 10, 6; Jue 10, 2.5; 12, 7.10.12.15 y *passim*, frecuentemente con indicación del lugar donde se halla el sepulcro). Mientras que θάπτω se usa siempre en sentido propio, vemos que el «Corpus paulinum» atestigua el uso figurado del verbo compuesto → συνθάπτω (Rom 6, 4; Col 2, 12, en ambos casos en voz pasiva y referido al bautismo), un uso que no se encuentra en ningún otro lugar del NT.

El sustantivo → τάφος (tumba, sepulcro) aparece 6 veces en Mateo (de las 7 veces que se halla atestiguado en el NT) y, por lo demás, se encuentra también únicamente en Rom 3, 13 (cita, uso en sentido figurado). Son, asimismo, afines en cuanto al sentido el verbo ἐνταφιάζω (Mt 26, 12; Jn 19, 40) y el correspondiente sustantivo ἐνταφιασμός (Mc 14, 8; Jn 12, 7).

2. En la antigua fórmula, citada por Pablo en 1 Cor 15, 3b-5, ἐτάφη (v. 4), referido a Cristo, se halla en segundo lugar entre los (cuatro) verbos finitos (después de ἀπέθανεν y antes de ἐγήγερται y ὤφθη). La fórmula, dispuesta de manera estrictamente simétrica, nos permite ver que el enunciado *(él) fue sepultado* (ἐτάφη) se halla coordinado con la referencia a la muerte (ἀπέθανεν) (→ 1). Lo mismo que el cuarto verbo (ὤφθη), vemos que también ἐτάφη acentúa la realidad efectiva de lo que antes se ha enunciado, en este caso, la realidad de la muerte (Kremer, 37). Probablemente existe además otra correspondencia entre ἐτάφη y ὤφθη, esta vez de carácter antitético: frente al ocultamiento de quien es sepultado se halla (en oposición) la manifestación del Resucitado. No se puede probar de manera concluyente que la fórmula con ἐτάφη sea una referencia retrospectiva al descubrimiento del «sepulcro vacío» (cf. Mc 16, 1-8).

3. En Mt 8, 21s par. Lc 9, 59 (Q), una persona dispuesta a seguir a Jesús le dice que le permita ir primero a *enterrar* (θάψαι) a su padre. A lo cual responde Jesús: «¡Deja que los muertos *entierren* (θάψαι) a sus muertos!». En Mateo esta respuesta va precedida por la exhortación: «¡Sígueme!». En Lucas se añade a ella (de manera seguramente redaccional): «Pero tú ve y proclama el reino de

Dios». La palabra de Jesús, que niega el permiso para ir a enterrar al padre, sitúa la exigencia del seguimiento inmediato (→ ἀκολουθέω 4) por encima de una urgente obligación impuesta por la ley y la costumbre. Jesús exige que se rompa con la tradición y con la familia (Hengel). Cuando Jesús dice que hay que dejar que los muertos entierren a sus muertos, piensa seguramente en una vida que ya no está bajo el poder de la muerte. Pero difícilmente querrá designar como «espiritualmente muertas» a las personas que le siguen (en contra de Hengel; Klemm). Cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* I (ÖTK), 230-232.

4. Mt 14, 12 (a diferencia de Mc 6, 29), al final del relato acerca del asesinato de Juan el Bautista, refiere que los discípulos de éste se llevaron el cadáver (τὸ πτῶμα) y lo sepultaron. Desde el punto de vista de la crítica textual será difícil ya decidir si lo que se entiende como objeto de la acción de dar sepultura es «el cadáver» o (la persona de) Juan (B Sin* leen αὐτόν, C Koiné D W tienen –lo mismo que Mc 6, 29– αὐτό).

Lc 16, 22 (material peculiar) sigue el esquema: él (el rico) murió y fue sepultado (→ 1). Tal vez se quiera expresar el contraste entre el entierro (conforme a la condición social) y los tormentos de la región de los muertos (v. 23) y también el contraste con la suerte corrida por el pobre (v. 22a sin ἐτάφη). Hech 2, 29 dice acerca de David (en la predicación de Pedro en el día de Pentecostés) «que él murió y *fue sepultado* y su sepulcro (μνῆμα) está entre nosotros hasta el día de hoy». Con la presencia de la tumba de David en Jerusalén se quiere probar que la profecía «davídica» antes citada (Sal 15, 8-11 LXX) no debe referirse a David, sino a la resurrección de Jesús, que «no fue abandonado en la región de los muertos» (v. 31).

En Hech 5, 6.9 θάπτω se refiere al entierro de Ananías y de su mujer Safira. En los vv. 6 y 10 se sobreentiende, por el sentido, el objeto en acusativo.

G. Schneider

Θάρα *Thara* Tara*
Nombre del padre de Abrahán en Lc 3, 34 (Gén 11, 27-32).

θαρρέω *tharreō* tener buen ánimo*
El verbo aparece cinco veces en la Carta segunda a los Corintios (5, 6.8; 7, 16; 10, 1.2) y en Heb 13, 6. En el sentido de *tener buen ánimo / tener confianza*, en 2 Cor 5, 6.8; Heb 13, 6. En 2 Cor 7, 16 θαρρέω ἔν τινι significa *confiar* en alguien; en 10, 1 θαρρέω εἴς τινα quiere decir *ser valiente* ante alguien. ThWNT III, 25-27; X, 1103 (bibl.); DTNT I, 321s; Spicq, *Notes* I, 367-371.

θαρσέω *tharseō* estar lleno de buen ánimo*
En el NT el verbo aparece únicamente en los autores de los evangelios. θαρσέω es una forma alternativa (probablemente más antigua) de θαρρέω. Mc 6, 50 par. Mt 14, 27: θαρσεῖτε, seguido por la frase (en la que también se indica la razón): «¡Soy yo, no temáis!». El imperativo θάρσει en Mc 10, 49; Mt 9, 2 a diferencia de Mc; Mt 9, 22 a diferencia de Mc (par. Lc 8, 48 v.l.); Hech 23, 11. El imperativo plural θαρσεῖτε aparece también en Jn 16, 33 (seguido por la frase: «Yo he vencido al mundo»). ThWNT III, 25-27; X, 1103 (bibl.); DTNT I 321s; Spicq, *Notes* I, 371.

θάρσος, ους, τό *tharsos* ánimo, valor*
Hech 28, 15: θάρσον λαμβάνω, «cobrar *ánimo*» (cf. Josefo, Ant IX, 55). Spicq, *Notes* I, 371.

θαῦμα, ατος, τό *thauma* lo maravilloso, milagro, asombro*
En el sentido objetivo de lo que causa asombro, el sustantivo se halla en 2 Cor 11, 14. Por el contrario, θαῦμα significa en Ap 17, 6: *asombro*: ἐθαύμασα... θαῦμα μέγα. ThWNT III, 27-42; → θαυμάζω.

θαυμάζω *thaumazō* maravillarse, asombrarse

1. Aparición en el NT – 2. Contenido semántico – 3. Campo referencial – 4. Historias de milagros – 5. En los diversos evangelios.

Bibl.: G. Bertram, θαῦμα κτλ., en ThWNT III, 27-42; G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (LeDiv 47), Paris 1968, 264-278; W. Mundle, θαῦμα, en DTNT III, 85-89; K. Tagawa, *Miracles et Evangile. La pensée personnelle de l'Evangeliste Marc*, Paris 1966, 92-122; G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974, 78-80. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1103.

1. En el NT, θαυμάζω aparece en total 43 veces, la mayoría de ellas (30) en los evangelios. Lucas tiene el mayor número de testimonios: 13. En Mt el verbo aparece 7 veces, en Marcos 4, en Juan 6. En Hechos el verbo se encuentra 5 veces, y en el Apocalipsis 4 veces. Pablo lo utiliza únicamente en Gál 1, 6 (y en 2 Tes 1, 10). A esto se añaden los testimonios que aparecen en 1 Jn 3, 16 y en Jds 16. En el NT, el verbo compuesto ἐκθαυμάζω (maravillarse mucho) aparece únicamente en Mc 12, 17.

2. θαυμάζω, por su raíz, está relacionado con θεάομαι (contemplar) y designa, por tanto, el asombro que se origina por la contemplación de algo. A nuestra lengua se puede traducir casi siempre por *maravillarse* o *asombrarse*. Pero el contenido semántico tiene, además, diversos matices según el contexto. Puede significar el asombro que se siente en medio de perplejidad e interrogantes (Lc 24, 12; Jn 3, 7); puede expresar la acción de sorprenderse y maravillarse (Mc 15, 44; Lc 1, 63) y puede tener también connotación de temor (Lc 8, 25). En otros pasajes se trata de un asombro acompañado por el gozo (Lc 24, 41) o debido a una fuerte impresión recibida (Mt 9, 33). El verbo puede tener también la connotación de reverencia e incluso de veneración (Ap 13, 3; 2 Tes 1, 10). Pero puede significar igualmente lo contrario: un asombro que causa extrañeza (Lc 11, 38) o incluso rechazo (Jn 5, 20). El verbo θαυμάζω designa frecuentemente, tanto en el griego profano como en la LXX, la reacción de las personas ante la epifanía y la acción de la divinidad. Y esto hay que tenerlo en cuenta también para la interpretación de numerosos pasajes del NT.

3. Con respecto a los sujetos a los que se atribuye la acción de asombrarse, es digno de tenerse en cuenta que en los evangelios se trata casi siempre de un grupo de personas, con especial frecuencia de una multitud indeterminada, a la que se designa como πάντες, οἱ ὄχλοι, οἱ ἄνθρωποι y otras expresiones por el estilo. Más raras veces son los discípulos de Jesús o sus adversarios los que se asombran.

El verbo θαυμάζω puede emplearse en sentido transitivo. Pero con mayor frecuencia es intransitivo. La razón del asombro puede expresarse mediante las preposiciones ἐπί, διά, ἐν, περί o puede ir introducida por ὅτι o εἰ.

En lo que respecta al contenido, en los evangelios el asombro se dirige casi siempre hacia Jesús, su vida y sus obras (→ 4 y 5). Fuera de los evangelios, es digno de tenerse en cuenta el pasaje de 2 Tes 1, 10, donde *se admira* al Señor en su parusía. Y también Ap 13, 3; 17, 6.7.8, donde figuras apocalípticas (la bestia y la gran ramera Babilonia) son objeto de asombro. Además, en Ap 13, 3 se emplea el aoristo pasivo en sentido activo, cosa que es frecuente en el griego ulterior, pero que en el NT no aparece sino en este lugar.

Merece, además, nuestra atención la frase θαυμάζοντες πρόσωπα que aparece en Jds 16. La fórmula se encuentra frecuentemente en la LXX para traducir la expresión hebrea *nāśā' pānîm* y significa «tener en cuenta el prestigio de la persona» (cf. Sant 2, 1. προσωπολημψία).

4. El motivo del asombro o del temor tiene su lugar (no siempre, desde luego) en las historias de milagros, tanto en los Sinópticos como en la literatura judía y helenística sobre milagros (cf., a propósito, Tagawa, 92-94; Theißen, 79). No se pretende describir única-

mente la reacción psíquica de los testigos del milagro. Sino que se trata, más bien, de un recurso literario para dirigir la atención del lector hacia el significado del acontecimiento descrito y hacia el misterio divino que en él se revela. Los Sinópticos, además de emplear para esto el verbo θαυμάζω (Mc 5, 20; Mt 8, 27 par. Lc 8, 25; 9, 33 par. Lc 11, 14; 15, 31; 21, 20), utilizan también θαμβεῖσθαι, ἐξίστασθαι, ἐκπλήσσεσθαι, φοβεῖσθαι, etc., sin que pueda observarse ninguna predilección clara.

5. En general, θαυμάζω adquiere en cada uno de los evangelios un perfil totalmente propio. Para *Marcos*, toda la actividad de Jesús está acompañada por el asombro de los discípulos y de las multitudes, principalmente en la primera parte de su obra hasta la confesión de Pedro (8, 27-30). Ahora bien, Marcos utiliza raras veces el verbo θαυμάζω (5, 20; 15, 5.44), y en una ocasión emplea el compuesto ἐκθαυμάζω.

En *Mateo*, θαυμάζω predomina entre otros verbos que expresan asombro, sobre todo en relación con los milagros de Jesús (Mt 8, 27; 9, 33; 15, 31; 21, 20). Lo característico de Mateo es que él se esfuerza en la mayoría de los casos por interpretar el asombro (λέγοντες, 8, 27; 9, 33; 21, 20; βλέποντας, 15, 31). La actitud de sentir asombro puede tener en él una valoración positiva (9, 33; 15, 31).

En *Lucas* es donde aparece con mayor frecuencia el verbo θαυμάζω. Desde el nacimiento (2, 18.33) hasta la resurrección (24, 12.41), la vida y la actividad de Jesús provoca asombro. La gente se asombra de la predicación de Jesús en Nazaret (4, 22), de algunos milagros concretos (8, 25; 11, 14), de toda la actividad de Jesús (9, 43). En la mayoría de los casos, la admiración es valorada muy positivamente por Lucas como «un asombro lleno de presentimientos o de reverencia ante lo divino» (Bertram, 39) que se manifiesta en Jesús. Pero no se identifica aún con la genuina fe (cf. especialmente 4, 22; 9, 43).

Es diferente el uso que se hace del verbo en el *cuarto evangelio*. En Jn 3, 7 y 5, 28 (cf. también 1 Jn 3, 13), θαυμάζω se halla en una expresión retórica, conocida también en la literatura rabínica y helenística (R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, 423). También en el cuarto evangelio es Jesús el objeto del asombro. Pero, con excepción de 4, 27 (los discípulos), los que se asombran no son los seguidores de Jesús, sino los judíos (5, 20.28; 7, 15.21). Así que θαυμάζω es «precisamente un término para describir el impacto causado por Jesús con su actividad» (Bertram, 40).

F. Annen

θαυμάσιος, 3 *thaumasios* maravilloso, asombroso
→ θαυμαστός.

θαυμαστός, 3 *thaumastos* maravilloso, asombroso*
θαυμάσιος, 3 maravilloso, admirable*

1. Aparición en el NT – 2. Contenido semántico – 3. Campo referencial.

Bibl.: G. Bertram, θαῦμα κτλ., en ThWNT III, 27-42; C. F. D. Moule, *The Vocabulary of Miracle*, en Id. (ed.), *Miracles*, London 1965, 235-238; W. Mundle, θαῦμα, en DTNT III, 85-89.

1. En el NT, θαυμάσιος aparece únicamente en Mt 21, 15. También θαυμαστός se encuentra raras veces (Mc 12, 11 par. Mt 21, 42; Jn 9, 30; 1 Pe 2, 9; Ap 15, 1.3; 2 Cor 11, 14 v.l.).

2. Por lo que se refiere al significado, en el griego helenístico no se observa ninguna diferencia entre el adjetivo θαυμάσιος y el adjetivo verbal θαυμαστός (Bertram, 28). En Jn 9, 30 τὸ θαυμαστόν tiene el sentido de *lo asombroso*. En el resto del NT, el término debe traducirse siempre por *maravilloso* (en el sentido de «milagro»).

3. En la LXX, principalmente en los salmos, ambos adjetivos sirven frecuentísimamente para designar las acciones maravillosas –los portentos– de Dios. Con este significado

aparecen también en el NT (con excepción de Jn 9, 30). Y, así, vemos que Mt 21, 42 par. Mc 12, 11 y Ap 15, 3 son igualmente citas de los salmos. En 1 Pe 2, 9 se habla de la *maravillosa* luz de Dios; en Ap 15, 1, de una *maravillosa* señal en el cielo. El hecho de que los milagros de Jesús se denominen una sola vez θαυμάσια (Mt 21, 15) es importante para el concepto de milagro en el NT. El NT, para referirse a los milagros de Jesús, prefiere usar los términos δυνάμεις y σημεῖα.

F. Annen

θεά, ᾶς, ἡ *thea* diosa*

En Hech 19, 27 (19, 35.37 v.l.) se habla de Artemisa, a la que se denomina ἡ μεγάλη θεά, «*la* gran *diosa*» (cf. H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*[2] [HNT], 123).

θεάομαι *theaomai* ver, mirar, contemplar, considerar*

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Campos referenciales.

Bibl.: R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen [10]1968, esp. p. 45 notas 1 y 3; F. Hahn, *Sehen und Glauben im Johannesevangelium*, en *FS Cullmann* 1972, 125-148; K. Lammers, *Hören, Sehen und Glauben im NT* (SBS 11), Stuttgart 1976, esp. 83-106; J. Mánek, en BHH III, 1688s; W. Michaelis, ὁράω κτλ., en ThWNT V, 315-381; H. Wenz, *Sehen und Glauben bei Johannes*: ThZ 17 (1961) 17-25. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1204.

1. En el NT, el verbo aparece 22 veces: 9 veces en los Sinópticos (4 veces en Mateo, 2 veces en el final [inauténtico] de Marcos, 3 veces en Lucas), 3 veces en Hechos, 1 en Pablo, 6 en Juan, 3 en la Carta primera de Juan. En el NT, el verbo, que es defectivo, aparece únicamente en aoristo primero de la voz media, en perfecto, en aoristo primero de la voz pasiva. El presente y el imperfecto son sustituidos por el verbo θεωρέω. Se construye con objeto de la acción verbal en acusativo, a menudo con un participio como complemento, y también con ὅτι. El dativo, en la voz pasiva, corresponde a ὑπό τινος.

2. En el NT, θεάομαι designa siempre el acto sensorial de ver con los ojos, lo mismo que cualquier otro verbo de ver (por ejemplo, ὁράω, εἶδον, βλέπω, ὀπτάνομαι, θεωρέω). Sin embargo, no es un perfecto sinónimo de los otros verbos de ver, ni es un término técnico para designar la acción de ver al Resucitado, de ver la *doxa* o del acto de ver que conduce a la fe.

La etimología indica ya lo peculiar del verbo: se deriva de θέα («vista, escena»; cf. θέατρον, «teatro»; θεατής, «espectador»), lo que corresponde al θαῦμα («asombro, admiración»). En Homero se usa, en lenguaje solemne y elevado, para referirse a la contemplación asombrada, detenida, llena de admiración, reflexiva. Incluso en el NT se vislumbra algo de este significado, porque el verbo designa siempre la contemplación intensa, profunda, detenida, perseverante, admiradora, reflexiva y comprensiva.

Y, así, Pablo no sólo quiere ver brevemente a la comunidad romana, sino también quedarse donde ella (Rom 15, 24). El fariseo quiere que le admiren (Mt 23, 5; cf. 6, 1). Los discípulos quieren observar detenidamente a Cristo que ha muerto (Lc 23, 55) o que ha resucitado (Mc 16, 11.14; Hech 1, 11). Jesús quiere observar atentamente a los que han de ser llamados (Lc 5, 27; Jn 1, 38). Uno contempla las cosas, las personas y los sucesos, con reflexión y tratando de comprender (Jn 4, 35; 6, 5; Mt 11, 7 par. Lc 7, 24; 22, 11; Hech 21, 27; 22, 9; 1 Jn 4, 12). Y mediante la comprensión reflexiva se puede adquirir conciencia de las realidades no perceptibles por los sentidos (Jn 1, 14.32; 11, 45; 1 Jn 1, 1; 4, 14). Y, así, el verbo designa una acción específica de ver con los ojos del cuerpo (cf. 1 Jn 1, 1: ojos y manos), la cual está asociada a veces (tan sólo en el Evangelio de Juan y en la Carta primera de Juan) con una impresión que no se capta por medio de los sentidos, es decir, con un acontecimiento de revelación.

3. El proceso de contemplar se refiere en la mayoría de los casos a personas, cosas, procesos terrenos, que son accesibles a la percepción general (gente, discípulos, comuni-

dad, invitados, Jesús; caña, tumba, campos, luz; el proceso de maduración), y también a lo que no es accesible a la percepción general (Cristo, Dios, Espíritu; *doxa*; resurrección, discipulado).

En la mayoría de los pasajes joánicos (Jn 1, 14.32; 11, 45; 1 Jn 1, 1; 4, 14), la visión sensible de Jesús, de su persona y de sus obras va seguida por el conocimiento de su *doxa* y, con ello, por la decisión de creer.

C. H. Peisker

θεατρίζω *theatrizō* exhibir como espectáculo o ludibrio*

Heb 10, 33: θεατριζόμενοι, *exhibidos como espectáculo público*. ThWNT III, 42s.

θέατρον, ου, τό *theatron* (edificio del) teatro, espectáculo*

En Hech 19, 29.31 se habla del anfiteatro de Efeso que, con su capacidad para casi 25.000 espectadores (BHH III, 1966; Haag [ed.], *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln ²1968, 1736 [en ambos casos, con bibliografía]), podía dar cabida seguramente a la ingente multitud de personas instigadas por Demetrio contra Pablo y sus compañeros. El teatro era, por lo demás, el lugar adecuado para la celebración de asambleas públicas (Deißmann, *Licht* 90s). En 1 Cor 4, 9 Pablo emplea el término en el sentido de espectáculo, para afirmar que –en contraste con la imagen estoica de la lucha heroica sostenida por el sabio, como espectáculo digno de los dioses y de los hombres, cf. Séneca, Prov II, 9; Ep 64, 4-6– Dios puso a los apóstoles para ser exhibidos públicamente como personas sentenciadas a muerte. Mientras que los espectadores creen ver en ellos únicamente un lamentable espectáculo, los apóstoles son en realidad los testigos de la verdadera lucha de los misioneros de Cristo en el mundo. ThWNT III, 42s; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther, sub loco* (bibl.).

H. Balz

θεῖον, ου, τό *theion* azufre*

Lc 17, 29 (cf. Gén 19, 24 LXX): πῦρ καὶ θεῖον, «fuego y *azufre*». La misma combinación (añadiéndose a veces καπνός, «humo») se encuentra en Ap 9, 17.18; 14, 10; 19, 20; 20, 10; 21, 8.

θεῖος, 3 *theios* divino*
θειότης, ητος, ἡ *theiotēs* divinidad*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.;* E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), Tübingen ³1974, 32-39; H. Kleinknecht, θεῖος, θειότης, en ThWNT III, 122s; H. Köster, φύσις, en ThWNT IX, 246-271, esp. 249s, 269; Liddell-Scott, *s.v.;* H. Lietzmann, *An die Römer* (HNT), Tübingen ⁵1971, 31s. Cf. más bibliografía en → θεός.

El concepto expresado por estos términos es típico del helenismo religioso, incluido el judaísmo helenístico, pero en el NT aparece sólo aisladamente. Es programática de la teología lucana la aceptación positiva del neutro τὸ θεῖον, *la Divinidad*, en Hech 17, 29 (cf. v. 27 v.l.). También Pablo utiliza una vez positivamente el término θειότης, tomado de la filosofía helenística (Rom 1, 20; cf. Col 2, 9). Lo mismo sucede en 2 Pe 1, 3.4, cuando se describe la redención como «participación en la naturaleza *divina*» por medio del «poder *divino*».

H. D. Betz

θειότης, ητος, ἡ *theiotēs* divinidad
→ θεῖος.

θειώδης, 2 *theiōdēs* semejante al azufre, sulfúreo*

En el NT, el término aparece únicamente en Ap 9, 17 (→ θεῖον), donde se habla de jinetes con «corazas *amarillas de color de azufre*».

θέλημα, ατος, τό *thelēma* voluntad

1. Aparición en el NT - 2. Contenidos semánticos - 3. Campo referencial - 4. θέλημα en los evangelios - 5. θέλημα en los escritos paulinos - 6. θέλημα en las cartas apostólicas tardías.

Bibl.: H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster i. W. 1974, 275-279 [sobre Mt]; E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), Tübingen ³1974; S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* (NovTS 42), Leiden 1975, 368-379; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK), Freiburg i. Br. 1977; W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961, 163-173; G. Schrenk, θέλημα, en ThWNT III, 52-62. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1103s.

1. En el NT, θέλημα aparece 62 veces. En 60 de ellas el término se encuentra en singular, y en dos, en plural (Hech 13, 22 [cita de Is 44, 28 LXX]; Ef 2, 3).

2. θέλημα puede significar lo que se quiere (objetivamente) y la acción (subjetiva) de querer, el acto de la voluntad. En Jn 1, 13; 1 Cor 7, 37 θέλημα significa específicamente el *deseo* sexual del varón.

3. En la inmensa mayoría de los casos, θέλημα se refiere a la voluntad de Dios. Dos veces se habla de la *voluntad* del Cristo exaltado (Hech 21, 14; Ef 5, 17); dos veces designa θέλημα la *voluntad* del diablo (2 Tim 2, 26), y doce veces significa la voluntad humana, casi siempre en oposición a la voluntad de Dios.

4. Entre los cuatro evangelios, Mateo y Juan son los que hablan más frecuentemente acerca de la voluntad de Dios (Marcos tan sólo en 3, 35; Lucas únicamente en 22, 42).

Para Mateo, la voluntad de Dios es siempre «*la voluntad* del Padre» que está en los cielos (→ πατήρ): 6, 9s; 7, 21; 12, 50; 18, 14; 21, 31; 26, 42. El pasaje de 7, 21-23 no nos deja duda alguna de que, para Mateo –como para el judaísmo– la voluntad de Dios se identifica con la Torá (→ νόμος): los que no hacen la voluntad de Dios, están obrando la iniquidad (→ ἀνομία). Pero la ley revela que el amor a Dios y al prójimo es la meta esencial de la voluntad de Dios (cf. 22, 34-40; 24, 12). Por eso, no puede ser la voluntad de Dios que se pierda siquiera «uno de los pequeñitos» (18, 14; sobre la expresión θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν, cf. Dalman, *Worte*, 173).

Los Sinópticos mencionan la sumisión de Jesús a la voluntad de Dios, pero lo hacen únicamente en el contexto del relato de Getsemaní (Mt 26, 42; Lc 22, 42). Otra cosa sucede en el Evangelio de Juan: en él Jesús designa precisamente «la *voluntad* de Aquel que me envió» como la razón y el contenido de toda su vida (4, 34; cf. 5, 30; 6, 38). Ahora bien, la voluntad del Padre es la vida de aquellos que él ha dado al Hijo (6, 39). Y esa voluntad la cumple el Hijo resucitando en el último día a todos los que le ven y creen en él (6, 40). En este sentido el Cristo joánico encarna la Torá, que tiene igualmente como meta la vida de los hombres (cf. ya Dt 28, 1-14: 30, 15-20). Puesto que la voluntad del Padre constituye la base de todo lo que el Hijo dice y hace, la verdad de las enseñanzas del Hijo se revelarán únicamente a aquel que se entregue igualmente al cumplimiento de la voluntad de Dios (7, 17).

5. También en los escritos paulinos θέλημα designa en la mayoría de los casos la voluntad de Dios (excepciones: 1 Cor 7, 37; 16, 12; Ef 2, 3). Pero puede hablarse de ella bajo distintos aspectos:

a) Rom 2, 18; 12, 2; Col 1, 9; 4, 12; 1 Tes 4, 3; 5, 18 hablan de la voluntad de Dios, en cuanto insta a la persona a actos de obediencia; tan sólo Rom 2, 18, que se refiere a los judíos, identifica esa voluntad con la Torá. Según 1 Tes 4, 3, la voluntad de Dios es la santificación del hombre (ἁγιασμός). Según 1 Tes 5, 18, lo es la constante acción de gracias. Según Rom 12, 2, la voluntad de Dios es «lo que es bueno, aceptable y perfecto», pero sólo podrá conocerlo el que haga que su pensar se renueve constantemente por medio del Espíritu divino que se le dio en el bautismo (Käsemann, 310-315; Schlier, 358-362). También en Col 1, 9; 4, 12, el conocimiento de la voluntad divina está vinculado con la sabiduría y la inteligencia (σοφία, σύνεσις) concedidas por el Espíritu, es decir, ese conocimiento no está relacionado con el progresivo conocimiento de

un documento escrito, de la *torá*, sino con el crecimiento en el conocimiento de Dios.

b) Pero la voluntad de Dios puede plasmar también la *forma* de vida del hombre. Y, así, la entrega que Jesús hizo de su propia vida tiene su fundamento en la «*voluntad* de nuestro Dios y Padre» (Gál 1, 4). También Pablo fue llamado a ser apóstol «por la *voluntad* de Dios» (2 Cor 1, 1; cf. Col 1, 1; Ef 1, 1; 2 Tim 1, 1). Y la continuidad de su apostolado está determinada por la voluntad de Dios (Rom 1, 10; 15, 32). Asimismo, la extraordinaria entrega de los macedonios al objetivo de reunir una colecta en favor de la comunidad de Jerusalén tiene su causa suprema en la voluntad amorosa de Dios (cf. 2 Cor 8, 1.5).

c) De la voluntad (salvífica) de Dios, que determina toda la historia humana y cósmica, se habla finalmente en la eulogia que figura al comienzo de la Carta a los efesios: la voluntad benigna (→ εὐδοκία) de Dios, que ahora (Ef 1, 9) se manifiesta (por medio del ministerio del apóstol, 3, 1-11) y que tiene como meta la reunión del todo en Jesucristo (1, 9s) es la verdadera razón de que «los que creen en Cristo Jesús» (1, 1) se convirtieran en hijos de Dios y llegaran hasta Dios (1, 5.11).

6. En los escritos apostólicos tardíos no se duda tampoco del poder fundamental y decisivo de la voluntad divina, ni siquiera en lo que respecta a la pasión de Jesús (Heb 10, 7.9s) y a los propios sufrimientos (1 Pe 3, 17; 4, 19). Se trata siempre de la voluntad del «fiel Creador» (1 Pe 4, 19; cf. Ap 4, 11), que es benévolo hacia el hombre (1 Jn 5, 14; cf. Heb 10, 10) y que le hace apto para cumplir la voluntad divina, es decir, todo «lo que es agradable ante él por medio de Jesucristo» (Heb 13, 21).

M. Limbeck

θέλησις, εως, ἡ *thelēsis* acción de querer, voluntad*

Heb 2, 4: «conforme a su *voluntad* (de Dios)». ThWNT III 62s.

θέλω *thelō* querer

1. Aparición en el NT y contenidos semánticos - 2. Campo referencial - 3. θέλω en los evangelios - 4. θέλω en las cartas de Pablo - 5. θέλω en los escritos no paulinos.

Bibl.: H. Riesenfeld, *Zum Gebrauch von ΘΕΛΩ im NT: Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala 1*, Uppsala 1936, 1-8; G. Schrenk, θέλω, en ThWNT X, 1103s. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1103s. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1103s.

1. En el NT, θέλω aparece 209 veces. Significa en la mayoría de los casos *querer*, ya sea en el sentido de desear (Mt 20, 21; 1 Cor 4, 21; Gál 4, 20 y *passim*), o en el de decidir y tener intención de algo (Lc 13, 31; Jn 6, 67; Gál 1, 7; 1 Tes 2, 18 y *passim*), o en el de mandar alguna cosa (Mt 18, 23; Lc 1, 62; Ap 11, 6). De acuerdo con el uso de la LXX, que emplea neste verbo para traducir el hebreo *ḥāfēṣ bᵉ*, «complacerse en», θέλω puede significar también *complacerse en, gustar de* (Mc 12, 38; Mt 9, 13 / 12, 7 [en cita de Os 6, 6 LXX]; 27, 43 [en cita de Sal 21, 9 LXX]; Lc 20, 46; Heb 10, 5.8 [en cita de Sal 39, 7 LXX]; Col 2, 18). En el sentido, más desvaído, de *tener ganas de algo*, encontramos θέλω en Hech 2, 12; 17, 20. Finalmente, en 2 Pe 3, 5, θέλω tiene el significado insólito de: *afirmar algo* en contra de la realidad efectiva.

2. Los sujetos de θέλω pueden ser Dios (Mt 9, 13; 12, 7; 27, 43; Rom 9, 16.18 y *passim*), el Cristo exaltado (1 Cor 4, 19) y también el diablo (Lc 4, 6). Pero, en la mayoría de los casos, θέλω significa el acto humano de querer algo.

3. Según el testimonio unánime de los escritos del NT, a la voluntad *de Dios* le corresponde la función básica y decisiva en la realización de la salvación humana y cósmica (→ θέλημα). Sin embargo, la voluntad humana no deja de tener importancia. Así lo vemos principalmente por el uso que se hace de θέλω en los Sinópticos, en el cual son dignas de notarse varias cosas: a) De la voluntad de

Dios se habla sólo en tres o cuatro pasajes: Mt 9, 13 / 12, 7 [cita de Os 6, 6 LXX]; Mt 20, 14.15, y también indirectamente en Mc 14, 36 par. Mt 26, 39. b) Acerca de su propia voluntad, Jesús habla a lo sumo cinco veces: Mc 1, 41 par. Mt 8, 3 / Lc 5, 13; Mc 14, 36 par. Mt 26, 39; Mt 23, 37 par. Lc 13, 34; Mt 15, 32; Lc 12, 49. c) En una ocasión se habla de la voluntad del diablo: Lc 4, 6. d) En todos los demás pasajes, es decir, 81 veces en los Sinópticos, θέλω se refiere al acto de la volición humana.

Si dejamos a un lado los pasajes teológicamente irrelevantes (Mt 2, 18; 5, 40.42; Mc 6, 22; Lc 5, 39; 8, 20 y otros por el estilo), nos llama también la atención el que principalmente en dos contextos se hable de la voluntad del hombre: en relación con curaciones y en relación con el discipulado y seguimiento de Jesús. 1) En relación con curaciones: Mc 1, 40s par. Mt 8, 2s; Lc 5, 12s; Mc 10, 51 par. Mt 20, 32; Lc 18, 41; Mt 15, 28. El hombre tiene también que *querer* que le curen. 2) En relación con el discipulado y seguimiento de Jesús, ya sea porque Jesús formule directamente las condiciones que deba cumplir la persona que quiera ser su discípulo (Mc 8, 43s par. Mt 16, 24s; Lc 9, 23s; Mc 10, 35s.43s par. Mt 20, 21.26s; Mt 7, 12 par. Lc 6, 31; Mc 9, 35; Mt 19, 17.21; Lc 14, 28), o bien porque Jesús, en las parábolas, quiera ganar a personas para una determinada conducta (Mt 13, 28; 18, 30; 21, 29; 22, 3; Lc 15, 28; 19, 14, 27). La vida en el seguimiento de Jesús depende de que así lo quiera el individuo. Por eso, el llamamiento que Jesús hace para que le sigan, es una solicitud y una invitación, nunca una necesidad imperiosa («tienes que seguirme»).

Juan conoce también la voluntad humana (cf. 5, 21; 6, 67; 7, 17; 15, 7). Pero, para Juan, el hombre se halla tan enteramente «determinado por el exterior» (8, 44; 17, 24; 21, 18. 22s), que no interesa ya su voluntad individual.

Finalmente, Marcos y Juan ponen también los enunciados acerca de la voluntad de Jesús al servicio de su respectiva cristología: el señorío de Jesús se manifiesta en su capacidad para obrar por propia voluntad (Mc 3, 13; 6, 48; 7, 24; 9, 30; Jn 1, 43; 5, 21; 6, 11; 7, 1; 17, 24).

4. Si en la predicación de Jesús encontramos sólo pocos pasajes en los que Jesús hable acerca de su propia voluntad (→ 3), vemos que esta reserva se modifica sorprendentemente en las Cartas paulinas: de los 53 pasajes en los que Pablo usa el verbo θέλω en Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, Gálatas, 1 Tesalonicenses y Filemón, veinticinco se hallan en primera persona de singular (incluido Romanos 7), y dos en primera persona de plural, como circunlocución para decir *yo*.

Pablo es consciente de que Dios es quien obra el querer humano y hace que ese querer prospere (Flp 2, 13; cf. Rom 9, 16.18). Sin embargo, esto no impide que Pablo *quiera* «que todos los hombres fueran como yo» (1 Cor 7, 7; cf. 14, 18s), y ello no sólo, ni mucho menos, en la cuestión acerca del matrimonio o el celibato. El apóstol desea principalmente que su conocimiento se convierta también en el conocimiento de sus destinatarios («*no quiero* que ignoréis»: Rom 1, 13; 11, 25; 1 Cor 10, 1; 11, 3; 12, 1; 2 Cor 1, 8; 1 Tes 4, 13) y plasme así su conducta (cf. Rom 16, 19; 1 Cor 7, 32; 10, 20; 14, 5; 2 Cor 12, 20). Siempre que Pablo, sea en Corinto o en Galacia, tropieza con una «voluntad extraña», se despierta su apasionada contradicción y resistencia: 2 Cor 11, 12; Gál 1, 7; 4, 9.17-21; 6, 12s.

5. En el centro de los demás escritos se halla el querer (o no querer) de los destinatarios (de las 23 veces que aparece θέλω en tales escritos, dos veces se halla el verbo en primera persona de singular [Col 2, 1; 3 Jn 13], y una vez en primera persona de plural [Heb 13, 18]). La norma es la Escritura (cf. Heb 12, 17; Sant 2, 20-26; 1 Pe 3, 8-12) o la labor salvífica de Cristo (cf. 1 Tim 1, 4-7; 2, 1-4; 1 Pe 3, 17s; Ap 2, 21).

M. Limbeck

θεμέλιον, ου, τό *themelion* fundamento, cimientos*
θεμέλιος, ου, ὁ *themelios* fundamento, cimientos*
θεμελιόω *themelioō* cimentar, fundar, establecer firmemente*

1. Uso y aparición de los términos - 2. Sentido literal - 3. Sentido figurado.

Bibl.: A. Fridrichsen, *Themelios, 1Kor 3, 11*: ThZ 2 (1946) 316s; P. L. Hammer, *Canon and Theological Variety in the Pauline Tradition*: ZNW 67 (1976) 84-86; H. Muszyńsky, *Fundament, Bild und Metapher in den Handschriften aus Qumran. Studie zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Begriffs* ΘΕΜΕΛΙΟΣ (AnBibl 61), Roma 1975; K. L. Schmidt, θεμέλιος κτλ., en ThWNT III, 63s. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1104.

1. θεμέλιον, -ος se halla atestiguado en el griego profano, tanto en sentido literal como en sentido figurado (los primeros testimonios se encuentran en Homero). Se trata de un adjetivo sustantivado, en el que es más frecuente la forma masculina (por sobreentenderse λίθος). Sin embargo, en la mayoría de los pasajes del NT, no es posible determinar con seguridad la forma, por ser igual la terminación. La LXX usa igualmente θεμέλιον, -ος, aunque lo hace sólo en sentido literal, si bien no debe excluirse que pasajes como Is 28, 16; 54, 11 hayan influido en el uso de la imagen del fundamento en el NT y en la literatura judía (¡Qumrán!). El empleo del verbo coincide con el del adjetivo. La forma de adjetivo aparece en el NT un total de 16 veces, y el verbo, 5 veces. Sobre el uso figurado, que se encuentra únicamente en la literatura epistolar, cf. → οἰκοδομή, → ἑδραίωμα.

2. En los evangelios el sustantivo y el verbo se emplean únicamente en sentido literal. En la parábola de la casa cimentada sobre roca (Mt 7, 21-27 par. Lc 6, 46-49), que sirve de final al sermón de la montaña y que ilustra metafóricamente el contraste entre el (simple) oír y (el oír acompañado del) hacer, Lucas usa dos veces el adjetivo sustantivado para referirse a los *cimientos de la casa* (6, 48.49). Mateo habla de la *cimentación* de la casa sobre roca (Mt 7, 25; Lc 6, 48 tan sólo en una variante textual que está influida, evidentemente, por el pasaje paralelo de Mateo). De igual manera, θεμέλιον en Lc 14, 29 (la imagen de la edificación de una torre) designa la *cimentación* (el *fundamento*) de la torre que se va a edificar. En Hech 16, 26 se denomina igualmente θεμέλια a los *cimientos* del edificio de la cárcel.

En Heb 11, 10 y Ap 21, 14.19 (dos veces), θεμέλιος designa los *cimientos* sobre los que se asienta la ciudad celestial o los doce (así 21, 14) *sillares* de la ciudad celestial, que se asientan (así 21, 14b) sobre el fundamento de los apóstoles; aquí aparece la imagen, corriente en la tradición apocalíptica, de los cimientos inconmovibles de la ciudad celestial, puestos por Dios mismo. En Heb 1, 10 se cita el Sal 101, 26 LXX: Dios *puso los cimientos* de la tierra.

3. El uso de los términos en sentido figurado se limita a la literatura epistolar y tiene su centro de gravedad en la tradición paulina y post-paulina. Lo mismo que en la literatura judía (por ejemplo, 1QS 7, 17; 8, 4ss) y griega contemporáneas (por ejemplo, Epicteto, Diss II, 15, 8), θεμέλιον, -ος sirve para designar metafóricamente la edificación de la comunidad y la doctrina («edificio doctrinal»).

Sobre la imagen de la edificación de la comunidad: Pablo no quiere edificar sobre *fundamento* ajeno (Rom 15, 20), entendiéndose por «fundamento» la labor de otros misioneros. En 1 Cor 3, 10-12 (tres veces) Pablo se compara con un «experto arquitecto» que pone el *fundamento* adecuado, el único cimiento que puede echarse, a saber, Jesucristo. Esta afirmación es una respuesta a los diversos partidos que pretenden basarse en sus correspondientes líderes. En Ef 2, 20 esta imagen se ha modificado esencialmente, porque ahora los apóstoles y profetas son los que definen el *fundamento*. La metáfora se emplea nuevamente de otra manera distinta en 2 Tim 2, 19: como se ve por el contexto, se entiende ahora como *fundamento* a la Iglesia (sobre el desarrollo de esta metáfora cf. Hammer).

En 1 Tim 6, 19 θεμέλιον designa la *base* para el futuro, una base que uno puede asentar por medio de buenas obras. En Heb 6, 1 el *fundamento* es la doctrina. Según Ef 3, 17, los destinatarios están *cimentados* en el amor; según Col 1, 23, permanecen firmemente *asentados* en la fe; con arreglo a 1 Pe 5, 10, Dios *fundamenta* (consolida) a los creyentes; en estos tres pasajes el verbo se refiere a personas.

G. Petzke

θεμέλιος, ου, ὁ *themelios* sillar, fundamento
→ θεμέλιον.

θεμελιόω *themelioō* cimentar, fundar, establecer firmenente
→ θεμέλιον.

θεοδίδακτος, 2 *theodidaktos* instruido por Dios*
1 Tes 4, 9: «habéis sido *enseñados* por Dios a amaros unos a otros». Cf. Bern 21, 6: «¡Llegad a ser θεοδίδακτοι!» (= ¡Dejad que sea Dios quien os enseñe!). ThWNT III, 122; Spicq, *Notes* I, 372-374.

θεομαχέω *theomacheō* luchar contra Dios
Hech 23, 9: Koiné añade al anacoluto «¿Pero si un espíritu o un ángel le ha hablado – ?», la exhortación: μὴ θεομαχῶμεν: «... *¡no resistamos* a Dios!» (inspirándose seguramente en 5, 39, → θεομάχος). ThWNT IV, 534.

θεομάχος, 2 *theomachos* el que lucha contra Dios*
Hech 5, 39: «No sea que os halléis *luchando contra Dios*», en el consejo que da Gamaliel. Será difícil que Lucas dependa directamente de Eurípides, Ba 45.325.1255 (θεομαχέω). A. Vögeli: ThZ 9 (1953) 415-438; ThWNT IV, 534; H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*[2] (HNT), *sub loco*.

θεόπνευστος, 2 *theopneustos* inspirado por Dios*
En 2 Tim 3, 16 θεόπνευστος se halla en posición atributiva. Se refiere a πᾶσα γραφή («toda Escritura» o toda afirmación de la Escritura): «Toda Escritura *inspirada por* (el Espíritu de) *Dios* es también provechosa (καὶ ὠφέλιμος) para la enseñanza/instrucción». ThWNT VI, 452s; DTNT II, 136s; 139; Spicq, *Notes* I, 372-374. A. Piñero: Filología Neotestamentaria 1 (1988) 143-153.

θεός, οῦ, ὁ (ἡ) *theos* Dios (diosa)

1. Uso general - 2. La perspectiva de la historia de las religiones - 3. Concepto - 4. Dios en el NT - a) Jesús - b) Los Sinópticos - c) Juan - d) Pablo - e) El resto del NT - 5. Deidades no cristianas - 6. Hombres divinos - 7. Uso polémico.

Bibl.: H. D. Betz, *Gottmensch* (II), en RAC XII, 234-312; Ch. Demke, *Gott* (IV), en TRE XIII, 645-652; H. Merklein, *Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu*: Jahrbuch für Biblische Theologie 2 (1987) 13-32; G. Reim, *Jesus as God in the Fourth Gospel: The OT Background*: NTS 30 (1984) 158-160; H. Ringgren, *'ᵉlohim*, en DTAT I, 282-302; J. Roloff, *Gotteslehre* (V), en EKL³ II, 300-304; J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, Salamanca 1995; W. Stenger, *Die Gottesbezeichnung «lebendiger Gott» im NT*: TThZ 87 (1978) 61-69.

Sobre 1: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Chantraine, *Dictionnaire*, 429s; Frisk, *Wörterbuch* I, 662s; III, 104; K. Goldammer y otros, *Gott* (I-IV), en RGG II, 1701-1717; H. Kleinknecht, θεός, en ThWNT III, 65-120 (bibl.); Liddell-Scott, *s.v.*; H. Ringgren, *'ᵉlohim*, en ThWAT I, 285-305; W. Schmauch, en BHH I, 585-589.

Sobre 2: H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das NT*, Berlin 1961, 23-59; en el índice analítico *sub vocibus* θεῖος, θεός, Gottmensch; Id. (ed.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden 1978, índice analítico *sub vocibus* θεῖος, θεός, *God(s)*; Id. (ed.), *Plutrach's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden 1975, índice analítico *sub vocibus* θείων, θεός, *God(s)*; W. Burkert, *Griech. Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, 406-408; Nilsson, *Geschichte*, 569-578; H. Stegemann, *Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten*, en M. Delcor (ed.), *Qumrán, sa piété, sa théologie et son milieu*, Gembloux 1978, 195-217; G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 46-129.

Sobre 3: G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I. Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*, Tübingen 1979, 158-191.

Sobre 4: H. D. Betz, *Galatians*, Philadelphia 1979, 213-219; Id., *Jesus as Divine Man*, en *FS für E. C. Colwell*, Philadelphia 1968, 114-133; Bultmann, *Teología* § 3. 9. 21. 57; Conzelmann, *Theologie*, en el índice analítico s.v. *Gott*; J. Coppens (ed.), *La Notion biblique de Dieu: Le Dieu de la Bible et le Dieu des Philosophes*, Gembloux 1976 (bibl.); Ch. Demke, *«Ein Gott und viele Herren»*: EvTh 36 (1976) 473-484; C. H. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of this Category in NT Christology*, Missoula (Mont.) 1977 (bibl.); W. Schrage, *Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage*: EvTh 36 (1976) 121-154; C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le NT*, Paris 1961, 13-100; D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missolula (Mont.) 1972 (bibl.).

1. En el NT (ὁ) θεός es frecuentísimamente el término usual para designar a la divinidad. El nominativo aparece con o sin artículo determinado. Y también en otros casos puede faltar el artículo, sin que se observen diferencias de significado. Así que (ὁ) θεός se ha convertido en término fijo (cf. Blaß-Debrunner § 254, 1; 268. 2; Bauer). ἡ θεός (Artemisa) aparece en Hech 19, 37 (→ θεά, → Ἄρτεμις). La práctica judía de evitar el nombre divino mediante una circunlocución se encuentra también en el NT (cf., por ejemplo, Mt 5, 33-37; cf. Blaß-Debrunner § 130, 1; Billerbeck I, 330ss; H. Bietenhard, ThWNT V, 248ss), pero no está aplicada sistemáticamente. Una razón de ello es que θεός no es propiamente un nombre divino, sino un título modo de predicado (cf. Kleinknecht, 65ss; Burkert, 406ss). La derivación etimológica de θεός sigue siendo incierta (cf. Frisk; Chantraine).

2. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, el concepto de θεός enlaza con la teología judía de la época helenística. También en el NT se evita la mención del tetragamma (*yhwh*) (cf. L. M. Pákozdy: BHH III, 1956). Se ha recogido el monoteísmo (→ εἷς, → μόνος) y la lucha contra el politeísmo, recurriéndose a la crítica helenística de la religión (Gál 4, 8s; 1 Cor 8, 4-6: 10, 10; Rom 1, 18-23; Hech 7, 40; 8, 9ss; 12, 22; 14, 11ss; 17, 18ss; 19, 23ss). Aquel a quien se adora en el NT es considerado como «el único *Dios* verdadero» (Jn 17, 3; también 3, 33; Rom 3, 4; 1 Jn 5, 20) y como «el *Dios* vivo» (Mt 16, 16; 26, 63; Jn 6, 57; Hech 14, 15; 2 Cor 3, 3; 6, 16; 1 Tes 1, 9; cf. Ap 1, 8).

Por otro lado, la interpretación neotestamentaria de Dios y de su obrar es razón de separación entre el judaísmo y el cristianismo. El desarrollo se marca en la ampliación del predicado que se aplica a Dios mediante fórmulas cristológicas y soteriológicas (cf. Rom 15, 6; 2 Cor 2, 17; 11, 31; Gál 1, 1.3s; Ef 3, 2, etc.). La separación de la comprensión judía de Dios va acompañada por un acercaminto a la comprensión de Dios propia de la filosofía helenística. El NT no desarrolló una teología propia, aunque existen principios de ello. Lo verdaderamente típico de la teología del NT consiste en el desarrollo de la cristología y de la soteriología.

3. Desde el punto de vista de los conceptos, en el NT, lo mismo que en el mundo antiguo en general, se presupone la existencia de Dios. Ahora bien, θεός no designa propiamente la existencia de Dios, sino más bien su presencia, su epifanía. En el culto, el hombre invoca a Dios y experimenta su presencia (cf. 1 Cor 14, 24s). Esta experiencia puede ser de tipo entusiástico y expresarse en sobrecogedor asombro, en temor y alegría. Por parte del hombre, las reacciones adecuadas ante esta experiencia son la acción de gracias, la doxología y la *proskynesis* (cf. Lc 17, 15s; 18, 9s; Jn 11, 41; Rom 1, 8s; 7, 25; 16, 25s; Gál 1, 5, etc.).

Es nota característica de la comprensión neotestamentaria de Dios la relación entre la trascendencia y la cercanía. Por un lado, Dios está «en el cielo» (Mt 6, 9s par.; 7, 11; 11, 25) y separado estrictamente de todo lo de acá. Pero, por otro lado, él es omnipresente (Mt 6, 1-18; Ap 1, 8) y omnisciente (Mt 6, 8.32; Hech 1, 24; 15, 8). Esta idea se halla formulada programáticamente en Jn 4, 24: «*Dios* es Espíritu, y los que le adoran, tienen que adorarle en el Espíritu y en la verdad». Por eso,

es «idolatría» querer restringir su presencia al templo o a estatuas (Jn 4, 20ss; Hech 7, 48; 17, 24; Rom 2, 22; 1 Cor 8, 4; 10, 7.19; 12, 2).

En general, todos los términos tomados del lenguaje humano y del mundo conceptual humano no pueden aplicarse a Dios sino como metáforas. De ahí que todos los atributos de Dios deban considerarse como metáforas (→ κύριος, → πατήρ, → ὕψιστος, etc). Tienen también carácter metafórico todas las construcciones de genitivo como βασιλεία τοῦ θεοῦ, δύναμις τοῦ θεοῦ, πνεῦμα τοῦ θεοῦ, υἱὸς τοῦ θεοῦ, etc. (cf. Bauer, *Wörterbuch*, 648). Por eso, los intentos de definir a Dios siguen siendo la excepción (cf. Hech 14, 15ss; 17, 23ss; Rom 15, 33; 1 Cor 14, 33; 2 Cor 1, 3; 13, 11; 1 Tes 5, 23; 1 Pe 5, 10): Dios es Espíritu (Jn 4, 24), luz (1 Jn 1, 5), amor (1 Jn 4, 7s.16).

4. Las enseñanzas acerca de Dios ocupan un lugar central en la proclamación del NT. Sin embargo, estas enseñanzas no se dan nunca como tema didáctico aislado ni como sistema teístico especulativo. Sino que se dan enseñanzas acerca de Dios, cuando se habla del hombre, es decir, de su relación con Dios, con sus semejantes y con el mundo. La cristología y la soteriología son, en su totalidad, enseñanza acerca de Dios. No pertenece únicamente a la enseñanza del NT, sino al conocimiento de Dios que era común en el mundo antiguo, el que los enunciados acerca de θεός se formulen únicamente en el marco de la autocomprensión humana y de la experiencia humana de la vida. Por eso, el juicio de Bultmann acerca de la teología paulina es indiscutiblemente correcto y debe aplicarse a toda enseñanza acerca de Dios: «Toda frase sobre Dios es al mismo tiempo una frase sobre el hombre y viceversa. Por consiguiente, y en este sentido, la teología paulina es al mismo tiempo una antropología» (*Teología*, 245).

a) La enseñanza de *Jesús* acerca de Dios se halla en relación sumamente estrecha con la enseñanza judía de su época. Dentro de la variedad de doctrinas acerca de Dios, propias de la teología judía de aquella época, la enseñanza de Jesús ocupa un lugar muy marcado. Esta peculiaridad no debe declararse sencillamente como «cristiana» ni debe contraponerse al judaísmo como si fuera antijudía. Es verdad que la enseñanza de Jesús acerca de Dios tiene perfiles nítidos y está orientada polémicamente, sobre todo contra los fariseos. Pero no sobrepasa el pensamiento judío, sino que se concentra en enunciados centrales de la tradición doctrinal. A la pregunta de cuál es el mandamiento supremo de la Torá, Jesús responde –en perfecto acuerdo con la ortodoxia– pronunciando el *š*^{e}*ma' yiśrā'ēl*, de Dt 6, 4: «Oye, oh Israel, el Señor nuestro Dios es un solo Señor» (Mc 12, 28-34).

Para Jesús no es tema de discusión el que haya o no que cumplir la Torá. Sino que lo único discutible es lo que a los ojos de Dios se considera como verdadero cumplimiento de la Torá. En la Torá Dios hace una exigencia al hombre entero (Mc 12, 33), y no se contenta simplemente con que se observen los diversos mandamientos según su sentido literal (véanse, a propósito, las denominadas antítesis del sermón de la montaña en Mt 5, 21-48, así como sus principios hermenéuticos en Mt 5, 17-20).

La proclamación que Jesús hace de la cercanía de Dios se halla en íntima conexión con esta idea. El concepto principal es el «reino de Dios». La presencia de Dios se interpreta aquí como su βασιλεία, es decir, a este concepto originalmente apocalíptico se lo hace venir desde su lejanía en el más allá y se lo sitúa en la «expectación de la cercanía»: «Se ha cumplido el tiempo, y el reino de Dios está cerca» (Mc 1, 15). Mostrar incesantemente esta cercanía de Dios: tal es el pleno sentido de la predicación (especialmente en las parábolas) y de los actos de Jesús. Esta cercanía de Dios encuentra su expresión en la oración: en la invocación «¡Padre!» (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4: → ἀββά, → πατήρ). Aunque es cierto que esta invocación debe considerarse como tradicionalmente judía o incluso como co-

sa común en el mundo antiguo (cf. H. Ringgren, en DTAT I, 1-19; G. Schrenk, en ThWNT V, 951-959; G. Quell, en *ibid.*, 965-968), sin embargo el empleo casi unilateral de esta invocación en la tradición acerca de Jesús indica que ésta fue típica de su enseñanza sobre Dios. La invocación de Dios como Padre pretende describir una relación de confianza entre Dios y el hombre, la cual no tiene más analogía humana que la relación que existe entre el hijo y su padre. Por lo que respecta al Padre hay que mencionar su solicitud y su bondad (Mt 6, 9-13 par.; 5, 45; 6, 25-33), su misericordia y su disposición para perdonar (Mt 6, 12 par.; 6, 14 par.; Lc 15, 1-10.11-32; 18, 9-14, etc.). Por lo que respecta al hombre, corresponde a todo ello la «condición de hijo», una antigua expectación escatológica (cf. Mt 5, 9; Rom 8, 19; 2 Cor 6, 18), que también ha llegado a estar cercana (Mt 5, 45.48; cf. Gál 3, 26-28; 4, 4-7: 1 Tes 5, 5). La crucifixión de Jesús significó ciertamente la crisis extrema de esa fe en el Padre (cf. Mc 14, 32-36 par.; Lc 23, 34.36), pero –según la teología de Marcos– precisamente en el clamor de desesperación de Jesús «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34) se manifiesta su condición de Hijo: «¡Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios!» (Mc 15, 39).

b) En los *Evangelios sinópticos* hay poco interés por desarrollar una doctrina sobre Dios. Mejor dicho: la cristología del Hijo de Dios es implícitamente enseñanza acerca de Dios (cf. Mc 1, 9-11.14s.24; 3, 11; 4, 11s; 8, 27ss; 14, 61ss par.; Mt 4, 1ss.13ss; 11, 25ss; 16, 13ss; 28, 16ss; Lc 2, 10ss; 24, 19ss.25ss. 44ss; Hech 1, 3ss, etc.).

c) Por el contrario, *Juan* desarrolla ulteriormente la doctrina sobre Dios, y lo hace en armonía con la cristología y la soteriología. Las cristologías de las fuentes recogidas por él se fusionan entre sí subsumiéndolas bajo la cristología del *Logos* (cf. el himno de Jn 1, 1ss). Jesús es el Revelador divino por excelencia, el *Logos* preexistente, el Creador del universo, que asumió forma humana e hizo su aparición como «Hombre divino». Sin embargo, sus criaturas le rechazaron; a los pocos discípulos que le reconocieron y aceptaron, les prometió el reino de Dios (cf. 3, 3.5; 18, 36). El título de Hijo de Dios está reservado para Jesús (1, 18.34.49; 3, 16ss y *passim*; 20, 31). El Padre le envió (3, 17.28.34; 5, 36.38; 6, 29.57; 10, 36; 17, 18ss; 20, 21), lo cual fue un acto de amor (3, 16.35; 10, 17; 14, 21ss; 15, 9; 17, 24.26). En Jesús mostró Dios su → δόξα (1, 14; 2, 11; 8, 54; 13, 31s; 14, 13; 17, 1ss; 21, 19).

Como el perfecto Revelador de Dios, Jesús mismo es θεός (1, 1b; 20, 28). En este título de Jesús, que aparece por primera vez en el NT (pero cf. Flp 2, 6; así como también → εἰκών) se transparenta el significado predicativo, más antiguo, de θεός. Es verdad que se hace diferencia entre el Padre y el Hijo: el Hijo «ha venido» del Padre (3, 2; 8, 42; 13, 3; 16, 27ss; 17, 8) y ha asumido forma humana (1, 14) para revelar el conocimiento de Dios (3, 1ss.17ss; 10, 14s.38; 17, 3ss) y regresar luego al Padre (3, 8; 7, 33; 8, 14.21s; 13, 3.33.36; 16, 5.10.17). Pero el Padre y el Hijo son uno (10, 30.38; 14, 17ss; 17, 11.21ss) en lo que constituye la esencia de la Divinidad: en el → ἀγάπη (3, 16; 10, 14ss; 13, 1ss; 14, 21ss; 15, 9ss; 17, 23ss). Puesto que Dios es ἀγάπη (1 Jn 4, 7ss; 5, 1ss), Jesús –como quien la representa tan perfectamente (3, 16-21; 4, 34; 5, 36; 17, 4.23; 19, 20.30)– es θεός.

d) En las *Cartas paulinas* auténticas se modifica escasamente la doctrina cristiana tradicional acerca de Dios. Por eso, el empleo numéricamente intenso de θεός se halla en característica oposición al escaso interés que Pablo muestra por la doctrina acerca de Dios en sentido estricto. Sin embargo, él fija algunos acentos que merecen ser tenidos en cuenta. A pesar de toda la importancia que Pablo da a la cristología, sin embargo se mantiene estrictamente adherido al monoteísmo (→ εἷς 3): detrás de todo se halla la voluntad salvífica de Dios (Gál 1, 4; 1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1; 8, 5; Rom 1, 10; 12, 2; 15, 32; → θέλημα 5).

Dios es el origen de toda χάρις (Rom 1, 7; 3, 24; 5, 15ss; 1 Cor 15, 10) y la meta de la redención (1 Cor 15, 20-29). Gran peso se da al juicio final y a la exigida → δικαιοσύνη (Gál 2, 15-21: 5, 5; Rom 1, 16s; 3, 21ss; 8, 3ss). Con estos presupuestos, se elabora intensamente la doctrina acerca de la cólera de Dios (Rom 1, 18ss; → ὀργή). En relación con lo mismo, el apóstol hace una dura crítica contra la decadencia contemporánea en el ámbito de la religión (Rom 1, 18-24) y de la moral (1, 25-32). Esta crítica se halla intensamente influida por la filosofía helenística. El fin supremo para Pablo y su evangelio es también la recta adoración de Dios (Rom 12, 1-2; Gál 4, 8-10).

e) La doctrina acerca de Dios en las deuteropaulinas y en las pastorales se limita a la trasmisión de fórmulas doctrinales (cf., por ejemplo, Ef 2, 4-10; 4, 5s). En ello aparece claramente la armonización con el lenguaje y la manera de pensar de los misterios (Ef 3, 1-19; 4, 24; Col 3, 1-4.12-17) o de la religiosidad helenística ordinaria (cf., por ejemplo, la síntesis del τέλος cristiano en 1 Tim 1, 5-11). No habrá que decir muchas cosas más acerca de Hebreos, 1-2 Pedro, Judas y Apocalipsis. Tan sólo que en estos escritos ocupa un lugar destacado la manera de hablar del judaísmo de la Diáspora, incluida la apocalíptica.

5. El título θεός se aplica sólo polémicamente a deidades no cristianas (Hech 7, 40.43; 19, 37; 2 Tes 2, 4), con excepción del «Dios desconocido» (Hech 17, 23). Conceptos como οἱ λεγόμενοι θεοί (1 Cor 8, 5) y οἱ φύσει μὴ ὄντες θεοί (Gál 4, 8) deben entenderse a partir de la filosofía helenística de la religión (cf. Betz, *Galatians*, 213ss).

6. La aplicación de θεός a hombres se rechaza predominantemente como «pagano» (Hech 3, 12; 10, 26; 12, 22ss; 14, 11ss; 28, 6). Un papel especial lo desempeña la cristología. Mientras que las tradiciones de los evangelios muestran ya formas de una cristología del θεῖος-ἀνήρ (cf. Betz, *Jesus*), vemos que Juan es el primero que habla de Jesús como θεός (→ 4.c). Pero aun esta cristología ha de justificarse contra la acusación de la deificación de hombres (Jn 10, 29ss).

7. Se valora negativamente el término θεός, cuando en Flp 3, 19 se afirma de los adversarios diciendo que su dios es el vientre. Parece que esta crítica es originalmente un proverbio, dirigido quizás contra los epicúreos (cf. Billerbeck III, 622; Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*[7] [KEK], 154s). Aun al diablo se le puede llamar ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Cor 4, 4).

H. D. Betz

θεός, οῦ, ἡ *theos* diosa*

En Hech 19, 37 dice el secretario municipal (v. 35) que Pablo y sus compañeros «no son ladrones de templos ni blasfeman contra nuestra *diosa* (Artemisa)».

θεοσέβεια, ας, ἡ *theosebeia* veneración de Dios, religión*

En 1 Tim 2, 10, en la parenesis dirigida a las mujeres, se dice que éstas deben «profesar la *religión* por medio de buenas obras». El sustantivo, además de encontrarse en 2 Clem 20, 4, aparece principalmente en Diogn (1, 1; 3, 3; 4, 5.6; 6, 4). ThWNT III, 124-128; X, 1109 (bibl.); Spicq, *Notes* I, 375-378.

θεοσεβής, 2 *theosebēs* piadoso, temeroso de Dios*

Jn 9, 31: «Si alguien es *temeroso de Dios* y hace su voluntad (la voluntad de Dios), Dios le escucha». ThWNT III, 124-128; X, 1109 (bibl.); Spicq, *Notes* I, 375-378.

θεοστυγής, 2 *theostygēs* el que aborrece a Dios*

Antes del NT, este adjetivo se halla atestiguado únicamente con el significado pasivo de quien es *odiado por Dios* (por ejemplo,

en Eurípides, Tro 1213), y también de quien ha sido *abandonado por Dios*. Pero en el catálogo de vicios de Rom 1, 30 habrá que entenderlo con el significado activo de quien *aborrece a Dios* (este sentido aparece clarísimamente en PsClem Hom 1, 12) (cf. el sustantivo θεοστυγία, «odio contra Dios», en 1 Clem 35, 5).

θεότης, ητος, ἡ *theotēs* deidad, (el) ser dios*

Bibl.: H. S. Nash, Θειότης - Θεότης, *Rom. I. 20; Col. II. 9*: JBL 18 (1989) 1-34; E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 120s; E. Stauffer, θεότης, en ThWNT III, 120.

El sustantivo abstracto θεότης, derivado de θεός, no aparece en el NT sino en Col 2, 9: En Cristo habita πᾶν τὸ → πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. El sustantivo θεότης falta, por ejemplo, en la LXX y en Josefo, pero se halla atestiguado en el helenismo (Plutarco, Luciano, Proclo); véanse también los testimonios en el CorpHerm 12, 1; 13, 7a. θεότης (a diferencia de θειότης, «divinidad» [Göttlichkeit, divinity] significa *deidad* [Gottheit, deity]. En la literatura de la Iglesia antigua (ya en Herm [m] 10, 1, 4; 11, 5.10.14), θεότης adquiere importancia y esempleado con frecuencia; cf. PGL *s.v.* (637-639).

El sentido del pasaje de Colosenses no está completamente claro. Puede significar: En Cristo habita *la Deidad* (no sólo parcialmente, sino) en toda su plenitud (cf. Bornkamm, *Aufsätze* I, 144s). Sin embargo, a la luz de Col 1, 19 (en Cristo habita πᾶν τὸ πλήρωμα), parece que el genitivo τῆς θεότητος es más bien epexegético: En Cristo habita toda la plenitud, es decir, *la Deidad*, corporalmente/realmente (cf. J. Ernst, *Kolosserbrief* [RNT], 198-200). La ampliación actualizadora de 1, 19 (Schweizer, 120s) da una explicación adicional del término πλήρωμα, con respecto a su contenido esencial (Ernst, *Kolosserbrief*, 199). Ahora bien, en Cristo habita «no sólo la esencia divina en sí misma, sino que al mismo tiempo habita también, juntamente con el cuerpo de la resurrección, el comienzo de la creación redimida» (*ibid.*, 200).

G. Schneider

Θεόφιλος, ου *Theophilos* Teófilo*

Bibl.: Beginnings II, 507; IV, 2; H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, London 1955, 113; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*⁷ (KEK), Göttingen 1977, 105; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (HThK), Freiburg i. Br. 1969, 13s; B. H. Streeter, *The Four Gospels*, London 1936, 539; A. Vögtle, *Was hatte die Widmung des lukanischen Doppelwerks an Theophilos zu bedeuten?*, en Id., *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 31-42; A. Wikenhauser, *Theophilos*, en LThK X, 87.

1. El nombre griego Θεόφιλος aparece desde el siglo III a.C. Por el elemento teofórico neutro de este nombre, también los judíos lo adoptaban frecuentemente como nombre propio (Cadbury).

2. Teófilo, a quien Lucas dedicó su Evangelio y el libro de Hechos, fue instruido –según Lc 1, 4– en la doctrina cristiana y, por tanto, se hizo cristiano. Por el nombre, no se puede deducir que ésta persona fuera de origen griego o de origen judío. El vocativo κράτιστε (Lc 1, 3; omitido en Hech 1, 1) puede designar a una persona que sea miembro de la clase social de los senadores o de la de los caballeros (*vir egregius* o *clarissimus*). Sin embargo, en Lc 1, 3 no se trata de aplicar un título, sino que es sencillamente una manera respetuosa de dirigirse a una persona («muy distinguido Teófilo»). Por tanto, no hemos de deducir de ahí que la fe cristiana se hubiera difundido ya entre las clases altas, en tiempos de Lucas. Hay señales claras de que así fue hacia el año 200 p.C. (Tertuliano, Apol 37, 4). Lucas no presenta a Teófilo como a una persona de condición social elevada, sino como a un cristiano que le merece respeto. Se trata, pues, de una figura histórica; el nombre no es símbolo de todos los que son amados por Dios (así piensan los Padres desde Orígenes); tampoco es el seudónimo de un cristiano en la clandestinidad, que fuera miembro de la casa

imperial romana (T. Flavius Clemens, cónsul en el año 95 p.C., así piensa Streeter). La dedicatoria a Teófilo no hace que la obra escrita por Lucas sea un escrito privado, sino que acentúa la intención del autor de exponer el *kerygma* apostólico en todo su significado universal.

W. Pöhlmann

θεραπεία, ας, ἡ *therapeia* servicio, curación, servidumbre de la casa
→ θεραπεύω 7.

θεραπεύω *therapeuō* curar, sanar

1. Significado fundamental y aparición en el NT – 2. Clases de curaciones – 3. La relación de la curación con la proclamación de Jesús – 4. La manera de realizar las curaciones – 5. Las curaciones obradas por los apóstoles – 6. θεραπεύω en contextos no mesiánicos – 7. θεραπεία.

Bibl.: O. Betz, *Heilung-Heilungen* (I), en TRE XIV, 763-768; O. Betz-W. Grimm, *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu*, Frankfurt a. M. 1977, 30-66; H. W. Beyer, θεραπεύω, en ThWNT III, 128-132; J. A. Comber, *The verb* therapeuō *in Matthew's Gospel*: JBL 97 (1978) 431-434; R.-M. Hengel, *Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken*, en *Medicus Viator (Festgabe für R. Siebeck)*, Tübingen 1959, 331-361; L. P. Hogan, *Healing in the Second Tempel Period*, Freiburg 1992; B. Lindars, *Elijah, Elisha and the Gospel Miracles*, en C. F. D. Moule (ed.), *Miracles*, New York ²1966, 62-79; H. K. Nielsen, *Heilung und Verkündigung. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche*, Leiden 1987; A. Nolan, *Jesus Before Christianity*, New York 1977, 30-36; K. Seybold-U. Müller, *Krankheit und Heilung* (Kohlhammer Taschenbücher 1008, Biblische Konfrontationen), Stuttgart 1978; A. Suhl, *Die Wunder Jesu. Ereignis und Überlieferung*, Gütersloh 1968, esp. 7-23; G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8), Gütersloh 1974, 98-101. Para más bibliografía ThWNT X, 1109.

1. El verbo aparece 43 veces en el NT, especialmente en Mateo (16 veces) y en Lucas (Evangelio 14, Hechos 5); en Marcos aparece 5 veces, en el Evangelio de Juan una vez y en el Apocalipsis 2 veces. Los detallados relatos de los evangelios nos permiten ver que θεράπεύω, en la tradición acerca de Jesús, no designa un proceso terapéutico en el sentido moderno, sino el efecto de la acción salvífica de Jesús. La manera de hablar del NT enlaza así con la última fase del desarrollo lingüístico del término en el ámbito griego, en el que θεραπεύω significa primeramente «servir» y luego –teniendo en cuenta el servicio que prestan los médicos– puede significar también «cuidar a un enfermo», «darle tratamiento médico». De ahí no hay más que un pequeño paso al sentido efectivo de «curar», «devolverle a uno la salud» (por ejemplo, en Platón, Gorg 513d; cf. Beyer, 128s). Sin embargo, en lo que respecta a las curaciones obradas por Jesús, se recomienda –por su sentido escatológico y la presencia de lo milagroso– (→ 3) la traducción de *curar (milagrosamente)* o *sanar*, es decir, restaurar en una persona el estado de salud.

El verbo aparece algunas veces en palabras de Jesús (Mt 8, 7; Lc 14, 3), pero en la mayoría de los casos lo encontramos en frases de los narradores que hacen referencia una curación, y con mucha frecuencia en sumarios y observaciones redaccionales (Mc 1, 34; 3, 10; 6, 5.13; Mt 4, 23s; 8, 16; 12, 22; 14, 14; 15, 30; 19, 2; 21, 14; Lc 4, 40; 5, 15; 6, 18; 7, 21; 8, 2).

2. θεραπεύω se refiere tanto a actividades exorcísticas (Mt 4, 24; 12, 22; 17, 16; Lc 6, 18; 8, 2) como a la eliminación de dolencias físicas cual la ceguera o las parálisis (por ejemplo, en Jn 5, 10). Esta es una razón, entre otras, para que no hagamos una distinción demasiado forzada entre las curaciones obradas por Jesús y las expulsiones de demonios llevadas a cabo por él.

3. Los actos de curación no se narran bajo el aspecto de la interrupción de la causalidad de las leyes de la naturaleza, sino como manifestación del reino de Dios en la lucha mantenida por los poderes (cf. principalmente Mt 11, 2-6: 12, 28). Por eso, tales actos se denominan repetidas veces δυνάμεις (Mt 11, 20s; 14, 2; Mc 6, 2.5.14; 9, 39; Hech 2, 22) y se mencionan junto a la proclamación del evan-

gelio (Mt 4, 23; 9, 35). El θεραπεύειν obrado por Jesús consiste en salvar la vida y restaurar el estado de la creación (Mc 3, 2.4.5; cf. 8, 25; Lc 13, 13), romper las cadenas de Satanás (Lc 4, 18; 13, 16; cf. Mc 3, 27; 7, 35), y es siempre un acontecimiento escatológico, calificado como tal por la preferencia con que Jesús obra sus curaciones en día de sábado (Mc 3, 4; Lc 13, 16; 14, 3; Jn 5, 9; 9, 14). El tiempo del fin es, según Is 61, 1s y Lc 4, 19; Mt 11, 28, tiempo de «sábado». El conflicto de Jesús con los fariseos en torno al sábado manifiesta dos comprensiones distintas de θεραπεύω: los evangelistas, con este vocablo, describen (Lc 13, 13.16; cf. Jn 5, 9ss; 9, 14ss) un acontecimiento salvífico (escatológico, anunciado proféticamente [cf. Is 26, 19; 35, 5ss; 53, 4; 61, 1ss]); los fariseos piensan en una actividad médica y profana, que está prohibida en día de sábado (Lc 13, 14; cf. Jn 5, 9ss; 9, 14ss).

4. Son importantes cuatro aspectos de la actividad sanadora de Jesús:

a) El motivo: La iniciativa procede normalmente de los enfermos; Jesús cura por apasionada misericordia, llegando a veces a sentir cólera santa ante los daños que sufren las criaturas de Dios (Mc 1, 41.43; 3, 5; 6, 34; 7, 34; 8, 2; 9, 19; Jn 11, 33.38).

b) Los medios externos: Muy raras veces son intervenciones «médicas» o «medicamentos» (Mc 7, 33; 8, 23); con más frecuencia es un simple contacto como tomar de la mano o imponer las manos (Mc 1, 31; 5, 23.41; 6, 5; 7, 32; 8, 23.25; 9, 27; Lc 4, 40; 13, 13; 14, 4).

c) La fuerza que se halla detrás de la curación: La fe (enraizada en la voluntad) de los enfermos, una fe absoluta y que mueve montañas (Mc 6, 5s; 5, 28s.34; 10, 52; Lc 17, 19; cf. Mc 11, 23; Mt 17, 20), o de quienes interceden por el enfermo (Mc 2, 3-5; 5, 36; 7, 25ss; 9, 23s; Mt 8, 5ss; 15, 28): una fe que coopera con la fe o con la voluntad concentrada de Jesús (Mc 1, 40ss; 9, 24; Mt 15, 28).

d) Es característico de Jesús el poder creador: basta pronunciar (tan sólo) una palabra; «inmediatamente» (εὐθύς, παραχρῆμα) esa palabra se hace realidad, como la palabra del Creador que vence a la muerte y al caos (Gén 1-2): Mt 8, 8.13; Mc 1, 41s; 2, 11s; 3, 5; 7, 34s; Lc 13, 12s; cf. también las palabras de «lucha» en Mc 1, 25s; 5, 8; 9, 25s.

5. Los Doce son hechos partícipes de la autoridad mesiánica: se los envía en parejas a predicar la *basileia* y a obrar curaciones milagrosas (Mt 10, 1; Lc 9, 1s; 10, 9; cf. Mc 3, 15; 6, 7). De los éxitos de curación se informa en Mc 6, 13; Lc 9, 6; 10, 17; de un fracaso, en Mc 9, 18. También la predicación post-pascual de los apóstoles va acompañada por curaciones milagrosas (θεραπεύω: Hech 4, 14; 5, 16; 8, 7; cf. 3, 1ss; 8, 7; 9, 32ss; 28, 8s), que ahora –¡en contra de la intención de Jesús!– serían consideradas como σημεῖα de fuerza probativa (Hech 4, 16; 5, 12).

6. En Hech 17, 25 se usa θεραπεύω (como se había usado ya en Platón Euthyphr 13d) para referirse al servicio de culto, del que no tiene necesidad el Creador del cielo y de la tierra y Padre de Jesucristo. – θεραπεύω se usa en sentido no mesiánico para referirse a una curación transitoria de la herida del dragón, del anticristo (Ap 13, 3).

7. El sustantivo **θεραπεία**, *curación, servidumbre de la casa**, corresponde al significado del verbo en los relatos sobre Jesús (Lc 9, 11), y también en Ap 22, 2, donde se habla del árbol cuyas hojas sirven para la «*curación* milagrosa» de los pueblos. En la parábola de Lc 12, 42, el término se usa para referirse a los *criados de la casa*; para atenderlos debidamente, el amo busca un fiel mayordomo.

W. Grimm

θεράπων, οντος, ὁ *therapōn* servidor*
En Heb 3, 5 dícese de Moisés (como en Ex 4, 10; Núm 12, 7; Sab 10, 16, y también en 1 Clem 4, 12; 43, 1; 51, 3.5; Bern 14, 4), el cual –en contraste con el «Hijo» Jesucristo (v. 6)– es únicamente un *servidor*. ThWNT III, 132.

θερίζω *therizō* cosechar*
θερισμός, οῦ, ὁ *therismos* cosecha*

1. Aparición y significado – 2. θερίζω: campos referenciales – 3. θερίζω: enunciados en el NT – 4. θερισμός.

Bibl.: A. van der Born, *Ernte*, en BL, 432s; Dalman, *Arbeit* III, 1-66; Haag, *Diccionario*, 385s; F. Hauck, θερίζω, θερισμός, en ThWNT II, 132s; F. Mußner, *Der Galaterbrief* (HThK), Freiburg i. Br. 1974, 403-407; Schulz, *Q*, 288-298; A. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (StANT 29), München 1971, 226-272. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1109.

1. En el NT, el verbo aparece 21 veces; el sustantivo, 13 veces. Pablo no utiliza el sustantivo, pero emplea 7 veces el verbo; en la restante literatura epistolar, tan sólo Santiago conoce el verbo (lo usa una vez). Las demás apariciones del término se distribuyen entre los Sinópticos, el Evangelio de Juan y el Apocalipsis: el verbo aparece tres veces en Mateo y otras tantas en Lucas, cuatro veces en Juan y tres veces en el Apocalipsis; el sustantivo aparece una vez en Marcos, seis veces en Mateo, tres veces en Lucas (Evangelio) y una vez en el Apocalipsis.

El significado literal de θερίζω, *cosechar*, se encuentra en Mt 6, 26 (par. Lc 12, 24) y Jn 4, 36 (bis); pero ya Jn 4, 36 muestra la transición al sentido figurado, porque lo de «recoger la cosecha» se asocia con la «vida eterna». También en Sant 5, 4 se entiende en sentido literal lo de *los que cosechan*. El sustantivo se usa en sentido literal en Jn 4, 35 (bis).

2. Con frecuencia θερίζω aparece en conexión con σπείρω (sembrar): Mt 6, 26; 25, 24.26; Lc 12, 24; 19, 21.22; Jn 4, 36b.37; 1 Cor 9, 11; 2 Cor 9, 6 (bis); Gál 6, 7.8 (bis). «Sembrar y *cosechar*» designan el principio y el fin de un proceso de crecimiento. El uso proverbial de estos términos (Gál 6, 7b; Mt 25, 24.26; Lc 19, 21.22; Jn 4, 37) demuestra que se ha recibido una expresión figurada del AT (Rut 2, 3ss; Prov 22, 8; Job 4, 8; Eclo 7, 3) y se la ha reinterpretado redaccionalmente. En Ap 14, 15 (bis + θερισμός) se ha recogido tradición apocalíptica: al que está sentado en la nube se le recomienda que mande la hoz y *coseche*, «porque ha llegado la hora de *cosechar*, pues *la mies* de la tierra está madura» (→ 3.e), cf. ApEsd (gr) 4, 28ss; ApBar (sir) 70, 2ss; con la imagen de la siembra y de la *cosecha* va unida la idea del juicio.

3. a) En 1 Cor 9, 11 Pablo distingue entre sembrar bienes espirituales y *cosechar* beneficios materiales (τὰ σαρκικά); los misioneros cristianos tienen derecho al sustento terreno (cf. Rom 15, 27), después de haber sembrado antes los bienes espirituales. En Gál 6, 7b-9 se expresa la idea del juicio. El v. 7b inicia el curso del pensamiento con el proverbio: «Lo que el hombre siega, eso *cosechará*». El v. 8 ofrece en el plano teológico la prueba de lo acertadas que son estas palabras: la contraposición entre sembrar y *cosechar* se muestra como un contraste soteriológico entre → σάρξ y → πνεῦμα o entre lo perecedero y la vida eterna (cf. Rom 6, 20-23). Mientras que en 2 Cor 9, 6 la oposición expresada por la metáfora se aplica a la correspondencia que existe entre los actos y la retribución, vemos que en Gál 6, 7b-9 el enunciado se radicaliza: El «futuro escatológico» (Mußner, *sub loco*) acentúa que la perdición o la vida eterna brotan, por decirlo así, del terreno en que se ha sembrado. Pero no se desatiende la motivación ética, como lo demuestra el uso de θερίζω en el v. 9. La relación entre la siembra y la *cosecha* «contiene energía motivadora que impulsa la acción del hombre en el eón presente» (Hauck, 133); el indicativo tiene su continuidad en el imperativo, como llamamiento a la responsabilidad del hombre para que no se canse de hacer el bien.

b) Mt 25, 24.27 y Lc 19, 21.22 usan dos veces el verbo en la parábola acerca de la suma de dinero confiada. El criado malvado, que no ha negociado con su dinero, dice –por miedo y para justificarse– que su amo es duro (σκληρός; en Mateo aparece únicamente aquí) o severo (αὐστηρός: *hapax legomenon* en Lucas); quiere *cosechar* donde no ha sem-

brado; quiere recoger donde no ha esparcido (Lucas ha modificado y traspuesto el texto: Schulz, *Q*, 291; de otra manera piensa Weiser, quien no sitúa la parábola en la tradición de Q). En el v. 26 la acusación del criado es confirmada por el amo (cf. Jülicher II, 483), pero en forma de pregunta: el amo coge al criado por la palabra del criado y justifica así su acción judicial.

c) Jn 4, 36-38 se halla en el contexto de la teología de la misión. En ella el que *cosecha* recibe ya desde ahora su recompensa, que se define más concretamente como fruto para la vida eterna (v. 36a); porque el que siembra y el que *cosecha* deben regocijarse juntos (cf. el gozo de la cosecha en Is 9, 2; Sal 125, 5s LXX), a saber, el Padre y el Hijo (R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, 519). Después del proverbio que sirve de transición en el v. 37, vemos que el v. 38 concreta la idea: En el futuro (cf. 20, 21) los que *cosechen* serán los discípulos, enviados por Jesús, aunque no sean ellos los que hayan pasado las fatigas. «La labor de los discípulos consiste únicamente en cosechar» (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [KEK] 147).

d) En el anuncio de juicio contra los ricos, en Sant 5, 1-6, se presenta a modo de ejemplo a los terratenientes que no han querido pagar el salario justo. El v. 4, que está formado en paralelismo sintético, habla en la segunda parte del clamor de *los que trabajaron en la cosecha*, un clamor que llega a los oídos de Dios (cf. Gén 4, 10; Is 5, 9; Hen [et] 47, 1; 97, 5). El contenido del enunciado se había formulado ya en el AT (Eclo 34, 25s; Dt 24, 14s; Lev 19, 13 y *passim*) y expresa la idea de que Dios hace justicia a los que han sido desposeídos de sus derechos y hará pagar a los ricos por su conducta injusta.

e) Ap 14, 15.16 anuncia mediante la imagen de la cosecha el juicio final. El Hijo del hombre (en 19, 11-13 se concreta el enunciado, todavía impreciso, de 14, 14) tiene en su mano la hoz (δρέπανον, en el NT el término aparece únicamente en Mc 4, 29 y siete veces en Ap 14), para *segar* la mies, que está ya más que madura. La imagen de la cosecha no se desarrolla más. Pero se refiere seguramente a la reunión escatológica de los elegidos por parte del Hijo del hombre (cf. Mc 4, 29; 13, 27; Mt 3, 12; 9, 37; 13, 30). Será difícil pensar aquí en la *recolección* de los que se pierden (así, entre otros, E. Lohse, *Offenbarung* [NTD], 79).

4. ϑερισμός se emplea en sentido literal en Jn 4, 35. El enunciado en materia de teología de la misión (→ 3.c) se introduce mediante la constatación: quedan aún cuatro meses para que llegue *(el tiempo de) la cosecha*. Jesús corrige esta manera de ver las cosas («ya es tiempo más que de sobra»): la recogida de la cosecha (como acontecimiento escatológico) es ya inminente; porque los campos «ya están blancos para la *siega* (πρὸς ϑερισμόν)», es decir, hay que comenzar a recoger ya la *cosecha*. Mc 4, 29 (material peculiar) emplea la metáfora de la *cosecha* para formular un enunciado acerca de la actividad judicial de Dios. La parábola de la siembra que crece por sí misma termina con una cita de Jl 4, 13: Si la semilla rinde su fruto, entonces ha llegado ya el tiempo de la *cosecha*.

En Mt 13, 30 (bis, material peculiar).39 la idea es: la mala hierba y el trigo crecen juntos y no serán separados sino en el día de la *cosecha*. Mateo aplica este enunciado metafórico a la situación de su comunidad: en la interpretación de la parábola (Mt 13, 36-43) la cosecha se entiende como el final del eón presente y, por tanto, como el final del tiempo de prueba para la comunidad.

De Q tomaron Mt 9, 37 y Lc 10, 2 el logion: «La *mies* es mucha, pero los obreros son pocos...» (ϑερισμός aparece aquí tres veces en cada uno de los pasajes: Mt 9, 37. 38a.b; Lc 10, 2b.c.d). La imagen, tomada de la vida cotidiana en Palestina, señala la necesidad de recolectar en seguida la mies ya madura y, por tanto, de disponer del mayor número posible de trabajadores para la recolección. Por medio del *logion* se pone de relieve la terrible discrepancia entre la urgencia de la tarea y el escaso número de trabajadores disponibles (cf. A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle* [WMANT 45], reimpresión en 1977, 71).

En Ap 14, 15 se halla la frase: «la *cosecha* de la tierra», → 2 y 3.e.

A. Sand

ϑερισμός, ου, ὁ *therismos* cosecha
→ ϑερίζω (4).

ϑεριστής, οῦ, ὁ *theristēs* recolectador, segador*

En el NT, el término aparece únicamente en Mt 13, 30.39. Dícese de los segadores que primero tienen que recoger la mala hierba y atarla en manojos (v. 30). En la interpretación alegórica de la parábola, los ϑερισταί son los ángeles (v. 39), que reunirán a los «hijos del maligno» (vv. 38, 41s).

ϑερμαίνομαι *thermainomai* calentarse*

En Mc 14, 54.57 dícese que Pedro se calentaba (ϑερμαινόμενος, par. Jn 18, 18b.25) junto al fuego. En Jn 18, 18 se dice que los sirvientes habían encendido una hoguera «y *se calentaban*». En Sant 2, 16 se habla de quienes se niegan a dar ayuda real a los pobres y los despiden con las palabras: «¡*calentaos* y saciaos!» (de los vestidos se habla también en Ag 1, 6; Job 31, 20).

ϑέρμη, ης, ἡ *thermē* carlor ardiente*

En Hech 28, 3 se habla de la víbora que, «a causa del *calor ardiente*» (ἀπὸ τῆς ϑέρμης), saltó de la brazada de leña y mordió en la mano a Pablo sin soltarla.

ϑέρος, ους, τό *theros* verano*

En la parábola de la higuera (Mc 13, 28 par. Mt 24, 32 / Lc 21, 30): Cuando el árbol echa hojas, «sabéis (= se sabe) que está cerca *el verano*».

Θεσσαλονικεύς, έως, ὁ *Thessalonikeus* tesalonicense*

Habitantes de la ciudad de → Θεσσαλονίκη (Tesalónica). En el destino al que van dirigidas las Cartas a los Tesalonicenses (1 Tes 1, 1 y 2 Tes 1, 1) se dice: «a la ἐκκλησία Θεσσαλονικέων». En Hech 20, 4 se menciona a los *tesalonicenses* Aristarco y Segundo como compañeros de Pablo. En 27, 2 se menciona otra vez a Aristarco («macedonio *de Tesalónica*») como compañero de Pablo.

Θεσσαλονίκη, ης *Thessalonikē* Tesalónica*

Nombre de una ciudad macedónica situada junto al Golfo Termaico (fundada hacia el año 315 a.C., al norte de la antigua ciudad de Terme). Pablo fundó allí una comunidad cristiana: Hech 17, 1-10a. El v. 1 menciona una sinagoga judía en la que Pablo predicó durante tres semanas (v. 2). No sólo judíos sino también «griegos temerosos de Dios» abrazaron la fe (v. 4). Por parte judía se instigó un alboroto en contra de Pablo y Silas (vv. 5-10a). Y, así, a los judíos de Berea se los llama «de más nobles sentimientos que los de Tesalónica» (17, 11). En 17, 13 se menciona a «los judíos de Tesalónica». En Flp 4, 16 Pablo habla de su estancia en Tesalónica, durante la cual los filipenses le enviaron ayudas. En 2 Tim 4, 10 se dice que Demas abandonó a Pablo y se marchó a Tesalónica. Bibliografía sobre la historia de la ciudad y de la comunidad cristiana que había en ella: Pauly-Wissowa VI/1, 143-163; DACL XV/1, 624-713; B. Rigaux, *1/2 Thessaloniciens* (EtB), 3-32; RGG VI, 850s; LAW 3069; LThK X, 108-111: Pauly, *Lexikon* V, 761-763 (bibl.); W. Elliger, *Paulus in Griechenland*, Stuttgart 1978, 78-116.

Θευδᾶς, ᾶ *Theudas* Teudas*

Según Hech 5, 36, Gamaliel recuerda la aparición en público de Teudas y de sus cuatrocientos seguidores: «El fue muerto, y todos los que le seguían fueron dispersos y aniquilados». Según Josefo, Ant XX, 97-99, la rebelión del insurgente judío Teudas tuvo lugar en tiempo del gobernador Cuspio Fado (a partir del año 44 p.C.), por lo cual la datación ofrecida por Hechos es cronológicamente inexac-

ta. Schürer I, 566s; Schürer, *Historia* I, 584; E. Haenchen, *Apostelgeschichte*⁷ (KEK), 246 y 251s.

θεωρέω *theōreō* ver, mirar, observar, contemplar como espectador

1. Aparición en el NT - 2. Significados - 3. θεωρέω en Juan.

Bibl.: R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen ¹⁹1968; E. Haenchen, *«Der Vater, der mich gesandt hat»*, en Haenchen I, 68-77; F. Hahn, *Sehen und Glauben im Johannesevangelium*, en *FS Cullmann* 1972, 125-141; W. Michaelis, ὁράω κτλ., en ThWNT V, 315-368; F. Mußner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (Quaestiones Disputatae 28), Freiburg i. Br. 1965; H. Schlier, *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannes*, en Schlier, II, 279-293; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I-III, Barcelona 1980; H. Wenz, *Sehen und Glauben bei Johannes*: ThZ 17 (1961) 17-25.

1. En el NT, θεωρέω aparece 58 veces (incluido Jn 6, 2, donde en vez del singular ἑώρων hay que leer ἐθεώρουν); el verbo se encuentra principalmente en los escritos lucanos (Evangelio de Lucas 7 testimonios, Hechos 14) y en el Evangelio de Juan (24 testimonios). Pablo no utiliza en absoluto el verbo θεωρέω. Este verbo aparece muy frecuentemente en presente e imperfecto. El imperfecto sustituye a ἑώρων, y en Juan el presente sustituye a ὁράω. El posible intercambio con βλέπω es poco significativo, mientras que el intercambio con θεάομαι se basa a menudo en el tema expresado. - Sobre las distinciones entre los significados básicos de los verbos de ver, cf. Michaelis, 316ss.

2. θεωρέω participa de la variedad de significados de los verbos de ver en general: desde la simple percepción sensible hasta la comprensión interna de una realidad no perceptible por los sentidos. El significado fundamental de *observar / contemplar como observador* se presupone también en la descripción de la crucifixión y del entierro de Jesús (Mc 15, 40.47 par. Mt; Lc 23, 35, pero cf. θεάομαι [!] en Lc 23, 55; Jn 20, 6). Por lo menos Jn 20, 6 va más allá del mencionado significado fundamental de ver literalmente un objeto y llega hasta el nivel de una indicación que «señala hacia la resurrección» (Schnackenburg III, 385).

Hay que mencionar además, a este respecto, el simple ver los signos de Jesús (Jn 2, 23; 6, 2) y sus acciones (7, 3), que es la base de una fe insuficiente (cf., no obstante, Bultmann, 173 y → 3) o de que equivocadamente se pretenda algo acerca de Jesús (2, 23s; cf. 7, 4s).

Frecuentemente, sobre todo en Hechos, θεωρέω significa *percibir / reconocer* (Jn 4, 19; 12, 19; Hech 4, 13; 17, 22; 21, 20; 27, 10; 28, 6; Heb 7, 4). - Aunque el objeto del verbo θεωρέω pueden ser también manifestaciones sobrenaturales (Lc 10, 18; Jn 20, 12; Hech 7, 56; 10, 11), sin embargo θεωρέω no es un tecnicismo para designar la contemplación visionaria.

3. Jn 6, 40 es especialmente importante para comprender el uso joánico de θεωρέω. En este texto parece que no se piensa ya en la acción de ver con los sentidos, sino que θεωρέω viene a ser sencillamente sinónimo de πιστεύω. Ahora bien, como 6, 36 (donde se usa ὁράω) sugiere una posibilidad negativa (*ver* y no creer), hay que distinguir –a pesar de todo– entre θεωρέω y πιστεύω. Según esto, θεωρέω incluye la posibilidad objetiva de la fe en Jesús y es, por tanto, expresión de la *exigencia* –válida para todos– que impone la revelación.

Hay que distinguir de ello el uso de θεωρέω en los pasajes joánicos en los que se excluye la *posibilidad* de ver para un grupo determinado de personas, para el cosmos en 14, 17.19, para los discípulos (!) en 16, 10, o durante un período fijado temporalmente pero limitado (16, 16.17.19), nuevamente para los discípulos. En el primer caso, la incapacidad de ver es expresión del acto de incredulidad. Esto, evidentemente, no se aplica a 16, 10. El hecho de que los discípulos no *vean* ya, como 16, 7 indica con toda claridad, debe entenderse en el marco de lo que se dice en 16, 6s.

Aquí la limitación de la posibilidad de ver se refiere al tiempo hasta la venida del Espíritu, con cuya actividad continuará la revelación. Pero no se refiere al tiempo hasta la parusía, y probablemente no se refiere tampoco al tiempo que media entre la pasión y la resurrección de Jesús. Por consiguiente, aquí y sólo aquí, en el tiempo del Espíritu, θεωρέω y οὐ θεωρέω pueden significar de hecho la decisión que se adopte de creer o de no creer.

Finalmente, desde esta perspectiva hay que entender el texto de 12, 45 (cf. 14, 9s). El versículo no anula lo que se ha dicho en 1, 18 ni se aventura a formular un enunciado acerca de «la relación interna entre el Padre y el Hijo» (Michaelis, 364), sino que describe la cualidad del acontecimiento de la revelación como un acontecimiento histórico y, por tanto, básicamente accesible, y también como un acontecimiento singularísimo e irreemplazable.

En resumen, Juan podría haber introducido el concepto de «ver» en pasajes esenciales de su evangelio, porque él quería expresar la posibilidad objetiva de la decisión adoptada en respuesta a la revelación y, por tanto, la exigencia global que esta revelación impone, y –al mismo tiempo– quería ofrecer una expresión conceptual de la decisión adoptada.

M. Völkel

θεωρία, ας, ἡ *theōria* espectáculo*

Lc 23, 48 (a diferencia de Mc 15, 39) habla de las personas «que se habían congregado para este *espectáculo*» (¡la crucifixión de Jesús!). En un contexto análogo aparece θεωρία en 3 Mac 5, 24.

θήκη, ης, ἡ *thēkē* vaina (de espada)*

Jn 18, 11: «¡*Envaina* de nuevo tu espada!» (este significado de θήκη se encuentra también, por ejemplo, en Josefo, Ant VII, 284).

θηλάζω *thēlazō* amamantar, mamar*

El verbo se usa en sentido absoluto: αἱ θηλάζουσαι en el lamento sobre *las madres lactantes* en Mc 13, 17 par. Mt 24, 19 / Lc 21, 23; por el contrario, los θηλάζοντες en Mt 21, 16 (Sal 8, 3 LXX) son los *niños de pecho*. La exclamación que considera dichosos el seno materno y los pechos «de los que *mamaste*» (Lc 11, 27), se refiere a la madre de Jesús. Por el contrario, en Lc 23, 29 v.l. (Koiné A W), los μαστοὶ οἳ οὐκ ἐθήλασαν (en vez de ἔθρεψαν) son los «pechos que no *amamantaron*».

θῆλυς, 3 *thēlys* femenino; (sustantivado) hembra, mujer*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, 712; G. Dautzenberg, *'Da ist nicht männlich und weiblich'. Zur Interpretation von Gal 3, 28*: Kairos 24 (1982) 181-206; F. Mußner, *Der Galaterbrief* (HThK), Freiburg 1974, 164s con la nota 94.

Etimológicamente, θῆλυς significa «pecho que amamanta» (relacionado con θῆσθαι, de θηλή, pecho materno, emparentado con el latín *felare*, «amamantar»; *filius*, «lactante»). En los animales, seres humanos y dioses el término designa el sexo femenino. Está asociado con ἄρσην, desde Gén 1, 27, y significa así la diferenciación sexual y la unidad de la pareja humana en Mc 10, 6; Mt 19, 4 (CD 4, 21 !); esta diferenciación ha llegado a perder todo significado en el plano de la salvación: Gál 3, 28. De ahí deducen EvEg (Clemente de Alejandría, Strom II 92 y 2 Clem 12, 2), EvTom 22, HechTom 129, los Naasenos (Hipólito, Ref V, 7, 15), los Valentinianos (NHC I, 4-132. 21) y PistSoph 143 la restauración del hombre primordial, que habría sido andrógino.

Con frecuencia θήλεια es sinónimo de γυνή (compárese Jdt 9, 10; 13, 15; 16, 5 con Jue 9, 54). En Rom 1, 26s θήλειαι no se usa en sentido peyorativo, sino que se emplea porque la expresión, más corriente, γυναῖκες αὐτῶν pudiera entenderse en el sentido de «sus esposas». Pablo menciona la homosexualidad femenina antes que la masculina (v. 27), porque aquélla, en contraste con la ho-

mosexualidad masculina, era despreciada también por los paganos. Según Luciano (*Amores*, 28), las ὁμιλίαι de hombres con hombres eran consideradas εὐπρεπεῖς («decentes»). Pero la homosexualidad femenina se veía como un castigo divino (Ovidio, Metam IX, 724-729; cf. Rom 1, 24.26.28; Séneca, Ep. 95, 21; Marcial, Epigr I, 90, 7; Luciano, Dial. Meretr. 5; no está representada en absoluto en la cerámica antigua). Más aún, las formas de homosexualidad masculina eran consideradas en sí mismas como θήλεια νόσος (Herodoto I, 105; Filón, Abr 136; SpecLeg I, 325; III, 37; Clemente de Alejandría, Prot II 24, 1).

J. B. Bauer

θήρα, ας, ἡ *thēra* red, trampa*

Rom 11, 9 en la cita (modificada) del Sal 68, 23 LXX: «¡Su mesa se convierta para ellos en lazo y en *trampa*!» (θήρα después de παγίς corresponde seguramente al Sal 34, 8 LXX).

θηρεύω *thēreuō* cazar, hacer caer en la trampa*

En Lc 11, 54 dícese, en sentido figurado, de las asechanzas con que los adversarios de Jesús trataban de «*atraparle* en algo que él dijera», a fin de poder acusarle (cf. Mc 12, 13 par. Mt 22, 15 / Lc 20, 20). Platón, Gorg 489b usa la expresión ὀνόματα θηρεύω en el sentido de «dar caza» a las palabras de otra persona a fin de pillarla en algún desliz.

θηριομαχέω *thēriomacheō* luchar con fieras*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, s.v. (bibl.); A. J. Malherbe, *The Beasts of Ephesus (1Cor 15, 32)*: JBL 87 (1968) 71-80.

En el NT el término aparece únicamente en 1 Cor 15, 32: εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ. Se discute si Pablo se refiere a una lucha real con fieras, si –con esta metáfora de la lucha contra bestias salvajes– recuerda los peligros mortales por los que tuvo que pasar en Efeso (cf. 4, 9: ὡς ἐπιθανατίους, ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν...; así piensan, por ejemplo, B. H. Lietzmann-W. G. Kümmel, *Der erste und der zweite Korintherbriefe*[4] [HNT], *sub loco*), o si, finalmente, emplea el verbo en sentido literal, pero formulando el enunciado como una oración irreal: «Si yo... hubiera tenido que sostener una lucha con fieras...» (así piensa, por ejemplo, J. Weiß, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*; cf. también H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*, con la nota 132).

El uso general permite tanto la interpretación literal del verbo como la interpretación en sentido figurado y metafórico (en sentido literal, por ejemplo, IgnEf 1, 2: ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι; IgnTral: τί δὲ καὶ εὔχομαι θηριομαχῆσαι; cf. IgnEsm 4, 2: ἑαυτὸν... δέδωκα... πρὸς θηρία. Por el contrario, en sentido figurado en IgnRom 5, 1: μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, donde un destacamento de soldados es comparado con diez leopardos a los que el autor está «encadenado» durante su traslado de Siria a Roma; en el v. 2 se vuelve a hablar otra vez en sentido literal de la lucha con fieras, que aguarda a Ignacio en Roma). La imagen está muy difundida en la literatura antigua sobre certámenes y luchas (cf. Malherbe) y pertenece al contexto de la crítica de los cínicos contra la estimación excesiva de las hazañas atléticas: La «lucha» del sabio es el verdadero certamen atlético (cf., a propósito, 1 Cor 9, 24-27; 1 Clem 5, 1ss; 6, 1s).

En 1 Cor 15, 29 y 30-32a Pablo formula dos preguntas que tratan de combatir, mediante la reducción *ad absurdum*, el rechazo que los corintios hacían de la resurrección de los muertos. Para ello, Pablo recurre a una práctica de los corintios (el bautismo por los muertos, v. 29) y a la existencia apostólica de Pablo (vv. 30-32a). Ambas preguntas se hallan estructuradas de la misma manera: oración de τί, oración de εἰ, oración de τί; el v. 31 se ha introducido para hacer encarecimiento. Mientras que el v. 29 con la oración de εἰ recoge una afirmación de los adversarios corintios, el v. 32 alude a la arriesgada y peligrosa lucha emprendida por el apóstol en Efeso, por propia voluntad y por amor a Cristo: «Si yo, por motivos humanos, me presenté en Efeso *como un luchador contra fieras salvajes*, ¿de qué me aprovechará (si los muertos no resucitan)?»; cf. también, a propósito, 2 Cor 1, 8; 4, 11; 6, 4s; 11, 23ss; es también importante, a este respecto, 1 Cor 16, 8. Desde luego, una real *damnatio ad bestias*, que sólo se aplicaba –en el caso de delitos merecedores de la pena capital– a personas de baja condición, estaría en contradicción con lo que se dice en Hech 22, 25-29, según lo cual Pablo volvió a apelar en Jerusalén a sus derechos como ciudadano romano (cf. también Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 925-928). Además, Pablo difícilmente habría silenciado tal condena en sus catálogos de sufrimientos.

H. Balz

θηρίον, ου, τό *thērion* animal, bestia

1. Aparición - 2. Significado - 3. Campo referencial.

Bibl.: O. Böcher, *Die Johannesapokalipse* (EdF 41), Darmstadt 1975 (bibl.); M. E. Boismard, *L'Apocalypse de Jean*, en *Introduction critique au NT* IV: *La tradition johannique*, Paris 1977, 12-55 (bibl.); W. Foerster, θηρίον, en ThWNT III, 133-136; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT), Tübingen 1974; W. Pöhlmann, *Die heidnische, jüdische und christliche Opposition gegen Domitian. Sudien zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, tesis Erlangen 1966; E. Schussler-Fiorenza, *Religion und Politik in der Offenbarung des Johannes*, en *Biblische Randbemerkungen*, Wurzburg 1974, 261-272. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1109s.

1. De las 46 veces que aparece el término en el NT, treinta y nueve corresponden al Apocalipsis (→ 3.b); el término aparece, además, una vez en Marcos, tres en Hechos, y una vez en cada uno de los escritos siguientes: Tito, Hebreos y Santiago (→ 3.a).

2. Mientras que en el Apocalipsis predomina la figura de la bestia como encarnación del malvado anticristo, vemos que en el resto del NT la figura se refiere principalmente al animal salvaje, indómito y peligroso. En las enumeraciones se observa la influencia del estilo de la LXX, que por θηρία entiende las bestias salvajes que viven en la tierra.

3. a) Según Mc 1, 13 Jesús, tentado por Satanás, estuvo expuesto a los peligros del desierto, viviendo entre las *fieras*. Como se dice que los ángeles le servían, no puede pensarse en un estado paradisíaco de convivencia con los animales salvajes.

En la visión de Pedro, en una enumeración de cuatro miembros (Hech 11, 6), se mencionan: «cuadrúpedos de la tierra, *fieras salvajes*, reptiles y aves del cielo». Se presenta así la diversidad de los animales, que no deben dividirse ya –como se hace en Lev 11– entre animales puros e impuros. En la enumeración de Hech 10, 12 faltan las «fieras salvajes». Las expresiones, que en parte son hebraizantes, presuponen pasajes centrales del AT (cf. Gén 1, 24; 6, 11; especialmente 7, 14 LXX). En Hech 28, 4 se llama *bestia* a una víbora. En Tit 1, 12, en un hexámetro que, según Clemente de Alejandría (Strom I, 59, 2), procede del poeta Epiménides, se dice que los cretenses son, entre otras cosas, «malas *bestias*».

En Heb 12, 20 se cita el texto de Ex 19, 13 (LXX). Según él, ni aun una *bestia salvaje* debe profanar la santidad del Monte de Dios.

Sant 3, 7 menciona clases de animales que pueden domesticarse: *fieras salvajes* y aves, reptiles y animales marinos.

b) El *Apocalipsis* (con excepción de 6, 8) habla de la *bestia* como encarnación de la maldad del anticristo. El texto de 11, 7 se introduce sin preparación. Subiendo del mundo de las profundidades, la bestia lucha y da muerte a los dos profetas del fin de los tiempos. En 13, 1ss la bestia emerge del mar. En 13, 11 se añade otra *bestia*, que sube de la tierra. Ambas bestias, que son encarnaciones del

anticristo y del profeta de mentiras, simbolizan a los demonios (políticos) del fin de los tiempos (cf. Job 40, 15ss.25ss). Sin embargo, el personaje principal del esquema es la «primera *bestia*» (13, 12), que lleva en sí una herida mortal pero cicatrizada (13, 3) y que ha recibido su poder del dragón (= Satanás; 13, 4). De la «otra *bestia*» se erige una imagen que los hombres han de adorar (13, 14ss). La bestia tiene un nombre y un «número», a saber, 666. Hace falta sabiduría para interpretarlo. Los seguidores de la bestia llevan una marca especial (16, 2). La bestia posee, además, un trono (16, 10), sobre el que se derrama la cólera de Dios. De su boca brota lo inmundo (16, 13). Se la ve como una «bestia de color rojo escarlata» (17, 3), sobre la que se sienta la ramera Babilonia (= Roma), y que está llena de nombres blasfemos, tiene siete cabezas (= colinas) y diez cuernos (= reinos parciales).

El capítulo 17 es principalmente el que proporciona ayudas para descifrar el misterio. Se dice en él que la bestia «érase y no es y será (17.9ss). Según esto, se trata de uno de los cinco emperadores anticristianos, que reinó ya una vez y que finalmente volverá como el octavo (*Nero redivivus?*). Como enemigo principal del *Christus victor*, la bestia es apresada en la lucha final y arrojada al lago de fuego del juicio (19, 20; 20, 10).

Así como en Dan 7 las bestias (= reinos del mundo) se hallan en contraste con el reino de quien es semejante al Hijo de hombre, así también en el Apocalipsis la bestia está en oposición radical a la imagen del Cordero. A diferencia de la prontitud de éste para sufrir, la bestia encarna el poderío del mundo anticristiano del fin de los tiempos. Es evidente que el trasfondo de todo es el período de reinado del emperador Domiciano.

A. Strobel

θησαυρίζω *thēsaurizō* acumular, almacenar, atesorar
→ θησαυρός.

θησαυρός, οῦ, ὁ *thēsauros* cofre del tesoro, tesoro*
ἀποθησαυρίζω *apothēsaurizō* atesorar*
θησαυρίζω *thēsaurizō* almacenar, atesorar*

1. Aparición en el NT – 2. Significado – 3. Ambitos de aplicación – a) Empleo positivo en sentido literal – b) Crítica contra los ricos – c) Enunciados sobre retribución – d) Tradiciones sapienciales.

Bibl.: K. Berger, *Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlichen Gleichnisse:* NovT 15 (1973) 1-37; J. Dauvillier, *La parabole du trésor et les droits orientaux:* RIDA 3.Ser. 4 (1957) 107-115; H.-J. Degenhardt, *Lukas - Evangelist der Armen*, Stuttgart 1965, 78ss, 88-93; J. D. M. Derrett, *Law in the NT: The Treasure in the Field (Mt. XIII, 44):* ZNW 54 (1963) 31-42; J. Dupont, *Les Paraboles du Trésor et de la Perle:* NTS 14 (1967-1968) 408-418; J. Eichler-C. Brown, en NIDNT II, 829-836; J. C. Fenton, *The Parables of the Treasure and the Pearl (Mt 13, 44-46):* ET 77 (1965-1966) 178-180; F. Hauck, θησαυρός, θησαυρίζω, en ThWNT III, 136-138; J. D. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, Richmond 1969, 110-117, 125-129; K. Koch, *Der Schatz im Himmel*, en *Leben angesichts des Todes (FS für H. Thielicke)*, Tübingen 1968, 47-60; B. Kübler, *Thesaurus*, en Pauly-Wissowa, II/11, 7-13; W. Magaß, *«Der Schatz im Acker» (Mt 13, 44)*: LingBibl 21-22 (1973) 2-18; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, Würzburg 1978, 64-69 [sobre Mt 13, 44]; W. Pesch, *Zur Exegese von Mt 16, 19-21 und Lk 12, 33-34:* Bib 41 (1960) 356-378; H. Riesenfeld, *Vom Schätzesammeln und Sorgen - ein Thema urchristlicher Paränese*, en *FS Cullmann* 1962, 47-58; Schulz, *Q*, 142-145. 316-320; D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, Würzburg 1977, 77-81 [a propósito de Mt 6, 19-21]; Id., *Zu einer jüdische Vorlage von Mt 13, 52:* BZ 20 (1976) 223-226 (bibl.); L. Ziehen, θησαυρός, en Pauly-Wissowa, II/11, 1-7. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1110.

1. El sustantivo θησαυρός aparece 17 veces en el NT, el verbo θησαυρίζω 8 veces, y el verbo compuesto ἀποθησαυρίζω se encuentra únicamente en 1 Tim 6, 19. El tema θησαυρ- aparece con relativa frecuencia en las palabras del Señor (el sustantivo 7 veces, el verbo 3 veces, prescindiéndose de los lugares paralelos).

2. El sustantivo significa (¿originalmente?, así piensa Ziehen) el *lugar donde se guardan*

cosas de valor –así aparece claramente en Mt 2, 11: «abrieron los *cofres de sus tesoros*»–, y luego significa también *lo que se guarda en ellos*, el *tesoro*. El verbo θησαυρίζω significa *almacenar* algo en un lugar o *reunir* un tesoro (el objeto de la acción verbal va en acusativo). El objeto en dativo enuncia para quién se hace tal cosa.

En el NT, términos afines en cuanto a su significado y que aparecen en los mismos contextos que θησαυρός son τὰ ἀγαθά (Lc 12, 18s), τὰ κτήματα (Mc 10, 22), ὁ πλοῦτος (Rom 2, 4; Col 2, 2; Heb 11, 26; Sant 5, 2), τὰ ὑπάρχοντα (Mt 19, 21; Lc 12, 33) o ἡ ὕπαρξις y las circunlocuciones como πάντα ὅσα ἔχεις (Lc 18, 22). Con estos términos se piensa únicamente en bienes muebles. En paralelo con θησαυρίζειν se emplean ἑτοιμάζειν en Lc 12, 20, τηρεῖν en 2 Pe 3, 7. Los pasajes del NT nos permiten ver en que consistían los tesoros en el mundo antiguo: en monedas de oro y plata (Sant 5, 3; Mt 2, 11), en espléndidos vestidos (Sant 5, 2b) que son destruidos por la polilla (Mt 6, 19s), en provisiones de trigo y víveres (Lc 12, 16-21) que se echan a perder o son devoradas por animales (Sant 5, 2a; Mt 6, 19s) y en valiosos perfumes (Mt 2, 11).

3. a) Allá donde era desconocida la economía de capital, había que asegurarse el futuro acumulando dinero y cosas que tuvieran valor real. A este respecto, algunos textos usan θησαυρίζω en un sentido positivo: En 1 Cor 16, 2 Pablo recomienda que cada uno, en Corinto, *ahorre* en sábado para la colecta lo que haya podido economizar, y lo ponga aparte en su casa. Parece que no se había previsto una caja común. En 2 Cor 12, 14c aplica a las circunstancias de la comunidad de Corinto el axioma, aceptado universalmente (cf. Filón, VitMos II, 245; Plutarco, De Cup. Div. 526), de que no son los hijos menores los que tienen que *ahorrar* para sus padres, sino que éstos deben hacerlo para sus hijos. Como una figura en las parábolas, θησαυρός representa lo que posee excelso valor. La parábola de Mt 13, 44 (material peculiar), lo mismo que la parábola paralela de los vv. 45s, pretende hacer ver intuitivamente que la singularísima ganancia del reino de los cielos merece que se empeñe en ella todo cuanto se posee, aunque ese empeño total pueda parecer necio al mundo (de manera semejante TestJob 18, 6-8; cf. Berger 2-7).

Las imágenes presuponen que los tesoros había que «esconderlos» de los ladrones y de los saqueadores: cf. Is 45, 3 (*maṭmôn* en paralelo con *'ôṣār*); 1 Mac 1, 23; Josefo, Ant XII, 250; bPes 119a; Platón, Resp 548a. A menudo los tesoros se escondían en hoyos excavados en la tierra: cf. Mt 25, 18 (a propósito, Billerbeck I, 971a); Hen (esl) 51, 2; Máximo Tirio 15, 5h. «Encontrar» (Eclo 40, 18 y *passim*) un tesoro olvidado al arar (LevR 5 [108b]; cf. Billerbeck I, 674) o al plantar un árbol (Filón, Imm 91), se consideraba como un golpe de suerte (Aristóteles, EthNic 1112a; Luciano, Timon 29s.40s en palabras atribuidas a Plutón), en el que se soñaba despierto (Luciano, Hermot 71s; Artemídoro, Onirocr 2, 59). Como el hallazgo, según el derecho romano y el derecho judío, pertenecía al propietario del terreno (cf. Kübler, Dauvillier, Derrett), entonces un jornalero –pongamos por caso– no podía apropiárselo sino comprando el campo (cf. Horacio, Sat II 6, 10; Mid Cant 4, 13 [116a] y los paralelos en Billerbeck I, 674; de manera parecida EvTom 109; Filóstrato, VitAp VI, 39). Mt 13, 44 no cuestiona la legalidad de la transacción.

b) En la exhortación dirigida a los ricos, el NT emplea el grupo de palabras, y lo hace en sentido crítico y –al mismo tiempo– en sentido figurado, con el fin de poner de relieve el valor que tiene distribuir las riquezas entre los pobres. En Mt 6, 19-21 las palabras de Jesús se acercan más a la forma de la fuente Q que en Lc 12, 33s, donde la conclusión práctica se expresa de manera más radical y clara. La exhortación sapiencial de los vv. 19s pretende disuadir de *reunir tesoros* terrenos, recordando el conocido tópico (cf. tan sólo Prov 23, 4s; Sant 1, 10s) de su caducidad. La sentencia, originalmente independiente, del v. 21 argumenta diciendo que un *tesoro es una atadura para el corazón* (cf. Sal 62, 11b; sobre ulteriores variaciones de esta idea cf. Pesch. 377).

El sermón de juicio de Sant 5, 1-6 tiene un sonido más intensamente apocalíptico. *Amontonar tesoros* en los últimos días (v. 3c) es ab-

surdo, tanto más que, según los vv. 4-6, esos tesoros se han adquirido mediante injusticias (cf. Prov 10, 2; 21, 6; Miq 6, 10; Hen [et] 97, 8s). Los ricos, juntamente con sus tesoros en los que habían confiado, perecerán en el juicio (cf. Hen [et] 94, 8; 98, 3).

Pero también la muerte demuestra la necedad (→ ἀφροσύνη) de quien *acumula provisiones* (cf. Sal 38, 7 LXX); tal es la conclusión moral que Lc 12, 21 (cf. Dupont, *Béatitudes* III, 115-118) deduce de la narración ejemplar de 12, 16-20. En vez de eso, lo que habría que hacer es «ser rico para con Dios», es decir, (según Mt 6, 20) *acumular tesoros* en el cielo. ¿Cómo? El llamamiento al discipulado, en Mc 10, 21 par., dice: Si el rico vende lo que posee y se lo da a los pobres (cf. Filón, SpecLeg IV, 74 contra ϑησαυροφυλακεῖν), entonces tendrá un *tesoro* en el cielo, que garantice la vida eterna (v. 17).

De manera parecida se dirá más tarde en 1 Tim 6, 19: Haciendo el bien (v. 18), los ricos *irán acumulando un valioso tesoro* (ἀποϑησαυρίζω) para alcanzar la vida eterna. En Heb 11, 26 la parenesis no tiene como finalidad el dar limosnas, sino el compartir los sufrimientos, cosa que Moisés consideraba como una riqueza mayor que los fabulosos ϑησαυροί de los egipcios. También aquí el hecho de poner la mirada en la retribución (cf. 10, 34: «bienes mejores y más duraderos») permite una inversión tan paradójica de los valores, en la cual se manifiesta la fe.

c) Los tesoros en el cielo son las buenas obras, que están bien guardadas junto a Dios, y por las que él recompensará más tarde al que obra bien. Esta idea tiende un puente que salva la tensión existente entre las acciones humanas y la recompensa en el más allá.

Esta idea enlaza con la concepción del AT acerca de las cámaras celestiales (*'ôṣ^erôt*) en las que Yahvé almacena la lluvia y el viento (cf. Dt 28, 12; Sal 33, 7; 135, 7; Jer 10, 13 = 51, 16), pero también las armas de su cólera, la nieve y el granizo, para sacarlas en el día del castigo (Dt 32, 34s; Job 38, 22s; Jer 50, 25; Eclo 43, 14; Hen [et] 17, 3). Según 1QS 10, 2; 1QH 1, 12; 1QM 10, 12 (cf. OdSl 16, 15), allí se guardan la luz y las tinieblas, es decir, los misterios decisivos del tiempo, que fueron comunicados a la comunidad de Qumrán.

Filón hace referencia especialmente a Dt 28, 12 y 32, 34s: En el cielo hay un tesoro del bien, que supremamente es Dios mismo. Él se lo abre a los suyos, pero castiga a los pecadores en el día de la venganza con el tesoro del mal, que temporalmente está aún atado (All III, 105s; Imm 150; Migr 121; Her 76; Fug 79).

La literatura sapiencial intertestamentaria incita a hacer buenas obras: el dinero no se pierde, sino que está bien depositado junto a Dios, y traerá bendición en situaciones de desgracia (cf. Tob 4, 9; 12, 8s; Eclo 3, 4; 17, 22s; 29, 10-12; SalSl 9, 5). En la apocalíptica, el tesoro de buenas acciones depositado en el cielo no se abrirá sino en el juicio final (Hen [et] 38, 2; 4 Esd 6, 5; 7, 77; 8, 33; ApBar [sir] 14, 12; 24, 1; Hen [esl] 50, 5). Según Tos, Pea 4, 18 (24), el rey Monabaz distribuyó sus tesoros entre los pobres, a fin de acumular tesoros en lo alto (cf. Billerbeck I, 430). Los rabinos distinguen algunas veces, en cuanto a las obras de caridad, entre los intereses, de los que se disfruta ya en este mundo, y el capital, que queda depositado para el mundo futuro (bPea 1, 1; cf. Billerbeck I, 430). En la cámara celestial del tesoro (en arameo *ginzā*, *g^enīz*; cf. Billerbeck II, 268) están preparados tesoros de vida para los justos: cf. Prov 2, 7 LXX; ExR 45 (101a) (cf. Billerbeck III, 268); bḤag 12b (*ibid.*, 667); Memar Marqah 4, 9.

Así como uno «acumula como tesoros los cumplimientos que hace de los mandamientos (*siggēl*)» (manera rabínica de hablar, cf. Billerbeck I, 431), así también puede acumular perdición obrando el mal (Prov 1, 18; 16, 27 LXX). El pecador desprecia la riqueza de la bondad de Dios y *acumula* para sí cólera, que se descargará en el día de la ira (Rom 2, 5; cf. Filón, All III, 105s). En 2 Pe 3, 7 Dios es el sujeto oculto (pasivo divino) de ϑησαυρίζω; pero también aquí lo de *estar almacenado* sirve para superar la diferencia de tiempo existente entre el ahora y el juicio cierto.

d) Un último campo de aplicación está dominado por tradiciones sapienciales. En ellas ϑησαυρός se emplea casi siempre en sentido metafórico. En Q las palabras metafóricas que hay en Mt 12, 35 par. Lc 6, 45a comentan las palabras metafóricas que aparecen en Lc 6, 43.44a y 6, 44b; explican que los «frutos» son la conducta del hombre. La sentencia de 6, 45b, que quizás había circulado como proverbio independiente, se restringe aquí al acto de hablar. Ambas cosas, la conducta en general y el hablar en particular, proceden de *lo que hay almacenado* en el corazón. Lucas desarrolla esto añadiendo un *genitivus subiecti* del v. 45b. Puesto que el ϑησαυρός de cada persona tiene la misma cualidad que las manifestaciones que ella hace, el ϑησαυρός no podrá ser simplemente el contenedor (así piensa Jülicher II, 121s en contra de la mayoría de los comentaristas, que suponen que el genitivo es apositivo; así, desde luego, TestAs 1, 9b: ὁ ϑησαυρὸς τοῦ διαβουλίου). En el fondo de todo podría estar la idea atestiguada en Filón de que, mediante el ejercicio del bien, se va almacenando en el alma un tesoro de lo καλόν (Det 35.43; Ebr 200; Conf 50, 69; en sentido gnóstico el EvTom 45b: tesoro que está en su corazón).

En la breve parábola de Mt 13, 52 (material peculiar), ϑησαυρός significa el *almacén* del que un padre de familia saca cosas nuevas y viejas (cf. Isócrates I, 133: ὥσπερ ἐκ ταμιείου). Aunque lo del padre de familia se aplicaba –en una fuente judía– a un maestro de la Torá (Zeller), sin embargo la imagen está sugerida por la tradición sapiencial, que compara el hábito mental de la sabiduría con un tesoro (cf. Eclo 20, 30 = 41, 14).

En Prov 2, 4 el aspirar a la sabiduría se compara con la búsqueda de un tesoro. Su adquisición es mejor que el oro y la plata (Job 28, 15-19; Prov 3, 14s; 8, 10s.19; 16, 16; 20, 15; Ecl 7, 11a; Sab 7, 8s; 8, 5; cf. Eclo 51, 21; TestLev 13, 7). En Sab 7, 13 ϑησαυρός es una metáfora para designar a la sabiduría (de manera parecida se expresa Máximo Tirio 15, 5g; Filón, Cher 48; Imm 92s), y lo mismo sucede en Is 33, 6; el Pseudo-Menandro designa así al temor de Dios (cf. Tob 4, 21; bBer 33b en Billerbeck I, 430). Por ϑησαυροὶ σοφίας (Eclo 1, 21; de manera parecida Diodoro Sículo IX, 10) se entienden en Bar 3, 15 las inaccesibles cámaras del tesoro de la sabiduría; en otras partes, se entiende por esta expresión el bien que representa la acumulación de inteligencia (ApBar [sir] 44, 14; Jenofonte, Mem I6, 14; IV 2, 9; Platón, Phileb 15e; Filón, Congr 127). Cuando la sabiduría se identifica con la sabiduría de Dios, con sus insondables tesoros dispuestos bajo el trono divino (ApBar [sir] 54, 13; cf. Memar Marqah 3, 1; Ginza parte izquierda 2, 6), entonces esos tesoros son accesibles únicamente por medio de la revelación (cf. Bar 3, 15-38; en Hen [et] 46, 3, por medio del Hijo del hombre).

El reino de los cielos, en Mt 13, 44, ¿aparecerá en lugar de la sabiduría, tanto más que su valor se mide a veces por el de las perlas (Job 28, 18; Prov 3, 15; 9, 11; cf. Mt 13, 45s)?

Esta metáfora podría estar en el fondo de 2 Cor 4, 7. ϑησαυρὸν τοῦτον se refiere al evangelio (vv. 3s; así piensan la mayoría de los comentaristas) o a la διακονία τῆς δόξης (v. 1; así piensa R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 114). Pablo tiene ese tesoro en una vasija de barro, como sucede muchas veces los tesoros se guardan en cántaros de barro. De manera parecida, las tradiciones judías contrastan la sabiduría (bTaa 7a; cf. Billerbeck I, 861) o la Torá (SifreDt 11, 22 § 48 [84a]; MidrCant 1, 2 [84a]; cf. Billerbeck III, 516) con sus insignificantes portadores humanos. En Col 2, 3, lo de «*tesoros* de sabiduría y conocimiento» aparece junto a una construcción análoga con πλοῦτος (v. 2). Los tesoros están escondidos en Cristo, es decir, Él es el único lugar donde se puede hallar todo conocimiento (cf. 1, 26s). Hay en todo esto una alusión a la «filosofía» de los falsos maestros (vv. 4 y 8). También en escritos de tendencia gnóstica (HechPe 20; Silvano 107, 1ss) vemos que en Jesús, que es la sabiduría, hay «tesoros ocultos». En la gnosis el motivo del tesoro desempeña un gran papel (cf. EvTom 76, 109 y las referencias que se hallan en Hauck, 138).

D. Zeller

ϑιγγάνω *thigganō* tocar*

ϑιγγάνειν τινός, «*tocar* algo»: Heb 12, 20 («cuando una bestia *toca* el monte»; cf. Ex 19, 12 LXX); dícese de un contacto en sentido hostil en Heb 11, 28 («para que el que des-

truía a los primogénitos no los *tocara*»). En Col 2, 21 aparece en sentido absoluto el imperativo acompañado de negación: «*no toques*»; se trata quizás de «una marcada caricatura» de las exigencias de la ley (E. Lohse, *Der Brief an die Kolosser* [KEK], *sub loco*).

θλίβω *thlibō* apretar, afligir, atormentar → θλῖψις.

θλῖψις, εως, ἡ *thlipsis* aflicción, angustia, tribulación*
θλίβω *thlibō* apretar, afligir*

1. Aparición y significado general - 2. Contenidos semánticos especiales en el NT.

Bibl.: B. Ahern, *The Fellowship of His Sufferings (Phil 3, 10). A Study of St. Paul's Doctrine on Christian Suffering*: CBQ 22 (1960) 1-22; R. J. Bauckham, *Colossians 1, 24 again: The Apocalyptic Motiv*: EvQ 47 (1975) 168-175; N. Baumert, *Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von 2Kor 4, 12-5, 10* (StANT 34), München 1973; J. Carmignac, *La théologie de la souffrance dans les hymnes de Qumrân*: RQum 9 (1961) 365-386; M. Carrez, *De la souffrance à la glorière*: Neuchâtel 1964; G. Le Grelle, *La plénitude de la parole dans le pauverté de la Chair d'après Col 1, 24*: NRTh 81 (1959) 232-250; E. Güttgemans, *Der leidende Apostel und sein Herr* (FRLANT 90), Göttingen 1966; E. Kamlah, *Wie beurteilt Paulus sein Leiden?*: ZNW 54 (1963) 217-232; A. J. Mattill, «*The Way of Tribulation*»: JLB 98 (1979) 531-546; R. Schippers, *Persecución, tribulación*, en DTNT III, 353-355; H. Schlier, θλίβω, en ThWNT III, 139-148; W. Schrage, *Leid, Kreuz und Eschaton. Peristasenkataloge als Merkmal paulinischer theologia crucis*: EvTh 34 (1974) 141-175; G. H. P. Thompson, *Eph 3, 13 and 2 Tim 2, 10 in the Light of Col 1, 24*: ET 71 (1959-1960) 187-189. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1110.

1. En el NT, la significación fundamental de θλίβω, *oprimir, aplastar, frotar, apretar*, se encuentra únicamente en Mc 3, 9 (de manera parecida en Mc 5, 24.31 συνθλίβω, en Lc 8, 45 ἀποθλίβω) y en Mt 7, 14 (oprimida, es decir, *estrecha*). Por lo demás, el verbo aparece (ocho veces) en sentido figurado: *afligir*. En el NT (a diferencia de lo que sucede en la literatura profana), el sustantivo θλῖψις se emplea siempre (45 veces) en sentido figurado, asociado a veces con στενοχωρία, ἀνάγκη, διωγμός, πάθημα, λύπη, y sin que se diferencie siempre de estos términos en cuanto a su significado. Quiere decir: *persecución, tribulación* o la experiencia de la *opresión, aflicción* (externa), *calamidad* o *tribulación* (interna).

En forma general, θλῖψις designa en 2 Cor 8, 13; 1 Tim 5, 10; Sant 1, 27 la tribulación de los pobres, principalmente de las viudas y los huérfanos; en Hech 7, 10, la gran calamidad del hambre, y en Jn 16, 21 los dolores de parto (probablemente no se hace alusión al motivo apocalíptico de los dolores de parto mesiánicos).

La preferencia del NT por el uso de θλῖψις en sentido figurado corresponde al uso de este término en la LXX. θλῖψις (muy frecuentemente en singular) designa en ellos como sus equivalentes hebreos: 1) una gran calamidad del pueblo de Israel (por ejemplo, en Ex 3, 9; 4, 31; 1 Mac 9, 27) y en los textos apocalípticos la gran tribulación del fin de los tiempos (por ejemplo, Dan 12, 1; Hab 3, 16; Sof 1, 5; cf. 1QM 1, 12); 2) el sufrimiento de un justo en particular, un tema central de la apocalíptica judía, tomado de la literatura sapiencial (por ejemplo, Sal 33, 30; 36, 39; cf. 4 Esd 7, 89; ApBar [sir] 15, 8; 48, 50; 1QH 2, 6-12; cf. Schlier, 140-142; Carmignac, 374ss; Schrage, 142-149). Esto marcó intensamente el significado particular de θλῖψις en el NT.

2. En casos aislados, y según la manera de hablar de los sermones judíos sobre el juicio, θλῖψις significa una *tribulación* y *angustia* que amenazan como un castigo (Rom 2, 9; 2 Tes 1, 6; Ap 2, 22; cf. Carmignac, 369). Con más frecuencia θλῖψις significa la (gran) *tribulación* escatológica, «tal como no ha acontecido desde el principio de la creación» (Mc 13, 19 par. Mt [Lc: ἀνάγκη] = Dan 12, 1; cf. Mc 13, 24 par. Mt; también Ap 7, 14). Esta θλῖψις se cuenta entre los «dolores de parto» (→ ὠδίν) que precederán inmediatamente al fin y que serán provocados principalmente por la persecución. (En Mt 24, 9 [«Entonces os entregarán a *la tribulación*»] θλῖψις significa directamente *persecución* [cf. par. Mc 13, 10].) En 1 Cor 7, 28 («ellos tendrán *aflicción* en su carne [= en su vida terrena]») Pablo recoge un motivo de la apocalíptica (cf. 7, 26.29) para subrayar la recomendación de permanecer solteros (cf. Mc 13, 17 par.; Lc 23, 29. Por la obligación de mirar el uno por el otro [1 Cor 7, 32ss] y por las preocupaciones que origina la familia, los casados están más expuestos a la tribulación del fin de los tiempos).

En 1 Tes 3, 3b, las calamidades (1, 6) que –en sentido apocalíptico– se originaron con la persecución, son designadas como las aflicciones que acompañan necesariamente a la proclamación apostólica y a la vida de los cristianos («ésta será vuestra suerte»). Como tales, esas aflicciones pueden predecirse (3, 4; Jn 16, 33; Hech 20, 23). La referencia a que son inevitables, sirve de consuelo y aliento para no sentirse extraviados en medio de esas aflicciones (1 Tes 3, 3a).

Pablo entiende también quizás la θλῖψις de la persecución (1 Tes 3, 7; 2 Cor 1, 8; 4, 8; 8, 2; Rom 8, 35; Flp 4, 14) como θλῖψις escatológica (cf. Schlier, 144-146) que se halla en estrecha relación con el poder de la muerte (Rom 8, 35s; 2 Cor 1, 8; 11, 23) (cf. Schlier, 147s). Según 2 Tes 1, 4-7, la aflicción de los perseguidos es prueba del justo juicio de Dios, que ha comenzado ya desde ahora. En Ap 2, 9s, a la aflicción producida por la pobreza se la caracteriza como procedente del diablo y de corta duración (cf. 3, 10).

Ahora bien, el aspecto escatológico no es el único. Las calamidades que sufrían los cristianos perseguidos (Hech 11, 19) fueron contempladas en la Iglesia primitiva como íntimamente asociadas con las tribulaciones sufridas por los piadosos del antiguo pacto (cf. Hech 7, 10; Heb 11, 37), y como algo que, por tanto, forma parte de la vida cristiana (Hech 14, 22; cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*⁷ [KEK], *sub loco*; Heb 10, 33).

Es característica del NT la estrecha relación entre las tribulaciones de los cristianos y las de Jesucristo. Lo que Pablo escribe sobre ellas, no sólo se le aplica a él (Güttgemanns, 323ss), sino también a todos los cristianos (Kamlah, 231; Schrage, 159, refiriéndose a 2 Cor 1, 4.6 y al significado ejemplar de los padecimientos de Pablo según 1 Tes 1, 6-7; 2, 14-15; Flp 1, 29s), aunque el apóstol tiene conciencia de verse afectado de manera especial por tales aflicciones (2 Cor 1, 5).

Estas aflicciones no se derivan sólo de la persecución (cf. Mc 4, 17 par. Mt 13, 21: «la aflicción *o* la persecución por causa de la palabra». Según Flp 1, 17, los adversarios de Pablo añaden a sus cadenas más *tribulación*. En 2 Cor 7, 4s se concreta más en qué consisten las θλίψεις. Son «luchas por fuera, angustias por dentro». El plural θλίψεις en 2 Cor 6, 4s abarca las aflicciones enumeradas en el catálogo de situaciones calamitosas que sigue a continuación (cf. 12, 10). «Mucha *aflicción* y angustia de corazón» (2, 4) es la pena experimentada por el apóstol ante los sucesos de Corinto.

Hay que decir que todas estas aflicciones tienen un sentido positivo. Por eso, no hay que avergonzarse de ellas, sino que hay que gloriarse incluso («porque sabemos que la *tribulación* produce paciencia, y la paciencia, carácter probado...», Rom 5, 3). La tribulación fomenta la paciencia (12, 12), y ésta –a su vez– ofrece la posibilidad de dar buena cuenta de sí (δοκιμή, cf. 1 Pe 2, 7), es decir, la tribulación hace que la persona afectada experimente que ella se cuenta entre los que tienen la esperanza de ser partícipes de la gloria de Dios (Rom 5, 2; cf. 15, 4; Sant 1, 2). Pablo llega incluso a escribir: «Esta *aflicción* leve y pasajera nos produce un eterno peso de gloria que sobrepasa toda comparación» (2 Cor 4, 17), es decir, la gloria futura no admite punto de comparación con la calamidad del momento (cf. Rom 8, 18), y la tribulación misma contribuye a la inmensa abundancia de gloria (cf. R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*; es insostenible la afirmación de Baumert, 129-134, que relaciona καθ' ὑπερβολήν con ἐλαφρόν [«la aflicción que es insignificante en grado sumo»]).

Además de hallarse relacionadas con el propio futuro, las tribulaciones tienen tam-

bién un significado para otros: Pablo, por el consuelo experimentado en medio de la tribulación, puede consolar también a otros que se hallan afligidos (2 Cor 1, 4). Más aún, la aflicción sucede «para vuestro consuelo y salvación» (1, 6; cf. Ef 3, 13: «para vuestra gloria»; cf. también 2 Tim 2, 10). Cómo sucede esto, no nos lo dice Pablo expresamente; pero, desde luego, se halla relacionado de manera muy íntima con el hecho de que esas aflicciones, que se experimentan como «padecimiento (→ πάθημα) de Cristo» (2 Cor 1, 5; cf. 4, 10: → νέκρωσις; Gál 6, 17: τὰ στίγματα), por amor de Cristo y en comunión con Cristo (Rom 8, 17: συμπάσχω; Flp 3, 10; Ap 1, 9: → κοινωνία, cf. 1 Cor 12, 26s), sirven para que se manifieste la vida comunicada por Cristo (cf. 2 Cor 4, 10-12).

Col 1, 24 habla de manera muy singular acerca de las θλίψεις τοῦ Χριστοῦ, las *aflicciones de Cristo*, en las cuales el apóstol «suple» (ἀνταναπληρῶ) lo que falta (ὑστερήματα) a las mismas. Lo hace así en su existencia terrena que está entregada a la muerte («en mi carne»). ¿Serán las «aflicciones de Cristo», como el sufrimiento «en mi carne» (v. 24a), las aflicciones propias de Pablo (sufridas por amor de Cristo, en imitación de Cristo, o en la comunión de sufrimientos con Cristo) o las aflicciones de otro (de Jesús, de la Iglesia descrita como «Cristo» o de Cristo entendido a la manera de una *corporate personality* [cf. 1 Cor 12, 12])? La respuesta depende de la interpretación que se dé de toda la frase y de la teología paulina o deutero-paulina del sufrimiento. (La interpretación que hace referencia a los «dolores de parto mesiánicos» [recentísimamente ha vuelto a proponerla Bauckham] falla, entre otras razones, por la composición tardía de Colosenses.) A menos que se trate de una expresión condicionada por los adversarios, la mejor manera de explicar el insólito enunciado es indicar que el apóstol, como proclamador del evangelio, representa la posición de Cristo. En sus sufrimientos, determinados por su compromiso apostólico, Pablo completa la obra de Cristo, que en este mundo está vinculada con la aflicción (sobre las diversas interpretaciones, cf. J. Ernst, *Der Kolosserbrief* [RNT] y E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, *sub loco* con bibliografía).

Puesto que la aflicción experimentada en comunión con Cristo y en su servicio se orienta hacia la gloria futura y hacia la salvación de otros, el creyente no sólo puede sentir consuelo en ella, sino también experimentar gozo ya desde ahora en virtud del Espíritu Santo (1 Tes 1, 3; 2 Cor 7, 4; 8, 2; Col 1, 24; 1 Pe 1, 6-9; 4, 13; Sant 1, 2-4). (Sobre la vinculación entre la θλῖψις y el gozo futuro [no el gozo presente] en la apocalíptica, cf. Schrage, 145 [bibliografía].)

J. Kremer

θνήσκω *thnēskō* morir*
θνητός 3 *thnētos* mortal*

Bibl.: → θάνατος.

θνήσκω se emplea 8 veces en el sentido literal de *morir* (Mt 2, 20; Mc 15, 44; Lc 7, 12; 8, 49; Jn 11, 44; 19, [21 Textus Receptus].33; Hech 14, 19; 25, 19); y se emplea una vez en sentido figurado: en 1 Tim 5, 6 la viuda que lleva una vida disoluta, está *espiritualmente muerta*, ya sea con respecto a la verdadera vida con Dios, o bien porque esa mujer es *inútilis* (Calvino) para la comunidad.

Mientras que en la LXX ὁ θνητός se emplea sustantivadamente para referirse al «hombre mortal» (Job 30, 23; Prov 3, 13; 20, 24) y los Padres Apostólicos la siguen en este punto (1 Clem 39, 2; Diogn 9, 2), vemos que el NT emplea θνητός como adjetivo en asociación con σάρξ o con σῶμα o como neutro singular τὸ θνητόν. La «carne *mortal*» (2 Cor 4, 11) y el «cuerpo *mortal*» (Rom 8, 11) son importantes para Pablo en su empeño por atestiguar el poder resucitador de Dios que actúa sobre el hombre mortal en el presente. Esto lleva a la conclusión de que «el pecado no debe reinar en el cuerpo *mortal*» (Rom 6, 12). Así que, para Pablo, el proceso del morir no es importante como tal: él ve que *lo mortal* está ya «absorbido (καταπίνω) por la vida», de tal manera que no hay ya lugar para consideraciones sobre la muerte (2 Cor 5, 4). Pero esto no impide, ni mucho menos, que Pablo reconozca la realidad efectiva del morir: es «esto *mortal*», que ha de revestirse de inmortalidad (1 Cor 15, 53s).

W. Bieder

θνητός, 3 *thnētos* mortal
→ θνήσκω.

θορυβάζω *thorybazō* inquietar; en voz pasiva, ser inquietado
→ θόρυβος.

θορυβέω *thorybeō* alborotar; en voz pasiva, estar inquieto o preocupado
→ θόρυβος.

θόρυβος, ου, ὁ *thorybos* ruido, alboroto, tumulto*
θορυβάζω *thorybazō* inquietar; en voz pasiva, ser inquietado*
θορυβέω *thorybeō* alborotar; en voz pasiva, estar inquieto o preocupado*

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Campo referencial.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s. vocibus;* Frisk, *Wörterbuch* I, 678; Passow I, 1422.

1. El sustantivo θόρυβος aparece 7 veces en el NT (2 veces en Mateo, 2 en Marcos, 3 en Hechos). De los dos verbos, θορυβέω aparece con más frecuencia y, por cierto, en los mismos escritos que el sustantivo (una vez en Mateo, otra en Marcos y otra también en Hechos), mientras que θορυβάζω aparece únicamente en Lc 10, 41 (material peculiar). Mc 5, 39 y Mt 9, 23 (θορυβέω) se hallan en relación de dependencia literaria, y lo mismo sucede con Mc 14, 2 y Mt 26, 5 (θόρυβος). El grupo de los tres vocablos aparece con la máxima frecuencia en Lucas/Hechos (6 testimonios); Marcos y Mateo ofrecen, cada uno, 3 testimonios.

2. θόρυβος tiene el significado general de *ruido, barullo* (Mc 5, 38; Hech 21, 34; MartPol 8, 3; 9, 1), pero significa también *confusión, tumulto, alboroto*, sobre todo cuando se trata de una masa de gente que arma barullo (Mc 14, 2 par. Mt 26, 5; Mt 27, 24; Hech 20, 1; 24, 18); Passow: «designa especialmente la alborotada confusión y griterío de muchas personas y el jaleo, desorden y aturdimiento que producen, sobre todo el barullo de una concentración de gente». θορυβέω en la voz activa significa *inquietar, alborotar* (Hech 17, 5), y en la voz pasiva, *ser inquietado* o *estar inquieto / alborotado* (Mc 5, 39; Mt 9, 23; Hech 20, 10). θορυβάζω significa *inquietar* (cf. Hen [gr] 14, 8; Dositeo, *Ars grammatica* 71, 16) y aparece en voz pasiva en Lc 10, 41: θορυβάζῃ, *te inquietas* (con περί τι, «a causa de»). Desde el punto de vista de la historia del lenguaje, el grupo de palabras está relacionado con los términos latinos *turbare, turbulare*; españoles, *turbar, turbación*; franceses, *troubler, trouble*; inglés, *trouble*, y alemán *Trubel*.

3. En la historia de la hija de Jairo, Jesús –al llegar a la casa del jefe de la sinagoga– ve «el θόρυβος, y cómo lloraban y se lamentaban a gritos» (Mc 5, 38). Jesús pregunta: «¿Por qué *armáis alboroto* (τί θορυβεῖσθε) y lloráis? La niña no ha muerto, sino que está dormida» (v. 39). La pregunta de Jesús indica que el alboroto y los lamentos fúnebres son inapropiados, y corresponde al imperativo de Pablo en Hech 20, 10: «¡*No os alarméis* (μὴ θορυβεῖσθε), porque su alma está en él!». Mt 9, 23, en la historia de Jairo, habla de «los flautistas y del *ruidoso* gentío». No sabemos si en estos contextos hay que traducir el término por *ruido* o por *confusión*. Probablemente se tienen en cuenta ambos aspectos (→ 2).

En la historia de la pasión se habla clarísimamente de *alboroto / tumulto*. A Jesús no hay que darle muerte durante la celebración de la Pascua, para evitar *alborotos* entre el pueblo (Mc 14, 2 par. Mt 26, 5). Mt 27, 24, en una ampliación redaccional de la fuente, habla de que Pilato se dio cuenta de que «*el tumulto* se había hecho mayor», y a continuación puso en libertad a Barrabás y mandó azotar a Jesús y lo entregó para ser crucificado (v. 26).

En el libro de Hechos se mencionan varios tumultos (cf. también συγχύννω, «incitar, alborotar», 21, 27.31). 17, 5: Los judíos de Tesalónica *alborotaron* a la ciudad en contra de Pablo y Silas. 20, 1 se refiere al *tumulto* que tuvo lugar en Efeso (19, 23-40; cf. también el v. 29: σύγχυσις, y el v. 40: στάσις). 21, 34 menciona el *tumulto* que se produjo en la plaza del templo, al ser detenido Pablo, por lo cual el tribuno no podía enterarse de nada con seguridad. En 24, 18 Pablo dice en su defensa que él se hallaba en el templo, «sin tener nada que ver con la multitud y con el *tumulto*» (cf. 21, 27-34); cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] (KEK), *sub loco*.

θορυβάζω es *hapax legomenon* en el NT, donde aparece en Lc 10, 41 (Koiné A Γ Δ Π al leen τυρβάζω, «originar confusión»), en las palabras de reproche que Jesús dirige a Marta: «*Tú* te afanas y *estás inquieta* por muchas cosas» (μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά). Frente a eso, el v. 42 acentúa que «una sola cosa es necesaria», a saber, el escuchar la palabra de Jesús (v. 39); G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTK), *sub loco*.

G. Schneider

θραύω *thrauō* quebrantar, destrozar*

En el NT, el verbo aparece únicamente en Lc 4, 18: el participio de perfecto de la voz pasiva τεθραυσμένοι, *quebrantados*, procede (lo mismo que Bern 3, 3) de Is 58, 6 LXX.

θρέμμα, ατος, τό *thremma* animal domesticado; en plural, ganados, rebaños*

En Jn 4, 12 se recuerda (junto al pozo de Jacob) a Jacob, «sus hijos y sus *rebaños*», que bebieron del pozo.

θρηνέω *thrēneō* lamentar, llorar*

Mt 11, 17 par. Lc 7, 32: ἐθρηνήσαμεν, en las palabras de Jesús que se refieren a los niños que están jugando: «*Os hemos entonado canciones de duelo*, y no os habéis lamentado (llorado)»; F. Mußner: Bib 40 (1959) 599-612; O. Linton: NTS 22 (1975-1976) 159-179; D. Zeller: ZNW 68 (1977) 252-257. El verbo se halla en Lc 23, 27 (donde se refiere a las plañideras) junto a κόπτομαι (como en Mt 11, 17), y en Jn 16, 20 junto a κλαίω (como en Lc 7, 32). ThWNT III, 148-155.

θρῆνος, ου, ὁ *thrēnos* lamentación fúnebre

Mt 2, 18 C Koiné D W: θρῆνος καὶ κλαυθμός, «*lamentación fúnebre* y llanto». La mención de θρῆνος se ha añadido secundariamente (siguiendo a Jer 38, 15 LXX). ThWNT III, 148-155.

θρησκεία, ας, ἡ *thrēskeia* religión, culto, piedad*

1. Significado fundamental y empleo del término – 2. Significados que aparecen en el NT – 3. Sobre la relevancia de lo cultual en el NT.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; W. Carr, *Two Notes on Colossians*: JThS 24 (1973) 492-500; M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (HNT), Tübingen [3]1953, 35, 38-40; Id., *Der Brief des Jakobus* (KEK), Göttingen [5]1964, 153-156; F. O. Francis, *Humility and Angelic Worship in Col 2:18*: StTh 16 (1962) 109-134; E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (KEK), Göttingen 1968, 146-150, 173-175; F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (HThK), Freiburg i. Br. [2]1967, 110-114; L. Schmidt, θρησκεία κτλ., en ThWNT III, 155-159; E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 138s; Spicq, *Notes* I, 379-383. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1110.

1. El término, difícil de explicar etimológicamente (cf. Frisk, *Wörterbuch* 682), designa en su significado básico el servicio sagrado, es decir, la religión y su ejercicio, «acentuándose probablemente el celo especial en semejante ejercicio» (Schmidt, 156). Lo que es objeto de veneración religiosa se halla a menudo en genitivo objetivo junto a θρησκεία: τοῦ θεοῦ (Herodiano Histórico IV, 8, 7; Josefo, Ant I, 222; XII, 271; CorpHerm XII, 23), τοῦ ὑψίστου (1 Clem 45, 7), τῶν ἀγγέλων (Col 2, 18), τοῦ Ἀπόλλωνος (inscripción de Galión: SIG 801), τῶν ἀνωνύμων εἰδώλων (Sab 14, 27), τῶν θεῶν (Filón, SpecLeg I, 315); ἡ περὶ αὐτὸν θρησκεία aparece en Josefo, Ant I, 223.224. Para distinguirla de otra «religión» distinta, θρησκεία se concreta con un adjetivo, pronombre o genitivo posesivo: πάτριος (Josefo, Ant XIX, 283; cf. XX, 13: τὰ πάτρια θρησκεύειν), ἡμετέρα (Hech 26, 5), Ἰουδαίων (4 Mac 5, 7), τῆσδε τῆς (5, 13), ἡμῶν (1 Clem 62, 1).

2. Así como θρησκεία aparece tan sólo cinco veces en la LXX, y dos de ellas en el mismo contexto de 4 Mac 5, 20, así también es un término muy raro en el NT (donde sólo aparece cuatro veces), y además en cada escrito con un significado diferente:

a) En Hech 26, 5, lo mismo que en 4 Mac 5, 7.13, donde aparece en labios del pagano Antíoco, θρησκεία debe entenderse en el sentido de la *religión* (judía). En el discurso ante el judío Agripa, «conocedor de todas las costumbres y controversias entre los judíos» (v. 3), y ante el romano Festo, afirma Pablo: «He vivido con arreglo a la tendencia más rigurosa de nuestra *religión*».

b) En Col 2, 18, θρησκεία τῶν ἀγγέλων es la *veneración (cultual)* de los ángeles, el *servicio* de los ángeles o el *culto* de los ángeles. Esto no se refiere a un servicio celestial de adoración por parte de los ángeles, sino a una actividad humana de adoración de los ángeles.

Así se ve por la reanudación del pensamiento del v. 18 en el v. 23, donde se rechaza ese «culto elegido por uno mismo», esa «religión hecha por uno mismo» (Bauer, 432). Schweizer, 138 interpreta lo de los «ángeles» con arreglo a la comprensión bíblica tradicional. Esta vincula muy estrechamente a los ángeles con Dios (y con Cristo) (Lc 9, 26; 1 Tes 3, 13; 1 Tim 5, 21; Ap 3, 5; 18, 4), quizás también con el Espíritu de Dios (compárese Hech 8, 26 con 29.39), de tal manera que, como indica Ap 19, 10; 22, 8s, tal veneración de los ángeles resulta bastante obvia. Pero el contexto se halla en contra de esta interpretación. Porque en el v. 8 y el v. 20 los «elementos del mundo» (cf. Gál 4, 3.9) se hallan en oposición a Cristo, y el culto de los ángeles se rechaza en el v. 23 con conceptos del v. 18.

c) En Sant 1, 26.27, θρησκεία aparece dos veces, una inmediatamente después de la otra. Es una estructura de eficacia retórica, que se logra mediante la disposición quiástica y la conexión asindética. Se ofrecen ejemplos de *piedad* falsa o verdadera.

3. El uso poco frecuente de θρησκεία en el NT está en consonancia con el uso, también poco frecuente, de otros conceptos cultuales como θεραπεία, λατρεία, ἐπιμέλεια, λειτουργία y ἱερουργία (cf., para más detalles, Schmidt, 158). La causa y la consecuencia de este hecho son idénticas: el cristianismo, fundamentalmente, no exige un comportamiento cultual especial.

W. Radl

θρησκός, 2 *thrēskos* religioso, piadoso*

Sant 1, 26: «Si alguno se cree religioso, pero no refrena su lengua..., la religión (θρησκεία) del tal es vana». ThWNT III, 155-159; Spicq, *Notes* I 382s.

θριαμβεύω *thriambeuō* dar a conocer*

1. Aparición y contenidos semánticos en el NT – 2. 2 Cor 2, 14 – 3. Col 2, 15.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; G. Delling, θριαμβεύω, en ThWNT III, 159s; R. B. Egan, *Lexical Evidence on Two Pauline Passages*: NovT 19 (1977) 34-62; P. Marshall, *A Metaphor of Social Shame*: θριαμβεύειν *in 2Cor. 2, 14*: NovT 25 (1983) 302-317; H. S. Versnel, *Triumphus*, Leiden 1970, 3-24; L. Williamson, *Led in Triumph*: Interpretation 22 (1968) 317-322; R. Yates, *Col 2, 15: Christ Triumphant*: NTS 37 (1991) 573-591. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1110.

1. En el NT, θριαμβεύω aparece tan sólo en 2 Cor 2, 14 y Col 2, 15. Se supone de ma-

nera bastante general que en ambos pasajes hay que interpretar el término en un sentido atestiguado en griego (Plutarco) y que equivale al del verbo latino *triumpho*, «celebrar un desfile triunfal de victoria sobre». Pero el uso de θριαμβεύω en estos dos pasajes difícilmente se ajusta a los paradigmas conocidos por la cultura del mundo antiguo. Por eso, vamos a proponer la idea de entender este verbo en el sentido de *dar a conocer*.

2. Si θριαμβεύω aludiera a la imagen de la entrada triunfal después de una victoria, entonces se hablaría de una entrada triunfal de Dios recorriendo victoriosamente el mundo, (a) y en este cortejo triunfal se llevaría como enemigos vencidos a Pablo o a los apóstoles (Delling, 160; Williamson, 325s). Pero, si entendemos en un sentido menos estricto la analogía con las entradas triunfales de los romanos –en ninguna otra parte del mundo se celebraban–, entonces (b) podría pensarse también en que Dios lleva consigo a Pablo o a los apóstoles, haciéndolos participar de la entrada triunfal, lo mismo que un general hace que le acompañen sus oficiales y soldados en su desfile victorioso (Liddell-Scott, 806; en lo que respecta a una alusión atenuada a la imagen de la entrada triunfal, cf. también H. Lietzmann, *Die zwei Korintherbriefe* [HNT], 108; W. G. Kümmel, *ibid.* 198; R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 66). La imagen de la entrada triunfal proporciona también (c) el trasfondo para la traducción de «hacer triunfar»: Dios concede el triunfo: los triunfadores son los apóstoles (así traducen Lutero, la Zürcher Bibel, F. Tillmann; para los comentarios ya un tanto antiguos, cf. Bauer; cf. Blaß-Debrunner § 148, 5; 309, 1).

Objeciones contra estas interpretaciones: a) Se ajustan mal al contexto, en el que Pablo no alude a que ha sido vencido por Dios, sino a su propia función como mediador (→ εὐωδία); con respecto a b) y a c), faltan correspondencias que muestren un uso parecido de este verbo en la lengua griega (Williamson, 322); en lo que respecta a c), se sobreestima la función de los apóstoles. Además, los griegos se refirieron con el verbo θριαμβεύω a entradas triunfales en el sentido literal de la palabra. En la época del NT no hay testimonios de un empleo de este verbo en sentido figurado.

A pesar de una larga tradición de interpretación y exégesis, es preferible optar por el significado de *dar a conocer*, que es independiente del latín *triumphus* (en cuanto a este sentido de la palabra cf. Moulton-Milligan, 293, donde se hace referencia a ÄgU IV, 1061, 19; este significado se halla atestiguado también en Ctesias, *Persica*, 13 y 58; ambos pasajes son clasificados incorrectamente por Bauer; cf. Williamson, 320-322; véanse las reflexiones fundamentales sobre θριαμβεύω en Versnel, 24). La idea de que Dios, a sus apóstoles, los «*da a conocer* en todo tiempo» tiene un paralelo en la misma sección de la Carta segunda a los Corintios (6, 9; cf. 1 Cor 4, 9), y constituye un buen antecedente para entender 2, 14b: Dios, cuando da a conocer a los apóstoles, hace que a través de ellos se difunda la «fragancia de su propio conocimiento». Lo de «en Cristo», que sigue a θριαμβεύοντι ἡμᾶς, expresa seguramente la idea de que Dios los da a conocer, en la relación que ellos tienen con Cristo, como proclamadores del evangelio de Cristo (cf. F. Neugebauer, *In Christus*, Göttingen 1961, 80).

3. La frase recargada de Col 2, 15 describe la sujeción de los poderes (ἀρχαί, ἐξουσίαι): Dios los ha «despojado» (ἀπεκδύομαι), es decir, les ha arrebatado su poder; los ha «exhibido públicamente como espectáculo» (→ δειγματίζω). La descripción se completa con la construcción de participio θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. Una interpretación posible es que los dos enunciados anteriores se integran en la imagen de una entrada triunfal, que los sintetizaría. En esta entrada triunfal, Dios haría que los derrotados poderes marcharan detrás de Cristo, «como el emperador romano hacía marchar a los prisioneros de guerra detrás del triunfador» (E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 132; E. Lohse, *Der Kolosserbrief* [KEK], 167). Pero entonces sorprende la posición de θριαμβεύσας al final de la frase, y tendremos que preguntarnos si el término θριαμβεύω basta por sí solo para hacer que el camino de Jesús hasta la cruz se entienda como una entrada triunfal (así Delling, 160).

Una segunda manera de entenderlo todo consiste en interpretar θριαμβεύω en el sentido más general de «vencer» (Bauer). Testimonios de este uso del término se encuentran únicamente en relación con el verbo latino *triumpho*.

Otra opción posible sería la de entender aquí θριαμβεύω en el sentido de «dar a conocer», quizás también en el sentido peyorativo de «desenmascarar» (Ctesias, *Persica*, 13, 15: Desenmascarar / dar a conocer a alguien como falso soberano) o de «escarnecer» (*Vita Euripidis*, p. 137.89 según Delling, 160 nota 2). Entonces la construcción de participio θριαμβεύσας sería una repetición variante y una síntesis de las ideas expresadas primeramente por medio de los verbos «despojar de su poder» y «poner como espectáculo», mientras que ἐν αὐτῷ, al final de todo, recordaría que Dios ha puesto en evidencia públicamente a los poderes por medio del acontecimiento de Cristo.

G. Dautzenberg

θρίξ, τριχός, ἡ *thrix* cabello, pelo*

En el NT, el sustantivo se refiere principalmente al pelo humano (12 veces); tan sólo Mc 1, 6 par. Mt 3, 4 hablan del vestido del Bautista, que estaba hecho de *pelo* de camello, y en Ap 9, 8a, donde se habla de las largas *cabelleras* de las bestias apocalípticas («como los cabellos de las mujeres», v. 8a). La expresión «*los cabellos* de vuestra cabeza», la encontramos en Mt 10, 30 par. Lc 12, 7 («están contados»); Lc 7, 38: «*con los cabellos* de su cabeza» (secaba la pecadora los pies de Jesús, cf. v. 44; véanse los paralelos en Jn 11, 2; 12, 3). En Mt 5, 36; Lc 21, 18, y Hech 27, 34 se habla de un solo *cabello*, para acentuar la solicitud protectora de Dios aun con respecto a las cosas más insignificantes. 1 Pe 3, 3 establece una antítesis entre el ornato exterior «por medio del *cabello* trenzado», etc., y «la persona que se halla oculta del corazón» (v. 4). Ap 1, 14 dice acerca del Hijo del hombre: «su cabeza y sus cabellos eran blancos como la blanca lana» (cf. Dan 7, 9 Teod.). B. Kötting, *Haar*, en RAC XIII, 177-203.

θροέω *throeō* en pasiva, ser asustado, dejarse asustar*

Mc 13, 7 par. Mt 24, 6: μὴ θροεῖσθε, «*¡No os dejéis asustar!*». El mismo significado de la voz pasiva aparece también en 2 Tes 2, 2.

θρόμβος, ου, ὁ *thrombos* gota*

Lc 22, 44: «su sudor se volvió como *gotas* de sangre que caían sobre la tierra».

θρόνος, ου, ὁ *thronos* trono, sede de poder

1. Aparición en el NT – 2. Aspectos lingüísticos – 3. Contenidos semánticos en el NT.

Bibl.: E. Bammel, *Versuch zu Col 1, 15-20*: ZNW 52 (1962) 88-95; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT 2), Tübingen 1951, 53-73; Billerbeck I, 974-979; Ch. Blendinger, en DTNT III, 393-395; O. Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes* (WUNT 14), Tübingen 1972; K. P. Jörns, *Das hymnische Evangelium* (StNT 5), Gütersloh 1971; J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis* (Kairos [Stuttgart] 1), Salzburg 1964, 61-86, 95-106; L. Mowry, *Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage*: JBL 71 (1952) 75-84; H. P. Müller, *Formgeschichtliche Untersuchungen zu Apc 4s*, tesis Heidelberg 1962, 1-14, 195-201; W. W. Reader, *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalipse*, tesis Göttingen 1971, 138-141; O. Schmitz, θρόνος, en ThWNT III, 160-167; G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M. 1957, 43-86, 389-403. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1110s.

1. En el NT, θρόνος aparece unas 60 veces, correspondiendo la mayoría de ellas (a saber, una tercera parte) al Apocalipsis. Los demás testimonios se distribuyen esencialmente entre Mateo (5, 34; 19, 28 bis; 23, 22; 25, 31) y los escritos lucanos (Lc 1, 32.52; 22, 30; Hech 2, 30; 7, 49); hay que añadir también Col 1, 16 y Heb 1, 8; 4, 16; 8, 1; 12, 2.

2. θρόνος está relacionado lingüísticamente con θρᾶνος («banco, taburete») y con θρῆνυς («banqueta [para poner los pies]») y significa,

según la definición de Ateneo V, 192e, ἐλευθέριος καθέδρα σὺν ὑποποδίῳ. Aunque θρόνος designaba todavía originalmente una buena silla y –sobre todo– con asiento alto, para un huésped de honor (Homero, Od 1, 130; 8, 65s), designará más tarde el sitial para reyes o para dioses, y se utilizará en plural como circunlocución para expresar el poder y señorío de un rey (Esquilo, Coeph 565, 969; Prom 912; Soph, Oed Tyr 237; OedCol 426).

3. En consonancia con la variedad de significados que se observan ya en el ámbito griego, los autores del NT o las tradiciones en que ellos se basan combinan con la imagen del θρόνος gran variedad de ideas.

a) Con la máxima frecuencia es *Dios* quien –en el cielo (cf. 1 Re 22, 19; Sal 11, 4; 103, 19 y *passim*)– está sentado en un trono (Heb 8, 1; 12, 2; Ap 1, 4; 3, 21; 4, 2s.9s; 5, 1; 7, 10.15; 11, 16; 19, 4; 21, 5 y *passim*). El vidente Juan utiliza la expresión ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου (por ejemplo, en 4, 9s; 5, 1; 6, 16; 7, 10; 21, 5) como tecnicismo tradicional para referirse a Dios (cf. 1 Sam 4, 4; 2 Re 19, 15; Sal 79, 2 LXX; Is 37, 16) y, por cierto, en su función de soberano y juez. Ap 4, 2-8 nos proporciona la única descripción del NT acerca del trono divino y de su entorno: lo rodea un arco iris (v. 3); del trono salen relámpagos, voces y truenos (v. 5); veinticuatro ancianos que están sentados en otros tantos tronos a su alrededor (v. 4); siete espíritus, es decir, ángeles que sirven a Dios en su trono (cf. 8, 2 y E. Schweizer, *Die sieben Geister in der Apokalypse*, en id., *Neotestamentica*, Zürich-Stuttgart, 1963, 198s; de manera distinta piensa Bietenhard, 60s), y se hallan delante de él como luminarias (v. 5), y cuatro seres vivientes (ζῷα) que tienen un rostro semejante respectivamente al de un león, un toro, un hombre y un águila y que alaban a Dios entonando el trisagio (v. 8b), completan la escena del trono de Dios. No se emplean más detalles para describir a Dios mismo, que está sentado en su trono. Tan sólo se indica el esplendor que dimana de él (v. 3a).

Los antecedentes histórico-religiosos de esta escena del trono hay que buscarlos en el ámbito del AT y del judaísmo, aunque las raíces de los mismos lleguen hasta el simbolismo del trono en el Oriente antiguo. Sentarse en un trono –en los LXX θρόνος es casi siempre traducción del hebreo *kisse'*, cf. Hatch-Redpath I, 655s– es, en el AT, privilegio del rey (Gén 41, 40; 2 Sam 14, 9) o de otras personas de muy alto rango (Ex 11, 5; 12, 29; 1 Re 2, 19; 2 Esd 13, 7). Especial importancia y dignidad le corresponden al *trono de David*. Con él no sólo está vinculada la promesa de la presencia salvífica de Yahvé en Israel (2 Sam 7, 12-16: Sal 89, 5.30.37 y *passim*); sino que, además, el trono de David es precisamente sinónimo de poder y señorío (2 Sam 3, 10; Jer 22, 30; Sal 132, 11-18), como se dice a veces del trono en general (Is 14, 13).

Precisamente el título que *Yahvé* ostenta para imponer su señorío se manifiesta en el hecho de que él está sentado en su trono en el cielo, cf. los «salmos de entronización» 47, 9; 89, 15; 93, 2; 97, 2. En otros pasajes, el (monte del) templo es la sede del trono (Jer 14, 21; 17, 12) o lo es Jerusalén (3, 17), asociada en este caso con la concepción mitológica del monte de Dios (cf. Is 14, 13). Cuando Is 66, 1 dice: «Así dice Yahvé: 'El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies'», entonces semejante afirmación no es –ni mucho menos– única en cuanto a la concepción del trono de Yahvé en el AT (cf. C. Westermann, *Jesaja* 40-46 [ATD] 327s).

Los elementos decisivos para la comprensión de la escena del trono en Ap 4 proceden de la visión de Ezequiel sobre el carro del trono en Ez 1s y de la «visión de la corte del trono» en Is 6 (H. Wildberger, *Jesaja* [BK] I, 236), como lo demuestran los numerosos detalles comunes. Por otro lado, no deben pasarse por alto las diferencias principales. Si la visión de la corte del trono, en Isaías, tiene lugar en el *templo de Jerusalén* –Yahvé está entronizado en el lugar que ocupa el arca en el lugar santísimo (sobre la discusión acerca del arca de la alianza como sede del trono de Yahvé, cf. Maier, 61-86)–, vemos que el apocalíptico Juan contempla «en el Espíritu» el *mundo celestial* y su contemplación tiene dimensiones cósmicas. A diferencia de Ez 1, el trono de Dios en Ap 4s no es un *carro* del trono, sino que es la *sede* fija del trono.

Especialmente con Ez 1s enlaza toda una serie de especulaciones del judaísmo antiguo. Estas pertenecen al círculo del esoterismo rabínico y a lo que se conoce con el nombre de misticismo Merkaba (Scholem, Billerbeck). Como lo más

importante que hay en el cielo es el trono de Dios, esas especulaciones giran principalmente en torno a él. Hay textos rabínicos que hablan de que el trono de Dios, en lo más alto del cielo, está separado del resto por una cortina (*pargôd*), para que nadie a quien no le sea permitido, pueda contemplar el esplendor de la gloria de Dios. Tan sólo los especialmente elegidos podrían entrar en el espacio que está más allá de esa cortina (cf., a propósito, Hofius, 4-12).

b) Los demás pasajes del NT en los que aparece θρόνος en sentido absoluto o acompañado por un genitivo que determina más concretamente al sustantivo, presuponen en lo esencial las concepciones del AT acerca del trono y/o las amplían temáticamente con arreglo al correspondiente contexto. Mt 5, 34s recoge el texto de Is 66, 1 para fundamentar la prohibición absoluta del juramento. Otra cosa sucede con Mt 23, 16-22, donde se habla igualmente del cielo como del θρόνος τοῦ θεοῦ (v. 22), pero presuponiéndose como enteramente habitual y permitida la posibilidad de jurar por el cielo. Hech 7, 49 (¿redacción lucana utilizando un tópico cultual espiritualizante?) cita con intención polémica el texto de Is 66, 1s y critica la edificación del templo en general: Dios no habita en una obra hecha por la mano del hombre (χειροποίητος), porque «el cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies».

Como es natural, la promesa hecha en el AT al trono de David representa un papel importante en el NT, pero recogida e interpretada ahora con un interés cristológico. En la anunciación de María, Gabriel declara que a Jesús le ha sido conferido el θρόνος Δαυίδ (Lc 1, 32), con palabras que aluden seguramente a 2 Sam 7, 12-16. Lo de κληθήσεται en el v. 32 podría entenderse en sentido adopcionista (cf. Sal 2, 7; 89, 27-30). Hech 2, 30 expresa también el cumplimiento de la profecía de Natán en Jesucristo (cf. vv. 29.30s). Cristo es *el* descendiente legítimo que debe ocupar el trono de David. Pero, muy significativamente, este θρόνος no se limita al poder terreno, sino que es un trono que se halla en el cielo y que entraña el título al dominio universal (vv. 34b.35, como cita del Sal 109, 1 LXX).

La incomparable dignidad y poder del Señor exaltado, los acentúa de manera especial la Carta a los hebreos. Heb 1, 8a aplica a Cristo el texto de Sal 45, 7, que actualiza la promesa de un trono eterno contenida en la profecía de Natán. Según 4, 16 y 8, 1 Cristo, como sumo sacerdote celestial, está sentado en el «trono de la gracia» o «a la diestra del trono de la majestad» (8, 1, refiriéndose nuevamente al Sal 110, 1). La gracia (χάρις) y la majestad (μεγαλοσύνη) son circunlocuciones para designar a Dios mismo o su actuación (genitivo de cualidad), de tal manera que aquí Cristo, como el Exaltado, participa del señorío de Dios. 12, 2 expone en términos parecidos: El que fue obediente en el sufrimiento es ahora el Exaltado y el que se halla entronizado en poder y majestad.

Formulaciones parecidas, aunque en un contexto apocalíptico, se encuentran en el Apocalipsis, especialmente en el capítulo 5. Un cordero (ἀρνίον), que aparece como inmolado (5, 6), recibe un libro sellado de mano de «Aquel que está sentado en el trono» (5, 7; → a). Con la entrega, el cordero es proclamado rey de los últimos tiempos, y le rinden homenaje los congregados en la sala del trono celestial (5, 8-14: cf. 7, 9s.17; 22, 3). Aquí se enuncia en metáforas apocalípticas la entronización celestial del Cristo que sufrió y fue crucificado en la tierra, y se la proclama como la victoria sobre todos sus enemigos. Es singularísimo del NT el hecho de que Ap 2, 13 presente también a Satanás sentado en un trono (cf. 13, 2; 16, 10), con lo cual se caracteriza seguramente el poder soberano –por tiempo limitado, desde luego– del Adversario.

Mateo trasmite dos palabras del Señor, según las cuales el Hijo del hombre hace su aparición, como juez sentado en el θρόνος δόξης αὐτοῦ, en el nuevo mundo de Dios (así hay que entender lo de → παλιγγενεσία en 19, 28) o con ocasión de su parusía (25, 31), para juzgar entonces, acompañado de sus doce discípulos (que se sientan en otros tantos tronos [19, 28b par. Lc 22, 30]), a las doce tribus de Israel (sobre el uso del título de Hijo del hombre en estos pasajes, cf. C. Colpe,

en ThWNT VIII, 450s). Vemos que nuevamente, con la imagen del ϑρόνος o de los ϑρόνοι, se expresa el poder soberano que ejerce el que se halla entronizado. Mateo da por supuesta aquí la restauración escatológico-apocalíptica de la confederación de las doce tribus. Lc 1, 52 («El [a saber, Dios] derriba de sus tronos a los poderosos y exalta a los humildes») quiere decir que el nacimiento del Mesías Jesús es el comienzo del reino de Dios, que pone fin a las calamidades de Israel y de los pobres y establece el equilibrio definitivo (L. Schottroff: EvTh 38 [1978] 300-306).

c) Un rasgo peculiar del uso de ϑρόνος, que no aparece en ninguna otra parte del NT, lo encontramos en Col 1, 16. Mediante la yuxtaposición con κυριότητες, ἀρχαί y ἐξουσίαι, los ϑρόνοι parecen ser una alusión a las falsas doctrinas de los colosenses. Los ϑρόνοι, lo mismo que los otros tres conceptos de la enumeración, representarían *poderes angélicos* de importancia para las especulaciones de los colosenses sobre los ángeles (cf. Hen [esl] 20, 1 [A]; TestLev 3, 8; de manera distinta piensa Bammel, 90-93).

D. Sänger

Θυάτ(ε)ιρα, ων, τά *Thyat(e)ira* Tiatira*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; W. H. Buckler, *Monuments de Thyatire*: Rev. Philolog. 37 (1913) 289-331; D. H. French, *Prehistoric Sites in Northwest Anatolia*: Anatol. Studies 19 (1969) 41-98; Haag, *Diccionario*, 1933s; F. Hahn, *Die Sendschreiben der Johannesapokalypse*, en *FS Kuhn*, 357-394; J. Keil, *Thyateira*, en Pauly-Wissowa VI/1 (1936) 657-659; H. Kraft, *Die Offenbarung* (HNT), Tubingen 1974, 67-74; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung* (HNT), Tübingen ³1970, 27-31, 40-43; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950, 123, 977s; O. F. A. Meinardus, *The Christian Remains of the Seven Churches of the Apokalypse*: Bibl. Archaeologist 37 (1974) 69-82; M. J. Mellink, *Archaeology in Asia Minor*: AJA 74 (1970) 157-178; 77 (1973) 169-193; 79 (1975) 201-222; E. Olshausen, en Pauly, *Lexikon* V, 804; W. M. Ramsay, *The Letters of the Seven Churches of Asia*, London 1904 (²1963); L. Robert, *Villes d'Asie Mineure*, Paris ²1962, 269; G. Schille, *Anfänge der Kirche*, München 1966, 43-53; A. Suhl, *Paulus und seine Briefe* (StNT 11), Gütersloh 1975, 189-191; A. Wikenhauser, en LThK X, 176s; Wikenhauser, *Geschichtswert*, 410s.

1. La antigua ciudad de Tiatira, en Lidia, situada en el valle del Lico, en la ruta de Pérgamo a Sardes, se llama actualmente Akhisar. Estuvo poblada ya en la época pre-helenística, pero en tiempos de Seleuco I, en el año 181 a.C., se convirtió en colonia miliar y experimentó un gran desarrollo que la convirtió en importante ciudad comercial e industrial. En la literatura y en las inscripciones se menciona varias veces la labor artesana de los tintoreros de color de púrpura y sus cofradías. En el año 129 a.C. Tiatira cayó en poder de los romanos.

2. Θυάτ(ε)ιρα aparece en el NT en Hech 16, 14 y tres veces en el Apocalipsis. Según Hech 16, 14, Lidia, de Tiatira, vendedora de telas de púrpura, escucha la predicación de Pablo, hace que la bauticen (v. 15) e invita a venir a su casa a Pablo y a sus acompañantes. No es admisible (Suhl) la idea de que se enuncie aquí la leyenda acerca de la fundación de la comunidad cristiana de Tiatira, una fundación que Lucas habría trasladado primeramente a Filipos (Schille, 50-53).

Ap 1, 11 menciona a la iglesia de Tiatira entre las siete iglesias destinatarias. La misiva enviada al «ángel de la iglesia de Tiatira» (2, 18) alaba la conducta cristiana de la comunidad, pero censura lo tolerante que es con la falsa profetisa Jezabel (→ Ἰεζάβελ) y se dirige en 2, 24 a los miembros de la comunidad de Tiatira que han permanecido fieles para exhortarlos a que perseveren en su actitud.

A. Weiser

ϑυγάτηρ, τρός, ἡ *thygatēr* hija*

1. Aparición - 2. En sentido literal - 3. En sentido figurado.

Bibl.: Billerbeck I, 586s; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 371-387; P. Ketter, *Christus und die Frauen*, Stuttgart I ³1950; II, 1949; J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Berlin 1962; E. Lövestam, en BHH III, 1999; H. Vorländer, en DTNT III, 127ss; G. Wallis, en BHH III, 1999.

1. ϑυγάτηρ aparece 28 veces en el NT. La mayoría de los testimonios se encuentran en los Evangelios sinópticos (Mateo 8 veces, Marcos 5, Lucas 9) y en Hechos (3 veces). El término aparece también en Jn 12, 15; 2 Cor 6, 18 y Heb 11, 24.

2. En el NT, ϑυγάτηρ designa casi siempre a la *hija* en relación con su padre (Mt 9, 18; 10, 37; Mc 5, 35; Lc 2, 36; 8, 42. 49; Hech 7, 21; 21, 9; Heb 11, 24) o con su madre (Mt 10, 35; 14, 6; 15, 22.28; Mc 6, 22; 7, 26.29; Lc 12, 53 [bis]), independientemente de la edad que tenga la hija. Habrá que pensar que se trata de una muchacha, todavía no casadera (es decir, menor de 12 años y medio), en Mt 9, 18 par. (*hija* del jefe de la sinagoga) y en Mc 7, 26.29 par. (*hija* de la mujer sirofenicia); en cambio, la *hija* de Herodías (Mc 6, 22 par.) habría alcanzado ya la edad de casarse. Ahora bien, se designa como *hija* de Fanuel (Lc 2, 36) a la profetisa Ana, de 84 años. La cifra se refiere seguramente a la edad, no a los años de viudez (G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* I [ÖTK], 72). Aquí la relación de hija tiene preferencia sobre el vínculo con el difunto esposo. Por el contrario, tiene un acento distinto la denominación de *hija* de Faraón (Hech 7, 21; Heb 11, 24), tomada de la tradición acerca de Moisés (Ex 2, 5-10). No describe en sentido propio una relación entre padre e hija, sino que sugiere el *status* de la hija con arreglo a la dignidad real de su padre.

El empleo de ϑυγάτηρ en una tradición predominantemente palestinense se nos presenta sobre el trasfondo de un orden social estructurado de manera rigurosamente patriarcal. Y, así, la ϑυγάτηρ, con arreglo a la posición social de la mujer, tenía un *status minoris*. Hasta su mayoría de edad –hasta ese momento se distinguía entre la *qᵉṭanāh* (niña menor de edad, hasta los 12 años) y la *naʿᵃrāh* (muchacha joven, de doce a doce años y medio)– en la que ya podía contraer matrimonio (concertado previamente por el padre), la hija estaba sometida en todos los aspectos a la autoridad del padre, autoridad que se transfería luego al esposo. Esa *patria potestas* llegaba tan lejos, que el padre podía incluso vender como esclava a su hija (menor de edad). Los actos jurídicos realizados por la hija sin consentimiento de su padre eran inválidos. Al padre iba a parar también el precio que el novio tenía que pagar por la novia. Esta posición de la hija, jurídicamente desprotegida ante su padre, era muy propicia para considerar principalmente a la hija como un objeto de transacción comercial. Y esta situación se hallaba, desde luego, muy difundida. Claro que se encontraba especialmente difundida entre los niveles sociales bajos de la población, donde el rendimiento del trabajo de la hija y el dinero que se esperaba recibir al darla en matrimonio, eran de importancia económica decisiva (numerosos testimonios en Jeremias).

Con referencia a este orden social, firmemente estructurado, el *logion* de Q de Mt 10, 35 par. Lc 12, 53 (bis), inspirándose en Miq 7, 6, profetiza la ruptura de los lazos familiares: La madre se enemistará con su *hija* (y la *hija* con su madre, Lc). Aquí se presupone la idea apocalíptica de la alteración del orden de la convivencia humana a causa de las tribulaciones escatológicas. A este contexto pertenece también la regla (atenuada en Mateo) que se da (en la fuente Q) a los discípulos de que no pongan, entre otras cosas, el amor a la *hija* por encima del amor a Jesús (Mt 10, 37). Originalmente esta regla pretendía mostrar la alternativa radical que existe entre las relaciones familiares y el seguimiento de Jesús (cf. Lc 14, 26). Esta exigencia de abandonar «al padre y a la madre, al hijo y a la *hija* –aquí Mateo reflejó quizás el paralelismo existente en Q– es para la fuente Q la expresión de una conciencia escatológica, que, en el seguimiento de Jesús, el Hijo del hombre, anticipa ya la desintegración de la sociedad humana.

3. ϑυγάτηρ tiene sentido figurado como semitismo para designar a la mujer o a un colectivo al que se dirige la palabra como a una mujer («hijas de Sión»), sin que se piense jamás en una relación de parentesco físico. Como vocativo aparece ϑυγάτηρ en la

promesa de curación (y salvación) que Jesús hace a la mujer enferma: «¡*Hija* mía, tu fe te ha sanado/salvado!» (Mc 5, 34 par. Mt 9, 22 / Lc 8, 48). Por el contrario, θυγάτηρ en Lc 1, 5 («Su mujer [a saber, la de Zacarías] era de las *hijas* de Aarón») y en Lc 13, 16 (*hija* de Abrahán) se usa en sentido genealógico, queriéndose decir en el primer caso que la mujer era de familia sacerdotal y, en el segundo caso, que la mujer pertenecía al pueblo escogido. En 2 Cor 6, 18 θυγάτηρ se entiende en el sentido metafórico de una adopción. El pasaje se encuentra en el marco de una inserción parenética no paulina (2 Cor 6, 14-7, 1) y está relacionado con una colección de citas del AT. La afirmación de que Dios será un padre para los «hijos e *hijas*» de su pueblo (expresión sinónima de «todo Israel»), recoge aquí la idea de la elección sirviéndose de la imagen de una comunidad familiar (cf. Jer 32, 38). La misma designación se encuentra en Hech 2, 17 (cita de Jl 3, 1-5 LXX), pero referida en este caso a generaciones subsiguientes. La «*hija* de Sión» aparece como figura –por decirlo así– personificada (Mt 21, 5; Jn 12, 15 inspirándose en Zac 9, 9), en palabras que se refieren a Jerusalén y a sus habitantes.

H.-J. Ritz

θυγάτριον, ου, τό *thygatrion* hijita*

En Mc 5, 23, Jairo habla de su *hijita* (τὸ θυγάτριόν μου, a diferencia de Mt/Lc). En 7, 25 se habla de τὸ θυγάτριον αὐτῆς, para referirse a la *hijita* (a diferencia de Mt) de la sirofenicia.

θύελλα, ης, ἡ *thyella* tempestad, torbellino*

En Heb 12, 18 este término forma parte del «inventario» de la teofanía (Dt 4, 11; 5, 22): θύελλα junto a → ζόφος.

θύϊνος, 3 *thyinos* de cidro, perfumado (referente a madera)*

En Ap 18, 12, entre las mercaderías exquisitas de los comerciantes, que ya nadie compra (v. 11): πᾶν ξύλον θύϊνον, «toda clase de madera *de cedro*» (= maderas perfumadas).

θυμίαμα, ατος, τό *thymiama* incienso, ofrenda de incienso*

El sustantivo aparece únicamente en Lc 1, 10s y cuatro veces en el Apocalipsis. Lc 1, 10: «a la hora de la *ofrenda de incienso*» (cf., a propósito, H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I [HThK], 31); 1, 11: el ángel del Señor está «a la derecha del altar para la *ofrenda de incienso*» (= altar del incienso, Ex 30, 1.27; 2 Mac 2, 5). El Apocalipsis conoce únicamente el plural en el sentido de *incienso* (5, 8; 8, 3.4; 18, 13).

θυμιατήριον, ου, τό *thymiatērion* altar del incienso*

En Heb 9, 4 se habla del θυμιατήριον de oro que se hallaba en el lugar santísimo. En este sentido, θυμιατήριον aparece también, entre otros, en Filón, Her 226; VitMos II, 94; Josefo, Bell V, 218; Ant III, 147.198.

θυμιάω *thymiaō* hacer una ofrenda de incienso*

En Lc 1, 9 dícese de Zacarías: ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι (infinitivo de aoristo primero), «fue escogido por sorteo *para hacer la ofrenda de incienso*», → θυμίαμα.

θυμομαχέω *thymomacheō* estar muy irritado*

Hech 12, 20: Herodes (Agripa I) *estaba muy irritado* (θυμομαχῶν) con los habitantes de Tiro y Sidón. El verbo θυμομαχέω aparece también en Polibio IX, 40, 4; XXVII, 8, 4; Plutarco, Demetr 22.

θυμόομαι *thymoomai* (voz pasiva) enfurecerse*

En Mt 2, 16 dícese de Herodes: ἐθυμώθη λίαν, «*se enfureció* mucho». El empleo de θυμόομαι en sentido absoluto se encuentra también en Polibio V, 16, 4; TestDan 4, 4. DTNT II, 356s.

θυμός, ου, ὁ *thymos* ira, furor*

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Campo referencial.

Bibl.: F. Büchsel, θυμός, en ThWNT III, 167s; A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb*, London 1957, 50, 62, 65, 86s, 159-180, 206-209; H. Schönweiß, *Ira*, en DTNT II, 356ss. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1111.

1. De las 18 veces que aparece el término en el NT, nada menos que diez se encuentran en el Apocalipsis. Además, θυμός aparece dos veces en los escritos lucanos y seis veces en las cartas.

2. El término significa originalmente «lo que es movido o lo que mueve» y, por tanto, el «principio vital» o el «poder vital». En el griego profano, el vocablo contiene por de pronto toda una escala de significados: «anhelo, impulso, pasión, denuedo, ira, disposición, reflexión». Pero en el uso posterior del lenguaje (en los prosistas, en Platón, Tucídides y otros), θυμός significa principalmente «denuedo, ira, coraje». El uso judío y neotestamentario del término se atiene al del griego profano más reciente. Mientras que en la LXX se perdió casi por completo la distinción original entre θυμός como emoción del alma y → ὀργή como manifestación externa de esa emoción, vemos que en el judaísmo tardío y en el NT existe una innegable vacilación a la hora de asociar θυμός (a diferencia de ὀργή) con Dios (en el NT únicamente en Rom 2, 8 y en el Apocalipsis), muy probablemente por las connotaciones primariamente emocionales del concepto de θυμός.

3. En los escritos lucanos y en las cartas (con excepción de Rom 2, 8), θυμός se aplica siempre al hombre. En Lc 4, 28 y Hech 19, 28, el término designa la *ira* como reacción de un grupo de personas ante unas palabras que les desagradan; en Heb 11, 27, significa la *ira* del rey de Egipto. En los otros cuatro pasajes (2 Cor 12, 20; Gál 5, 20; Ef 4, 31; Col 3, 8), θυμός aparece en catálogos de vicios. En Ef 4, 31 y Col 3, 8, el vocablo aparece directamente junto a ὀργή, sin que se aprecie diferencia alguna de significado entre ambas expresiones. En 2 Cor 12, 20 y Gál 5, 20, el término se halla en plural (*arrebatos de ira*) dentro de un grupo de expresiones a modo de fórmula: ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι.

En Rom 2, 8 θυμός designa, juntamente con ὀργή, la ira divina en el juicio final. Esta combinación para designar la ira de Dios está tomada seguramente del AT (cf., por ejemplo, Dt 9, 19; Sal 2, 5; Os 13, 11). En el Apocalipsis, θυμός significa una vez la *ira* del diablo (12, 12); en las demás ocasiones designa la *ira* divina, que –como vino de la ira– se derrama sobre la humanidad (cf. 14, 8.10.19; 15, 7; 16, 1.19; 18, 3; 19, 15; cf. 15, 1). Esta imagen del vino de la ira y de la copa de la ira procede del AT: Is 51, 17.22; Jer 25, 15ss; Sal 75, 9, etc. También la expresión θυμός τῆς ὀργῆς (16, 19; 19, 15) procede del AT (cf., por ejemplo, Núm 14, 34; Dt 13, 17; Sal 69, 24). El vino o el vino de la ira (seguramente, no «vino envenenado» ni «vino de pasión») de las inmoralidades de Babilonia, del que han bebido las naciones (17, 2 y 14, 8; 18, 3; cf. Jer 51, 7s), se refiere, por un lado, al pecado de las naciones y, por otro lado, se identifica de hecho con el vino de la ira de Dios.

H. W. Hollander

θύρα, ας, ἡ *thyra* puerta, portón, entrada*

1. Sentido propio – 2. Descripciones de milagros en que se abren puertas – 3. En sentido figurado.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, s.v.; Dalman, *Arbeit* VII, 50-56, 67-74; F. Ebert, en Pauly-Wissowa, VI A/1 (1936), 737-742; J. Jeremias, θύρα, en ThWNT III, 173-180; R. Kratz, *Auferweckung als Befreiung. Eine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Mt* (SBS 65), Stuttgart 1973; Id., *Rettungswunder. Motiv-, traditions-, und formkritische Aufarbeitung einer biblischer Gattung*, Frankfurt a. M. 1979; O. Weinreich, *Gebet und Wunder*, en Id., *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt 1968, 38-298.

1. En sentido propio, θύρα puede significar en el NT cualquier clase de *puerta, portón*

o entrada: Mc 1, 33; 2, 2; 11, 4; Mt 6, 6; Lc 11, 7 (de la casa); Jn 10, 1.2 (del redil de las ovejas); 18, 16; 20, 19.26; Hech 3, 2 (la «Puerta Hermosa» del templo); 12, 13 (la puerta del vestíbulo); 21, 30 (del atrio interior del templo); 5, 19.23; 12, 6; 16, 26 (de la prisión); Mc 15, 46; 16, 3; Mt 27, 60 (la entrada al sepulcro). En la mayoría de los casos, el término «puerta» va acompañado por los verbos ἀνοίγω o κλείω; la puerta cerrada protege contra las visitas inoportunas (Lc 11, 7), contra las asechanzas de los enemigos (Jn 20, 19) y permite disfrutar de intimidad (Mt 6, 6).

2. En Hech 5, 19.23; 12, 6; 16, 26 (en todos los casos se trata de la puerta de la prisión), θύρα aparece en «descripciones de milagros en que se abren puertas o de milagros de liberación» (cf. Weinreich; Kratz, *Rettungswunder*). Los motivos asociados (la puerta está bien trancada, los presos están encadenados, hay vigilantes, se aparece un ángel, se produce un terremoto, la liberación tiene lugar durante la noche, la puerta se abre «automáticamente») forman parte del esquema narrativo del género, que es corriente en todo el entorno del mundo antiguo. Se describen liberaciones milagrosas, relacionadas principalmente con la difusión del culto de Dioniso, en relatos acerca del dios mismo o de sus adeptos (Eurípides, Ba; Nonnos, *Dionysiaka*) así como también en la vida del θεῖος ἀνήρ (Filóstrato, VitAp; Artapano, *Novela de Moisés*). La «situación vital» (*Sitz im Leben*) de las descripciones de milagros en que se abren puertas y de milagros de liberación, estructurada conforme a su género, es el empeño por implantar y preparar misioneramente un nuevo culto, una nueva religión. Y, así, los milagros de liberación que en los Hechos tienen por objeto a los apóstoles en general, y a Pedro y Pablo (con Silas) en particular, sirven para legitimar a los misioneros y para probar que el Dios verdadero interviene en favor de quienes los proclaman y hace que sus adversarios queden confundidos (→ θεομάχος).

En el contexto de Mc 15, 46; 16, 3; Mt 27, 60, los motivos afines señalan la influencia de los rasgos de los milagros en que se abren puertas o de los milagros de liberación sobre los relatos acerca del sepulcro: la resurrección de Jesús es «liberación» de la tumba y de la muerte mediante la intervención «salvadora» de Dios (cf. la exposición detallada de Kratz, *Auferweckung; Rettungswunder*). – La aparición de Jesús en una habitación con las puertas cerradas (Jn 20, 26) tiene otra función: el Resucitado no está sometido ya a las leyes de este mundo.

3. El uso figurado de θύρα es relativamente frecuente.

a) La imagen espacial del hallarse a la puerta puede expresar una cercanía temporal inmediata (Hech 5, 9), casi siempre con un aspecto escatológico (Mc 13, 29 par. Mt 24, 33; Sant 5, 9).

b) La imagen de la *puerta* puede utilizarse también para visualizar el acercamiento mutuo entre Dios y el hombre: Dios «se abre» sin límite alguno. El hombre «se abre» enteramente a Dios, en su disposición para la fe y el arrepentimiento (Ap 3, 7s.20). Dios, en su gracia, abre a los gentiles la puerta de acceso a la fe (Hech 14, 27); abre a los misioneros la puerta para que realicen con éxito su labor (1 Cor 16, 9; 2 Cor 2, 12; Col 4, 3).

c) La puerta que conduce a la salvación eterna es angosta (Lc 13, 24); por eso, es tanto mayor el peligro (en el juicio) de que queden excluidos los que han llegado demasiado tarde (Mt 25, 10; Lc 13, 25). Jesús, que es el Juez y el Hijo del hombre, posee las llaves del poder (cf. Ap 3, 7s; también Mt 16, 13-20).

d) Partiendo de la imagen intuitiva y concreta (el pastor entra abiertamente adonde están sus ovejas pasando por la puerta: el ladrón se desliza subrepticiamente en el interior del redil), en Jn 10, 1s, se desarrolla luego la imagen de 10, 7-9. En ella, lo de ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων tiene primeramente el significado de «la puerta *de acceso a* las ovejas», y luego también el de «la puerta *para que pasen por ella* las ovejas». En todo caso, esta imagen de la puerta acentúa la afirmación de Jesús de que él es el único que trae la salvación.

R. Kratz

θυρεός, οῦ, ὁ *thyreos* escudo grande y oblongo*

En Ef 6, 16 dícese metafóricamente del «*escudo* de la fe». ThWNT V, 312-314.

θυρίς, ίδος, ἡ *thyris* ventana*

En Hech 29, 9 se habla del joven Eutico, que estaba sentado en *el alféizar de la ventana* (ἐπὶ τῆς θυρίδος) y que, al quedarse dormido, cayó al vacío. En 2 Cor 11, 33 Pablo cuenta cómo, en Damasco, «metido en una espuerta y a través de una ventana (διὰ θυρίδος) fui descolgado por las murallas abajo».

θυρωρός, οῦ, ὁ (ἡ) *thyrōros* portero (a), guarda de la puerta*

En Mc 13, 34 se habla de la tarea del θυρωρός, que consiste en vigilar la casa. Jn 10, 3 habla del *guarda*, que abre la puerta al verdadero pastor; 18, 16.17 refiere que la *portera* dejó entrar a Pedro en el patio interior de la casa del sumo sacerdote, y le preguntó si era uno de los discípulos de Jesús (v. 17, ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός).

θυσία, ας, ἡ *thysia* acción de ofrendar; sacrificio, banquete sacrificial*

θύω *thyō* sacrificar, matar, asesinar; en voz media, ofrecer un sacrificio, sacrificar para uno mismo*

1. Significado y relaciones con la demás terminología del sacrificio, especialmente en el AT – 2. Aparición de los términos y referencias en el NT – 3. Sinópticos y Hechos – 4. Pablo y 1 Pedro – 5. Efesios y Hebreos.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; J. Behm, θύω κτλ., en ThWNT III, 180-190 (bibl.); J. Casabona, *Récherches sur le Vocabulaire des Sacrifices en Grec*, Aix-en-Provence 1966; O. Casel, *Die Λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlicher-liturgischer Umdeutung*: JLW 4 (1924) 37-47; M. Dibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebräer*, en Dibelius, *Botschaft* II, 160-176; W. Fauth, *Opfer*, en KP IV, 307-310; D. Gill, *Thysia and šelāmîm: Questions to R. Schmid's Das Bundesopfer in Israel*: Bib 47 (1966) 255-262; R. Hentschke, *Opfer* (II. *Im AT*), en RGG IV, 1641-1647 (bibl.); H.-J. Hermisson, *Sprache und Kultus im altisraelitischen Kult. Zur «Spiritualisierung» der Kultbegriffe im AT* (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965, 29-64; E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), Tübingen '1974, 313-319; K. Kertelge, *Die «reine Opfergabe». Zum Verständnis des «Opfers» im NT*, en *Freude am Gottesdienst. FS für J. G. Plöger*, Stuttgart 1983, 347-360; H. Lietzmann, *An die Römer* (HNT), '1971, 106-110; J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer* (UTB 829), München 1978, 29-39, O. Michel, ὁμολογέω, en ThWNT V, 202s; R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (WMANT 24), Neukirchen-Vluyn 1967; L. Sabourin, *Sacrifice*, en DBS X, 1483-1545; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK), Freiburg i. Br. 1977, 350-362; P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig 1910 (reimpresión Darmstadt 1972); K. Weiß, προσφέρω, προσφορά, en ThWNT IX, 67-71; H.-D. Wendland, *Opfer* (III. *Im NT*), en RGG IV, 1647-1651 (bibl.); H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT*: Angelos. Beih. 4, Leipzig 1932; R. B. Wright, *Sacrifice in the Intertestamental Literature*, Tesis Hartfort Seminary 1966; Y. Yadin, *Megillat ham-Miqdaš. The Temple Scroll* (edición hebrea) I-III, Jerusalem 1977; J. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, New York 1952; L. Ziehen, *Opfer*, en Pauly-Wissowa XVIII, 579-627, especialmente 613ss. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1111-1113.

1. Mientras que las formas activas del verbo acentúan la veneración de la deidad (sacrificio de acción de gracias), vemos que en las formas de la voz media destacan en primer plano las súplicas, las intenciones y las necesidades de los oferentes. El sacrificio designado por θύω tiene su origen en la comida familiar doméstica, en la cual partes del animal sacrificado eran quemadas y ofrecidas a la diosa del hogar. Por eso, el «echar llamaradas» (de humo y fuego) habría sido la significación fundamental de θύω (cf. θυμίαμα, θυμιατήριον, θυμιάω, θυμός, etc.). En la época homérica, la θυσία es ya un banquete cultual público sometido a ciertas reglas, en el que se quemaban porciones de los alimentos destinadas a la deidad. Esta analogía casi completa con el rito de los sacrificios *šelāmîm* en Israel (cf. Rendtorff, 119ss) difícilmente será casual; habrá que suponer, más bien, que existe una relación de dependencia de estos últimos con respecto a la θυσία (Gill).

A diferencia de la θυσία, de la oblación y del banquete sacrificial ofrecido por la comunidad celebrante, los sacrificios que se ofrecen *por en-*

tero a la deidad –ya sea por parte del individuo o bien por la comunidad reunida para el culto– se denominan ὁλοκαύτωμα y σφάγιον, «holocausto y sacrificio sangriento». En los tiempos antiguos no se hacía nunca referencia a tales sacrificios con el verbo θύω, sino siempre con verbos como ἐντέμνω y principalmente mediante los verbos → σφάζω y σφαγιάζομαι, así como de ordinario la LXX traduce el verbo hebreo *šāḥaṭ* («inmolar») por σφάζω. En situaciones calamitosas y de peligro se ofrecían siempre σφάγια a los dioses. Cuando no se usa σφάζω para expresar la idea de «sacrificar» (en el NT, por ejemplo, en Ap 5, 6.9.12.; 13, 8; 6, 9; 18, 24), entonces significa «matar despiadadamente» (en el NT: 1 Jn 3, 12; Ap 6, 4; 13, 3). En los poetas trágicos, a la persona asesinada sin que pudiera defenderse se la llama frecuentemente σφάγιον.

Es verdad que esta convención en cuanto a la denominación lingüística fija se hizo menos rigurosa después del final del culto griego, hasta tal punto que la LXX llega a veces a traducir por θύω el verbo hebreo *šāḥaṭ* (Ex 12, 21; Jue 12, 6; 2 Crón 29, 22.24; 30, 15.17; 35, 1.6.11; Is 22, 13; 66, 3), pero en la inmensa mayoría de los casos el verbo θύω, que aparece 140 veces en la LXX (así como también el «sinónimo» θυσιάζω, que falta en el NT pero que se halla atestiguado 43 veces en la LXX), traduce el verbo hebreo *zābaḥ* («sacrificar, inmolar»). Esta práctica seguida en la traducción tiene su razón de ser en la síntesis de los dos tipos –originalmente independientes– de sacrificios, que se había producido hacía ya muchísimo tiempo en Israel: *zebaḥ* y *šᵉlāmîm* se convirtieron en el *zebaḥ-šᵉlāmîm*, firmemente asociado con el «banquete sacrificial» (cf. Rendtorff, 149ss).

En consonancia con ello, el término θυσία es también muy frecuente en la LXX (juntamente con las doce veces que aparece θυσίασμα, se encuentra unas 400 veces). Se usa 150 veces para traducir *zebaḥ* y 130 veces para traducir *minḥâ*, los dos términos que desde hacía mucho tiempo se habían convertido en términos fijos, en Israel, para designar el culto sacrificial en su conjunto (Rendtorff, 191s). Cuando θυσία no tiene correspondiente en textos hebreos (unas 40 veces), entonces el significado de la palabra hay que determinarlo a base de este desarrollo del uso lingüístico.

2. En el NT el verbo aparece 14 veces. En Mt 22, 4; Lc 15, 23.27.30; Hech 10, 13; 11, 7 se halla en el sentido profano de *matar* (animales); en Mc 14, 12; Lc 22, 7; 1 Cor 5, 7 significa *sacrificar* el cordero pascual. En Jn 10, 10, θύω (como indican las connotaciones que se escuchan en κλέπτω y ἀπόλλυμι) quiere decir *asesinar*. Prescindiendo de los mencionados pasajes relativos a la Pascua, en los que el sentido de sacrificio que en ellos se escucha no está determinado por el verbo θύω, sino por el objeto del mismo, que es el «cordero pascual», vemos que el verbo θύω se usa únicamente en Hech 14, 13.18 y 1 Cor 10, 20 como tecnicismo para referirse al ofrecimiento de sacrificios. Por cierto que en ambos pasajes se alude expresamente a sacrificios *paganos* y el verbo tiene, por tanto, un acento claramente negativo. Por el contrario, en el NT, para referirse a los sacrificios agradables a Dios, se emplean verbos como δίδωμι, προσφέρω y ἀναφέρω (θυσίαν). De las 28 veces que aparece el sustantivo θυσία, la mitad de ellas se encuentran en Hebreos (→ 5). Por lo demás, el sustantivo aparece también 5 veces en los Sinópticos, 2 en Hechos, 4 en Pablo y una vez en Efesios.

3. Mateo, en su elaboración del material de Marcos, puso dos veces en labios de Jesús la sentencia divina tomada de Os 6, 6 (cf. 1 Sam 15, 22; Is 1, 10ss; Sal 40, 7): «¡Misericordia quiero, y no *sacrificio*!». Lo hizo así en los relatos sobre «la comida en casa del publicano» (Mt 9, 13) y sobre el incidente con ocasión de que «los discípulos arrancaran espigas en día de sábado» (Mt 12, 7). Como se ve ya por la tradición del AT y del judaísmo, no se trata en ambos casos de hacer crítica o incluso de rechazar el culto de los sacrificios, sino que lo que se pretende es encarecer la primacía absoluta de la misericordia. Y, así, Mateo (en 9, 13) describe la comunión de mesa practicada por Jesús con los «publicanos y pecadores» (que acababa precisamente de ser criticada por los adversarios) como el «cumplimiento» de la palabra profética, tal como Jesús mismo lo indica a continuación, al exponer la razón que le mueve a semejante práctica: «porque no vine...».

En Mt 12, 7 las palabras de Oseas no pretenden ser una crítica abstracta de la denominada «casuística farisaica», sino que censuran la falta concreta de misericordia en aquellos que, bajo pretexto de observar el mandamiento del sábado, cierran sus ojos al hambre de los pobres. Por eso, de su cita de Os 6, 6 no puede deducirse nada acerca de la idea que Mateo tenga de los sacrificios; ¡cf. también Mt 5, 23!

Mc 9, 49 D pc it no es tampoco de mucho peso para la cuestión acerca del sacrificio. Cuando Marcos (12, 13) describe al escriba afirmando que el cumplimiento del doble mandamiento es mucho más importante que todos los holocaustos y banquetes sacrificiales (→ ὁλοκαύτωμα y θυσία), tal afirmación se halla plenamente de acuerdo con la extensa corriente de la tradición judía (cf. 1 Sam 15, 20ss; Sal 51, 18s y, a propósito, Billerbeck I, 499s; Hermisson, 143s).

El hecho de que la madre de Jesús, con arreglo a Lev 12, 1ss, ofrezca un par de tórtolas como holocausto y sacrificio expiatorio (Lc 2, 24), acentúa no sólo el temor de Dios, sino también –marcadamente– la pobreza de los padres de Jesús. Porque sólo puede recurrirse a esta sustitución, cuando la exigida ofrenda de una «oveja de un año» no esté al alcance de las posibilidades económicas de una persona; cf. el material en Billerbeck II, 123s. En Lc 13, 1 se presupone también la práctica de los judíos en cuestión de sacrificios.

En el discurso de Esteban (Hech 7, 41s), la cita de Am 5, 25-27 LXX no debe interpretarse, ni mucho menos, como crítica de los denominados «helenistas» contra el sistema de los sacrificios judíos. ¡Sino que lo que aquí se critica precisamente (en contra de la intención de Amós, que alaba el tiempo de la peregrinación por el desierto como tiempo *en el que no hubo sacrificios*) es que Israel, en el desierto, *no* haya ofrecido sacrificios a Dios, sino al ídolo!

4. Pablo *fundamenta* la idea de que la cena del Señor une a quienes la celebran con su Señor hasta constituir un solo cuerpo (→ σῶμα), argumentando que los israelitas que tenían comunión en el banquete sacrificial participaban del «altar de los sacrificios» (→ θυσιαστήριον 2) y, por tanto, tenían parte en Yahvé como Señor de ese altar (1 Cor 10, 18; cf. 8, 4ss; cf. también Lev 7, 6.15; Dt 18, 1ss). Tan sólo «en Cristo», a saber en la Iglesia integrada por judíos y gentiles, y no –por ejemplo– «desde Cristo», quedó suprimida tal cosa. Por eso, la referencia a «Israel según la carne» no tiene aquí acento negativo alguno (cf. Rom 9, 5 !), como si Pablo quisiera establecer un contraste entre la Iglesia como el «Israel espiritual» o el «verdadero Israel» y el «Israel carnal». El punto de comparación con el banquete sacrificial no es el carácter sacrificial del banquete, sino su sentido para establecer comunión. La idea de la cena del Señor como sacrificio no tiene aquí fundamento. En contraste con los sacrificios de Israel (θυσίαι), que estaban exigidos por la Torá y eran agradables a Dios, Pablo menciona los sacrificios paganos con el peyorativo nombre de εἰδωλόθυτα (1 Cor 10, 19; 8, 4ss).

Rom 15, 16 y la comparación del ministerio de los apóstoles con el de los sacerdotes de Israel, que viven de la parte que reciben en los sacrificios según lo prescrito por la Torá (1 Cor 9, 13), demuestran que Pablo entiende su actividad como ministerio sacerdotal. A pesar de que Pablo renuncia por principio a semejante «participación en los sacrificios», permite que únicamente los filipenses le presten apoyo para su sustento material. A los dones de los filipenses los describe él como «*sacrificio* agradable a Dios» (Flp 4, 18). En conexión con esto hay que entender también, seguramente, el difícil pasaje de Flp 2, 17. θυσία será aquí difícilmente la «acción sacrificial» de los filipenses realizada en la forma de su práctica de la fe. Sino que esa práctica misma debe entenderse como el *sacrificio* que el apóstol cautivo ofrece a Dios, posiblemente con el adicional «sacrificio de libación» de su propia sangre de mártir (sobre el «sacrificio de libación» cf., por ejemplo, Lev 23, 37). Porque también en el entorno en que vivían los destinatarios, → σπένδω designa casi siempre semejantes sacrificios de libación, tanto más

que el uso de θυσία y → λειτουργία indican claramente que el término tiene aquí este sentido (cf. 2 Tim 4, 6); véanse otras propuestas de interpretación en O. Michel, en ThWNT VII, 536s.

La invitación de la Carta primera de Pedro a sus lectores para que, como «sacerdocio santo», ofrezcan «*sacrificios* espirituales» que sean agradables a Dios (2, 5), no debe entenderse como argumento de escritura en favor de un «sacerdocio general» que se halle en contraste con el ministerio sacerdotal específico o que llegue incluso a suprimirlo. Las metáforas del contexto (5, 1-10), que se definen recíprocamente, designan a los cristianos como posesión de Dios. En consonancia con ello, la imagen de los «*sacrificios* espirituales» designa la práctica total de la vida cotidiana de los cristianos (cf. 1, 15; 5, 1), que viven siguiendo a Cristo en sus padecimientos (5, 21); cf. N. Brox, *La primera Carta de Pedro*, 135ss.

Con esto vemos que 1 Pe 2, 5 (lo mismo que toda la carta) se halla plenamente dentro de la tradición paulina y corresponde exactamente a la exhortación que se hace en Rom 12, 1s a ofrecer a Dios la propia «existencia corporal» como «*sacrificio* vivo, santo y agradable a Dios» y como el «servicio divino racional». Así como es cierto que aquí, de manera clara e intencionada, se rompen mediante esta paráclesis los límites del ámbito cultual estrecho, y éstos se amplían para que abarquen toda la existencia profana, así lo es también que no debemos comprender el pasaje como una polémica explícita contra el culto.

5. Mientras que Pablo describe el sacrificio expiatorio de Cristo, un sacrificio realizado de una vez para siempre y definitivo, con términos como αἷμα o ἱλαστήριον, vemos que Ef 5, 2 y Hebreos hablan de que Cristo se entregó a sí mismo como θυσία. Además, Hebreos, al sacerdocio terreno y a su ministerio de ofrecer sacrificios, le contrapone como antitipo el sumo sacerdocio celestial de Cristo y su sacrificio de sí mismo. Todos los sacerdotes humanos han sido designados para ofrecer a Dios sacrificios y dones para la expiación de los pecados (5, 1; 8, 3), primeramente por los pecados propios y luego por los pecados del pueblo (7, 27). Sin embargo, todos sus sacrificios que ellos, año tras año (10, 1), tienen que ofrecer diariamente (10, 11), no son capaces siguiera de hacerlos perfectos a ellos mismos (10, 1) en su propia «conciencia» (9, 9). No tiene fuerza para ello la Torá, que es mera «sombra» de los bienes futuros (10, 1). Es verdad que los sacrificios terrenos, ofrecidos con «sinceridad» (πίστις) en el culto terreno, son superiores a todos los demás sacrificios (11, 4; cf. la tradición judía: «El Santo, alabado sea, habla a Israel: Hijos míos, no acepto de vosotros ningún holocausto, ningún sacrificio por los pecados, ningún sacrificio por la culpa y ninguna oblación, a menos que me agradéis por medio de la oración, las súplicas y la sinceridad del corazón», PesR 198b).

Ahora bien, los verdaderos sacrificios no sólo se ofrecen a Dios en el culto terreno, sino también en el culto celestial (9, 23). Mediante el irrepetible sacrificio de su propio cuerpo, Cristo –como Sumo Sacerdote celestial– eliminó de una vez para siempre todos los pecados (9, 26; 10, 1ss). Si alguno, conociendo esta verdad, vuelve con petulancia a pecar, para él no hay ya sacrificio que pueda obrar la expiación (10, 26; cf. 6, 5s). En adelante, los únicos sacrificios «agradables a Dios» serán el «sacrificio de alabanza» (θυσία αἰνέσεως) de la confesión de fe y los «sacrificios» de la ayuda prestada a otros (13, 15s).

La comunidad de Qumrán rechaza tajantemente el ministerio sacrificial contemporáneo del Templo de Jerusalén por considerarlo una impía desfiguración del culto verdadero, revelado por Yahvé en el Sinaí (con un calendario y una forma que se describen en el «Rollo del Templo»). Lo sustituye, con arreglo a la «ley para este tiempo», por la propia vida comunitaria, estrictamente ritualizada. Esta comunidad se entiende a sí misma como sacerdocio y aguarda la pronta restauración escatológica del culto del templo.

Después de la destrucción del templo en el año 70, junto a la esperanza de los fariseos en la renovación del ministerio sacrificial (cf. la 17.ª

bendición de las Dieciocho Bendiciones: «...Señor, nuestro Dios, ...restaura el servicio divino al santuario de tu Casa; y las ofrendas de Israel y sus plegarias, amorosamente recíbelas con benevolencia...», Sot 7, 7), se formó principalmente en círculos sacerdotales una mística del culto, que entendía el pasado culto terreno como mera sombra de su prototipo celestial ante el carro de querubines de Dios (*merkābâ*) y se consolaba así con relativa facilidad del final del templo terreno. Son muchos los indicios de que la patria intelectual del autor de la Carta a los hebreos haya que buscarla en tales círculos. Porque parece que, con ayuda de los *theologumena* de esos círculos, el autor de Hebreos da una nueva interpretación de la cristología de la preexistencia, propia de la comunidad helenística, y de su interpretación sacrificial de la muerte de Jesús en la cruz (H.-M. Schenke, *Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefs*, en *FS Braun* 421-437). En todo caso, la Carta a los hebreos, por su tono y por su contenido, es algo totalmente distinto de una polémica hostil al culto, dirigida contra un cristianismo sacramentalista que sustituyera los sacrificios sangrientos por las propias celebraciones de la cena del Señor (así G. Theißen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, Gütersloh 1969, 79-83).

H. Thyen

θυσιαστήριον, ου, τό *thysiastērion* altar*

1. Aparición en el NT y significado - 2. Altares en general - 3. Del altar de los holocaustos - 4. Del altar de la ofrenda de incienso - 5. Apocalipsis - 6. Heb 13, 10.

Bibl.: S. Aalen, *Das Abendmahl als Opfermahl im NT*: NovT 6 (1963) 128-152; J. Behm, θύω κτλ., en ThWNT III, 180-190; K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des alten Orients*, Berlin 1925; H.-J. Klauck, θυσιαστήριον, *eine Berichtigung*: ZNW 71 (1980) 274-277; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK), Göttingen [6]1966, 502s; F. J. Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung*, München 1955, 190s. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1111-1113.

1. El término aparece 23 veces en el NT, donde designa –como sucede ya en la LXX (Lev 4, 7 y *passim*)– el altar del Dios de Israel. Para referirse a altares de dioses ajenos se emplea sin excepción el término βωμός (Hech 17, 23; cf. también 1 Mac 1, 59).

2. En Rom 11, 3 (cita de 1 Re 19, 10) y Sant 2, 21 (el altar del sacrificio de Isaac) se habla de altares en general.

3. Una serie de pasajes se refieren al *altar de los holocaustos* del santuario de Jerusalén. Este altar, un bloque rectangular de piedra no labrada, de unos 25m² de base y 7, 5 m de altura, con una rampa que conducía hasta él (Josefo, Bell V, 225; descrito de manera un poco diferente en Mid 3, 1ss), se hallaba situado en el templo herodiano en el atrio de los israelitas. Mt 23, 35 par. Lc 11, 51 (Q?) alude al último asesinato mencionado en el AT (2 Crón 24, 20-22), que se perpetró entre el portón de entrada del templo y el altar del incienso. El material peculiar de Mateo, en Mt 5, 23.24; 23, 18.19.20, nos permite comprobar que el culto del templo, a pesar de la crítica de Jesús contra dicho culto, siguió siendo hasta el año 70 una realidad determinante en la vida del judeocristianismo.

En 1 Cor 9, 13 Pablo deduce por analogía una conclusión basada en un precepto de la ley relativa al culto: «los que se ocupan permanentemente del altar, participan de lo que se ofrece en el altar»; los sacerdotes que atienden al culto de los sacrificios, obtienen su sustento por el servicio que prestan en el templo. De manera análoga, los misioneros cristianos, que desempeñan también un servicio sagrado, tienen derecho a recibir su sustento de mano de las comunidades. En 10, 18 se menciona igualmente el ámbito del culto en una conclusión que se saca por analogía: Los sacerdotes israelitas son «partícipes del altar»; al comer de lo ofrecido en los sacrificios, se asocian con el altar y con el Dios de ese altar. Pero, de igual manera, los que participan en los banquetes cultuales paganos «se asocian con los demonios», es decir, caen bajo la esfera de poder de los demonios, a quienes esas comidas están dedicadas. Heb 7, 13, teniendo en cuenta la circunstancia de que Jesús no pertenecía a la tribu de Leví, que era la única encargada del servicio del altar, sino a la tribu de Judá, «de la cual nadie había oficiado en el altar», saca la conclusión de que el

ministerio sacerdotal levítico, y con él el culto del templo, han llegado a su fin.

4. Lc 1, 11 habla del *altar del incienso*, que estaba situado en el interior del templo de Jerusalén. Mientras Zacarías presiona los granos de incienso sobre los carbones encendidos del altar del incienso, se le aparece el ángel «a la derecha del altar del incienso», es decir, entre éste y el candelabro de siete brazos.

5. El *Apocalipsis* habla de los *altares del santuario celestial*. En 6, 9; 9, 13; 11, 1; 14, 18; 16, 7 se menciona, por cierto, el altar celestial de los holocaustos. Debajo del altar, el vidente ve «las almas de aquellos que habían sido muertos» (6, 9), es decir, de los testigos de sangre, porque la sangre de los animales de los sacrificios se derramaba al pie del altar, y porque el alma, es decir, la vida está en la sangre. Quiere decirse con ello: los testigos se hallan en la cercanía directa de Dios. Cuando de ese altar, «que está delante de Dios», sale una voz que pronuncia un juicio de castigo sobre la humanidad (9, 13), tal cosa debe entenderse como una respuesta a las oraciones de los testigos de sangre. Muy semejante es el contenido de la imagen de 14, 18, donde un ángel sale del altar para dar instrucciones sobre la vendimia de los racimos (= imagen del juicio), y asimismo en 16, 7, donde habla el altar mismo y confirma lo justos que son los juicios de Dios. La instrucción dada al vidente para que mida el templo, el altar del incienso y a los que en el santuario adoran, pero no el atrio del templo (11, 1), debe entenderse –por el contexto– en sentido eclesiológico: la comunidad, como templo que es de Dios, será preservada de la destrucción general. – Por el contrario, 8, 3 (bis).5 se refiere al altar celestial del incenso. El aroma que sube de él es símbolo de las oraciones de los santos que suben hasta Dios.

6. En el difícil pasaje de Heb 13, 10 parece que se habla de un *altar cristiano*, aunque en sentido metafórico y figurado. En términos formales, se trata de una prescripción de derecho sacro en la que se dispone una exclusión: «Los que sirven al tabernáculo», es decir, los que pertenecen al antiguo orden de purificación, «no tienen derecho» a comer del *altar* de los cristianos. Las opiniones ofrecidas por los especialistas un tanto antiguos –el *altar* como metáfora de la muerte expiatoria de Jesús, de la cual vive la Iglesia, o como la cena cristiana del Señor– deben abandonarse en favor de una combinación de ambos motivos. El pasaje se refiere a los que quedan excluidos de la comunión de la mesa eucarística, una comunión que queda constituida por el sacrificio de Cristo («altar»).

J. Roloff

θύω *thyō* sacrificar, matar
→ θυσία.

Θωμᾶς, ᾶ *Thōmas* Tomás*

1. Aparición en las listas de los Doce en el NT – 2. Aparición en Juan – 3. Figura y significado en Juan.

Bibl.: A. Dauer, *Zur Herkunft der Thomas-Perikope Joh 20, 24-29*, en *Biblische Randbemerkungen (Schülerfestschrift für R. Schnackenburg)*, Würzburg 1974, 56-76; Haag, *Diccionario*, 1954s; K. Staab, en LThK X, 118s. Para los escritos no canónicos que pretenden haber sido escritos por Tomás, cf. Hennecke-Schneemelcher, I, 199-223 (Evangelio de Tomás), 223s (Libro de Tomás), 290-299 (Evangelio de la infancia de Tomás); II, 297-372 (Hechos de Tomás).

1. En el NT, el nombre de Θωμᾶς, si prescindimos del Evangelio de Juan (→ 2.3), aparece únicamente en las cuatro listas de los Doce (Mc 3, 16b-19; Mt 10, 2-4; Lc 6, 14-16; Hech 1, 13). El nombre se encuentra siempre hacia el medio de esas listas (Mc 3, 18 par. Mt 10, 3 / Lc 6, 15; Hech 1, 13d), donde también se hallan Felipe, Bartolomé y Mateo. En el Evangelio de Marcos y en el de Lucas se le menciona después de Mateo. En el Evangelio de Mateo se halla en un grupo de dos y figura en primer lugar antes de Mateo; en el Evangelio de Lucas aparece en un grupo de dos y figura en segundo lugar después de Mateo; mientras que en Hechos se halla delante de Bartolomé y Mateo, en un grupo de dos juntamente con Felipe.

2. En el Evangelio de Juan, Θωμᾶς aparece 7 veces: 11, 16; 14, 5; 20, 24.26.27.28; 21, 2, así como en 20, 29 v.l. En Jn 14, 5.8s se le agrupa con Felipe. En 11, 16; 20, 24; 21, 2 se le llama además Dídimo (→ Δίδυμος, «gemelo»; traducción griega del nombre arameo, y sobrenombre que se le aplica después de Pascua).

3. En Jn 11, 16 Tomás manifiesta que él no comprende lo que Jesús se propone. Pero, al mismo tiempo, declara su decisión de no abandonar a Jesús, aunque ello suponga un riesgo para la vida. De la incomprensión por parte de los discípulos se trata también en 14, 5. Pero el lector de la Biblia conoce especialmente a Tomás por 20, 24-29. En 20, 24 se presenta a Tomás –como en la tradición acerca de Jesús se hace únicamente con Judas– como «uno de los Doce»; cf. 6, 66-71. Así como en el círculo más íntimo de los discípulos de Jesús hubo un discípulo capaz de traicionar al Maestro, así también a Tomás se le distingue de los demás miembros del círculo por el hecho de que representa el papel del escéptico que duda de la resurrección de Jesús. Pero, subyugado por la aparición de Jesús, que se le concede también a él, y por el conocimiento que Jesús tiene de los corazones, Tomás se convertirá también en uno de los proclamadores originales del mensaje de la resurrección. Sin embargo, todo el que crea, sin haber visto personalmente, será superior en este aspecto a Tomás y al círculo de los testigos originales (20, 29).

En Jn 21, 2 se menciona a Tomás inmediatamente después de Pedro y de los hijos de Zebedeo. Suponemos que se trata de una alusión a que, en la época de la fundación de las comunidades joánicas, él desempeñaba un papel importante como apóstol itinerante en el territorio de esas comunidades. Así lo presupone también su repetida aparición en el cuarto Evangelio. En él se condensó el recuerdo de un discípulo que había gozado antaño de prestigio e influencia en esas comunidades. Pero esto no significa, claro está, que los textos joánicos en los que Tomás aparece, traten de acontecimientos concretos de su vida. Hablan en contra de esto, entre otras cosas, la estructura literaria del malentendido joánico, que está asociado varias veces con la intervención pública de Tomás, y su designación como representante de los discípulos y de los Doce.

E. Ruckstuhl

θώραξ, ακος, ὁ *thōrax* coraza (compuesta generalmente de peto y espaldar)*

1 Tes 5, 8: «Seamos sobrios, poniéndonos la *coraza* de la fe y del amor...». El texto de Ef 6, 14: «revestidos *con la coraza* de la justicia» se halla dentro de la tradición bíblica (Is 59, 17 LXX; Sab 5, 18). Junto a este empleo metafórico de θώραξ (en singular), el Apocalipsis conoce también el sentido literal del término (en ambos casos aparece θώραξ en plural): 9, 9, «tenían *corazas* como *corazas* de hierro»; 9, 17: «*corazas* como de fuego».
ThWNT V, 308-310.

Ι ι

Ἰάϊρος, ου *Iairos* Jairo*

Nombre del jefe de una sinagoga (Mc 5, 22 par. Lc 8, 41). Sobre la derivación de la forma griega del nombre cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; cf. además R. Pesch: BZ 14 (1970) 252-256.

Ἰακώβ *Iakōb* Jacob

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Haag, *Diccionario*, 928-930 (bibl.); H. Odeberg, Ἰακώβ, en ThWNT III, 191s; A. Weiser, en RGG III, 517-520 (bibl.).

El nombre del hijo de Isaac, de origen semítico occidental y que puede explicarse de diferentes maneras (Gén 25, 24-26; 27, 36: etimología popular), aparece siempre en el NT (a diferencia de como aparece, por ejemplo, en Josefo) en forma no helenizada e indeclinable. Lo encontramos un total de 27 veces, cinco de ellas en las genealogías de Jesús (Mt 1, 2 [bis]; 1, 15.16 [donde no se hace referencia al patriarca, sino al padre de José de Nazaret]; Lc 3, 34) y cinco veces en la designación tomada de Ex 3, 6.15, que sonaba con especial solemnidad en época posterior: ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ (así en Hech 3, 13; 7, 32; cf. Mt 22, 32 par. Mc 12, 26 / Lc 20, 37), que penetró también en la magia pagana (los testimonios en Bauer).

El conocimiento de la identidad de Jacob como el antepasado de las doce tribus de Israel se supone como cosa obvia en el NT (cf. Hech 7, 8 (bis) y Jn 4, 12 [aquí enfáticamente en labios de judíos: ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἰακώβ]). Este nombre se halla también en el fondo de la manera –tomada del AT– de referirse a Israel como el οἶκος Ἰακώβ o como Ἰακώβ (Ex 19, 3; Is 2, 5; Lc 1, 33; Hech 7, 46 ó Núm 23, 7; Is 40, 27; Rom 11, 26 [cita de Is 59, 20]). Por el contrario, la idea del judaísmo primitivo de que Jacob, juntamente con los demás patriarcas y justos, se sentaría a la mesa en el banquete de la salvación escatológica, en la *basileia* (cf. Billerbeck IV, 1154-1165; Schulz, *Q*, 325), aparece únicamente en el *logion* (procedente de Q) de Mt 8, 11s par. Lc 13, 28s, que habla en tono amenazador de que serán excluidos los «hijos del reino» (Mateo) y de que los gentiles serán admitidos a esta comida. En Rom 9, Jacob –al ser preferido a Esaú– sirve de ejemplo de la libertad absoluta de la precedente elección por parte de la gracia divina (9, 10-13; el v. 13 es una prueba de Escritura, tomada de Mal 1, 3). En Heb 11, Jacob es uno de la serie de testigos de la fe, que comienza con Abel y culmina con Abrahán (11, 20.21; cf. v. 9).

E. Plümacher

Ἰάκωβος, ου *Iakōbos* Santiago [Jacobo]*

1. El hermano del Señor – 2. El hijo de Zebedeo – 3. El hijo de Alfeo – 4. El pariente de una tal María – 5. El padre del apóstol Judas.

Bibl.: J. B. Adamson, *James. The Man and His Message*, Grand Rapids 1989; K. Aland, *Der Herrenbruder Jakobus und der Jakobusbrief*: ThLZ 69 (1944) 97-104; K. Baltzer-H. Köster, *Die Bezeichnung des Jakobus als* ʼΩΒΛΙΑΣ: ZNW 46 (1955) 141s; K. Bayschlag, *Das Jakobusmartyrium und seine Verwandten in der frühchristlichen Literatur*: ZNW 56 (1965) 149-178; J. Blinzler, *Rechtsgeschichtliches zur Hinrichtung des Zebedäiden Jakobus (Apg XII, 2)*: NovT 5 (1962) 191-206; Id., *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967; A. Böhlig, *Zum Martyrium des Jakobus*: NovT 5 (1962) 207-213, texto refundido en: *Id., Mysterion und Wahrheit, Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden 1968, 112-118; Id., *Jakob as an Angel in Gnosticism and Manicheism*, en R. McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis* (Nag-Hammadi-Studies 14), Leiden 1978, 122-130; F. C. Burkitt, *Levi Son of Alphaeus*: JThS 28 (1927) 273s; H. von Campenhausen, *Die Nachfolge des Jakobus. Zur Frage eines urchristlichen «Kaliphats»*: ZKG 63 (1950-1951) 133-144; E. Fascher, *Jerusalems Untergang in der urchristlichen und altkirchlichen Überlieferung*: ThLZ 89 (1964) 81-98; W.-P. Funk, *Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V* (TU 119),

Berlin 1976; B. Gustafsson, *Hegesippus' Sources and His Reliability*, en F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica* III/1 (TU 78), Berlin 1961, 227-232; M. Hengel, *Jakobus der Herrenbruder - der erste «Papst»?*, en *Glaube und Eschatologie. FS für W. G. Kümmel*, Tübingen 1985, 71-104; N. Hyldahl, *Hegesipps Hypomnemata*: StTh 14 (1960) 70-113; Id., *Die Versuchung auf der Zinne des Tempels (Matth. 4, 5-7/Lk. 4, 9-12)*: STh 15 (1961) 113-127; G. Kittel, *Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum*: ZNW 30 (1931) 145-157; Id., *Der geschichtliche Ort des Jakobus*: ZNW 41 (1942) 71-105; H. Koch, *Zur Jakobusfrage Gal. 1, 19*: ZNW 33 (1934) 204-209; H. J. Lawlor, *The Hypomnemata of Hegesippus*, en Id., *Eusebiana*, Oxford 1912, 1-107; D. H. Little, *The Death of James, the Brother of Jesus*, tesis Rice University Houston (Texas) 1971; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums III: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums*, Stuttgart-Berlin [1]1923, 69-77, 174-177; J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kop 1954; L. Oberlinner, *Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage des «Brüder Jesu» in der Synopse*, Stuttgart 1975; W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (FRLANT 139), Göttingen 1987; E. Ruckstuhl, *Jakobus (Herrenbruder)*, en TRE XVI, 485-488; W. Schmithals, *Paulus und Jesus*, Göttingen 1963; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949; Id., *Jacobus* Ο ΔΙΚΑΙΟΣ ΚΑΙ ΩΒΛΙΑΣ. *Neuer Lösungsvorschlag in einer schwierigen Frage*, en Id., *Aus frühchristlichen Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1950, 120-125; Id., *Die Pseudoklementinen und das Urchristentum*: ZRGG 10 (1958) 3-15; E. Schwartz, *Zu Eusebius Kirchengeschichte*: ZNW 4 (1903) 48-66; Id., *Über den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannes*, en Id., *Gesammelte Schriften* V, Berlin 1963, 48-123; E. Stauffer, *Zum Kaliphat des Jakobus*: ZRGG 4 (1952) 193-214; Id., *Petrus und Jakobus in Jerusalem*, en M. Roesle-O. Cullmann (eds.), *Begegnung der Christen*, Stuttgart-Frankfurt a. M. 1959, 361-372; G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (TU 70), Berlin 1958, 137-254; C. C. Torrey, *James the Just, and His Name «Oblias»*: JBL 63 (1944) 93-98; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* VI/2. *Brüder und Vettern Jesu*, Leipzig 1900, 225-364; E. Zuckschwerdt, *Das Naziräat des Herrenbruders Jakobus nach Hegesipp (Euseb, h. e. II, 23, 5-6)*: ZNW 68 (1977) 276-287.

1. Santiago, «el hermano del Señor» (Gál 1, 19), se menciona en Mc 6, 3 / Mt 13, 55 como el primero de los cuatro hermanos de Jesús (→ ἀδελφός 3.4). Tenía ciertas reservas (según parece), en vida de Jesús, con respecto a la actividad de éste (Mc 3, 21.31). 1 Cor 15, 7 lo menciona como testigo de una epifanía de Pascua. Esto suele interpretarse en el sentido de que, sólo por la aparición del Resucitado, Santiago llegó a ser discípulo y creer en Jesús. Como hermano del Señor y testigo pascual, Santiago llegó a poseer en adelante especial autoridad en el seno de la(s) primera(s) comunidad(es) (cf. también Hech 12, 17). Cuando Pablo se hallaba en Jerusalén (¿hacia el año 35 p.C.?), visitó a Cefas y a Santiago (Gál 1, 18s).

En los años cuarenta, Santiago era uno de los tres «pilares» (Gál 2, 9, → στῦλος) que concertaron el acuerdo con Pablo y Bernabé en la conferencia de Jerusalén acerca del reconocimiento de la misión entre los gentiles (Gál 2, 1-10; apartándose en detalles: Hech 15, donde se menciona a Santiago en el v. 13). Las autoridades de Jerusalén no eran «judaizantes», ni siquiera Santiago. No tienen nada que ver con la agitación suscitada por los «falsos hermanos» (Gál 2, 4). En la conferencia no se impusieron condiciones a los misioneros que trabajaban entre los gentiles, ni se exigió la circuncisión de los cristianos procedentes de la gentilidad (Gál 2, 3-6).

Mientras que a los cristianos gentiles no se les imponían condiciones, Santiago exigió (según parece) que los judeocristianos observaran las prescripciones rituales de la ley. Por este motivo (a causa de los preceptos de los judíos acerca de las comidas, cf. a propósito F. Mußner, *Der Galaterbrief*[3] [HThK], 140-142) Santiago rechazaba la comunión de mesa entre los judeocristianos y los cristianos gentiles (Gál 2, 12).

Después de la muerte de Pedro, parece que la dirección de la iglesia de Jerusalén pasó completamente a manos de Santiago. El episodio de Gál 2, 12s nos muestra que la influencia de Santiago se extendía mucho más allá de Jerusalén. – Pablo le visitó en su tercer viaje a Jerusalén (Hech 21, 18), seguramente para hacer entrega de la colecta recogida por las comunidades gentiles.

Según una tradición judeocristiana, a Santiago le aplicaban el honroso título de ὁ δίκαιος («el justo») (Hegesipo, *Hypomnemata* V, en Eusebio, HistEccl II, 23, 4. 7 y *passim*; IV 22, 4; Clemente de Alejandría, *Hypotyposes* VI en Eusebio, Hist Eccl II, 1, 3; *Hypotyposes* VII, en Eusebio Hist Eccl II, 1, 4s; EvHeb 7; Pseudo-Josefo, en Eusebio, HistEccl II, 23, 20). Lo extensamente que se hallaba difundida esta tradición, lo atestiguan también textos gnósticos: EvTom 11 (12); Primer Apocalipsis de Santiago (NHC V 3) 32, 2s; cf. 6s; Segundo Apocalipsis de Santiago (NHC V 4) 44, 13s.18; 59, 22 (?); 60, 12; 61, 14. – Hegesipo (Eusebio, HistEccl II, 23, 7) le aplica, además, otro honroso título: ὠβλίας. Tal vez (como sospecha Torrey, cf. también Baltzer-Köster) ΩΒΛΙΑΣ es un error ortográfico por ΩΒΔΙΑΣ. La interpretación (περιοχὴ τοῦ λαοῦ) podría recordar también (Baltzer-Köster) el texto de Ab 1, 1 LXX.

Del fin de Santiago nos informa Josefo, Ant XX, 200. Según este relato, el hermano del Señor fue víctima de la persecución promovida contra la comunidad de Jerusalén por el sumo sacerdote Ananos, quien mandó lapidar a Santiago (y a algunos otros miembros de la comunidad) durante el período de vacancia entre la muerte de Festo y la llegada de Albino (¿62 p.C.?).

Relatos legendarios sobre el *Martyrium Iacobi*: Hegesipo, *Hypomnemata* V, en Eusebio, HistEccl II, 23, 10-18 y (con algunas semejanzas) Segundo Apocalipsis de Santiago 61, 13. Hay una información más breve en Clemente de Alejandría, *Hypotyposes* VII (Eusebio, HistEccl II, 1, 5). En sentido amplio, quizás haya que tener también en cuenta lo que refieren las PsClem Rec I, 66-71). Estos relatos tienen afinidad en cuanto a algunos detalles concretos. Pero no sabemos con exactitud qué relación existe entre ellos desde el punto de vista de la historia de las tradiciones (cf. Funk 172-178.194-198). Hegesipo, en la frase final de su informe (Eusebio, HistEccl II, 23, 18, al fin del capítulo) establece una relación entre el *Martyrium Iacobi* y el asedio de Jerusalén, que tuvo lugar «inmediatamente después». Detrás de todo se halla la idea: la caída de la ciudad fue un castigo de Dios porque se había dado muerte al justo. Esta opinión aparece también –aunque sin conexión directa en el tiempo– en el Pseudo-Josefo (Eusebio, HistEccl II, 23, 20; este texto fue conocido ya por Orígenes: Cels I, 47 [GCS II 97]; cf. II, 13 [II 143]; *in Mt.* 10, 17 [GCS XL 22]). Ahora bien, no podemos deducir ninguna conclusión de la observación, orientada totalmente en sentido hagiográfico, sobre la cronología del *Martyrium Iacobi* (como si fuera necesaria una fijación más tardía).

La Carta de Santiago procede seguramente de un cristiano desconocido, que «puso su carta de exhortación bajo el nombre y la autoridad del antiguo dirigente de la iglesia de Jerusalén» (Kümmel, *Einleitung* 364), cf. 1, 1. En Jds 1 el autor se designa a sí mismo como hermano de Santiago.

En época posterior, Santiago desempeña un papel especial en las tradiciones e ideologías de diversos *grupos judeocristianos*. La leyenda que aparece en EvHeb 7 le convierte, según parece, en el primer testigo creyente de las apariciones de Pascua. Hegesipo en *Hypomnemata* V (en Eusebio, HistEccl II, 23, 4-18) elaboró tradiciones de intenso colorido legendario procedentes de círculos judeocristianos, en las cuales Santiago goza del máximo prestigio. Sobre el papel destacado de Santiago en las PsClem (la imagen legendaria de Santiago en las PsClem no es uniforme), cf. Strecker 137-145, 194-196, 235, 246-254 y *passim*. ¡El antipaulinismo peculiar del *Kerygma Petrou* no puede pretenderse que corresponda al Santiago histórico!).

Hubo también grupos *gnósticos* que se apoderaron de la figura de Santiago (quizás, originalmente, a través de judeocristianos que habían sucumbido al gnosticismo; cf. EvTom 11 [12]). Sobre el uso indebido de la figura de Santiago en la gnosis, cf. la Primer Apocalipsis de Santiago (NHC V 3); la Segundo Apocalipsis de Santiago (NHC V 4); además, los Naasenos en Hipólito, Ref V, 7, 1 (GVS XXVI 78s); X 9, 3 (XXVI 268). Al hermano del Señor pretende también atribuírsele, probablemente, la obra gnóstica titulada *Apócrifo de Santiago* (NHC I 2) (consúltese, por lo demás, Hennecke-Schneemelcher II, *s.v.* en el índice analítico).

2. Santiago, el hijo de Zebedeo y hermano de Juan, pescador del Lago de Genesaret, fue llamado juntamente con su hermano para que fuera en seguimiento de Jesús (Mc 1, 19s / Mt 4, 21s; cf. Mc 1, 29 y Lc 5, 10). Pertenece al grupo de los «Doce» (Mc 3, 17 / Mt 10, 2 /Lc 6, 14 / Hech 1, 14; → δώδεκα 4). Según Mc

3, 17, Jesús le dio a él y a su hermano el sobrenombre de → Βοανηργές. Pedro, Santiago y Juan desempeñan un papel especial como testigos oculares en Mt 5, 37 / Lc 8, 51 (resurrección de la hija de Jairo), en Mc 9, 2 / Mt 17, 1 / Lc 9, 28 (Transfiguración) y en Mc 14, 33 (cf. Mt 26, 37; Getsemaní). En Mc 14, 33 Pedro, Santiago, Juan y Andrés preguntan acerca del momento y de los signos de los acontecimientos escatológicos. Los dos hijos de Zebedeo destacan especialmente en Lc 9, 54 y Mc 10, 35ss par. (cf. también 10, 41 par.). Mc 10, 39 predice en forma velada su martirio.

Hech 12, 2 informa de manera sumamente concisa acerca del martirio de Santiago: el rey Herodes (Agripa I) mandó ejecutar a espada (¿en el año 44 p.C.?) al hijo de Zebedeo, durante una persecución contra los cristianos.

Sobre las problemáticas circunstancias jurídicas cf. Blinzler. Según este especialista, el hijo de Zebedeo, «con suma probabilidad, no fue *procesado y condenado* por el rey Agripa I en persona, sino *por el Sanedrín de Jerusalén*, aunque con el pleno asentimiento y, posiblemente, con cierta cooperación activa del monarca» (NovT 5 [1962] 205s). Sobre la ejecución de la pena (¿según las leyes saduceas?), cf. Blinzler, *ibid.* 200-205. – Clemente de Alejandría, *Hypotyposes* VII (Eusebio, HistEccl II, 9, 2s) nos ofrece un relato legendario. – Sobre tradiciones más tardías acerca de Santiago, cf. Hennecke-Schneemelcher II, *s.v.* en el índice analítico.

3. Santiago, el hijo de Alfeo (→ Ἀλφαῖος), era también uno de los Doce (Mc 3, 18 / Mt 10, 3 / Lc 6, 15 / Hech 1, 13). Según D Θ φ it Tat, el publicano que, según Mc 2, 14, fue llamado por Jesús en su seguimiento, no se llamaba Leví, hijo de Alfeo, sino Santiago, hijo de Alfeo (una corrección posterior). – Cf. Hennecke-Schneemelcher II, 31.

4. Mc 15, 40 conoce un tal Santiago que tenía el sobrenombre de ὁ μικρός («el menor» o «el más joven»; cf. O. Michel, en ThWNT IV, 652s). El texto menciona a una tal María (su hija o madre o hermana) entre los testigos de la ejecución de Jesús.

Si la frase Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ (¡variantes!) se refiere a una o a dos mujeres, es algo que no puede decidirse con certeza. Si se refiere a una sola mujer, entonces María era la madre de *Santiago el menor* y de su hermano Joset. El paralelo de Mt 27, 56: Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσὴφ μήτηρ (¡variantes!) parece que se refiere a una sola mujer (cf. 27, 61 !) y hace de María la madre de Santiago; → Μαρία 4.

La Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου vuelve a mencionarse en Mc 16, 1, esta vez como testigo de la tumba vacía; cf. Lc 24, 10.

5. Santiago, el padre (menos probablemente: el hermano) del apóstol Judas (no de Judas Iscariote), uno de los Doce: Lc 6, 16; Hech 1, 13. Sobre el apóstol Judas *Iacobi* → Ἰούδας.

K. Niederwimmer

ἴαμα, ατος, τό *iama* curación
→ ἰάομαι 1.4.

Ἰαμβρῆς *Iambrēs* Jambrés*
2 Tim 3, 8 menciona a «Janes y *Jambrés*», que en otro tiempo se opusieron a Moisés. → Ἰάννης.

Ἰανναί *Iannai* Janay [Jana]*
Nombre de persona en Lc 3, 24, padre de Melquí.

Ἰάννης *Iannēs* Janes*
En 2 Tim 3, 8 se menciona a «*Janes* y Jambrés» como ejemplo de actitud negativa, porque «se opusieron» (ἀντέστησαν) a Moisés. Se piensa en los hechiceros egipcios de los que se habla en Ex 7, 8-25 y que en presencia de Faraón debían competir con Moisés. Los nombres están tomados de la tradición judía (Schürer III, 402-405; Dibelius-Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* [HNT], *sub loco*). El hecho de que algunos testimonios de la tradición textual (G lat y otros) lean «*Janes* y Mam-

bres», se debe a las vacilaciones de dicha tradición. Billerbeck III, 660-664; ThWNT III, 192s; X, 1113 (bibl.); L. L. Grabbe: JBL 98 (1979) 393-401.

ἰάομαι *iaomai* curar, sanar
ἴαμα, ατος, τό *iama* curación*
ἴασις, εως, ἡ *iasis* curación*

1. Aparición de los términos en el NT - 2. En los relatos de milagros - a) Empleo y significado - b) La curación y la fe - c) Enjuiciamiento de las curaciones milagrosas de Jesús - 3. En sentido figurado - 4. ἴαμα - 5. ἴασις.

Bibl.: R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf 1967, 37-44; H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (NovTS 9), Leiden 1965, 293-336, 339ss; A. Oepke, ἰάομαι, en ThWNT III, 194-215; A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*, London 1942. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1114.

1. En el NT, ἰάομαι aparece 26 veces, especialmente en el Evangelio de Lucas (11 veces); aparece también en: Mateo 4 veces, Marcos 1, Juan 3, Hechos 4, y una vez en cada uno de los escritos siguientes: Hebreos, 1 Pedro y Santiago. ἴαμα aparece únicamente en 1 Corintios (3 veces); ἴασις en la doble obra lucana: Evangelio de Lucas, una vez; Hechos, dos veces.

2. a) ἰάομαι se emplea como alternativa del término, más usual, θεραπεύω en el sentido de *sanar*, y sin que haya entre ambos diferencia alguna de significado. Pero da la casualidad de que sólo ἰάομαι se usa en sentido figurado. ἰάομαι no puede tener el significado adicional de «cuidar, servir», sino únicamente de realizar una curación efectiva, ya sea por tratamiento médico o por intervención sobrenatural. En el NT, ἰάομαι, prescindiendo de su sentido figurado, aparece únicamente en relación con curaciones milagrosas. Lo mismo sucede con ἴαμα y ἴασις (pero no con → ἰατρός).

ἰάομαι se emplea para referirse a los actos milagrosos realizados por personas dotadas de poder divino (→ δύναμις). La visión dinamística de la curación aparece con especial claridad cuando el simple contacto con los vestidos realiza la curación, como en la historia de la mujer que padecía hemorragias (Mc 5, 25-34 par.), en la cual se narra que Jesús se da cuenta de que, con el contacto, había dimanado poder de él (cf. Mc 6, 56; Lc 6, 19; Hech 19, 12). Es característico de Lucas el hablar del poder del Señor para curar, 5, 17 (cf. 6, 19). Este pasaje puede causar incluso la impresión de que Jesús sólo poseía este poder en ciertas ocasiones. Difícilmente pretendería Lucas darnos a entender tal cosa. Porque él afirma en otras partes que Jesús había curado en su camino a todos los enfermos y posesos (9, 11; Hech 10, 38; cf. Lc 6, 18). Jesús comunica también a sus discípulos ese mismo poder (Lc 9, 1s; 10, 9.17). Lo derivado que era este poder de los discípulos se ve claramente por el hecho de que la curación se obra únicamente en el nombre de Jesús (Hech 3, 6.12.16; 4, 30; 9, 34).

b) Algunas veces parece que la curación depende de la fe de los enfermos o de los que interceden por ellos (Mc 5, 34.36 par.; 6, 5s; 10, 52 par.; Mt 8, 10; 15, 28). Esto no significa la curación por la fe; una explicación psicosomática estaría descaminada. (En algunos casos, el enfermo ni siquiera está presente). La fe es necesaria, porque no se trata de hechicería, sino de la recepción de la salvación divina. En la historia del muchacho poseso (Mc 9, 14-29 par.), es digno de tenerse en cuenta que los discípulos, que habían intentado antes expulsar el mal espíritu, fueron criticados por su falta de fe. Parece que Jesús opina que todo es posible para el que cree (v. 23), porque la oración de quien tiene fe es capaz de conseguirlo todo (v. 29; cf. Mt 17, 20).

c) La credibilidad de las historias debe examinarse caso por caso. Es cierto que las curaciones de enfermos desempeñaron un papel destacado en la vida de Jesús (por contraste con el Bautista, Jn 10, 41). En ello se expresa la compasión de Jesús (por ejemplo, en Lc 13, 16), y sobre todo su autoridad divina (Mc 2, 10, → ἐξουσία). Existe cierta tensión entre el rotundo rechazo de los milagros de legitimación (Mc 8, 11 par.) y el significado de los milagros como signos de acreditación. Ahora bien, el ansia de milagros es condenada como superstición, mientras que la fe va siempre acompañada de milagros. En parte, esto parece ser la experiencia normal de todos los que creen, y en parte los milagros pertenecen al tiempo de la salvación. Jesús mismo consideró las curaciones milagrosas como señales del reino de Dios (Lc 7, 22 [Q]; 11, 20 [Q]). Los milagros proclaman la llegada del reino y la caída de Satanás (Lc 10, 18; cf. Hech 10, 38).

3. ἰάομαι se usa en sentido figurado para referirse a la intervención salvífica de Dios, de acuerdo con lo que dicen textos del AT, en Mt 13, 15; Jn 12, 40; Hech 28, 27. De manera parecida se emplea el texto de Is 53, 6 en 1 Pe 2, 24. La concepción general de que la enfermedad es consecuencia del pecado (por ejemplo, en Jn 9, 2) se halla detrás de este empleo del verbo curar en sentido figurado. El lenguaje metafórico que se utiliza en Heb 12, 13: «para que el miembro cojo no se descoyunte, sino que sea sanado», tiene más bien el carácter de una parenesis ética.

4. ἴαμα aparece únicamente en la combinación χάρισμα ἰαμάτων en 1 Cor 12, 9.28. 30. El «don de la gracia de obrar curaciones» es aquí un don especial que se concede a algunos miembros de la comunidad. Podemos deducir de Rom 15, 19; 2 Cor 12, 12 que ese don fue también una de las notas características de un apóstol.

5. ἴασις se emplea únicamente en Lucas. En Lc 13, 32, ἰάσεις ἀποτελῶ es tan sólo una circunlocución de ἰάομαι (literalmente: «yo realizo *curaciones*»). Hech 4, 22 habla del signo de la curación, a propósito de la curación de un mendigo paralítico obrada por los apóstoles, y en 4, 30 se menciona la ἴασις, juntamente con los signos y milagros, como efecto obrado por la mano de Dios por medio del nombre de Jesús.

R. Leivestad

Ἰάρετ *Iaret* Járet [Jared]*

Nombre del padre de Henoc: Lc 3, 37 (cf. Gén 5, 15.18; 1 Crón 1, 2; Hen [gr] 106, 13, en todos estos casos aparece la forma Ἰάρεδ).

ἴασις, εως, ἡ *iasis* curación
→ ἰάομαι 1.5.

ἴασπις, ιδος, ἡ *iaspis* jaspe*

En la antigüedad, el nombre de jaspe no se limitaba a la variedad de cuarzo que denominamos así hoy día, sino que podía designar cualquier piedra preciosa opaca (Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*). En el NT ἴασπις aparece únicamente en el Apocalipsis: 21, 18.19; λίθος ἴασπις en 4, 3 y 21, 11.

Ἰάσων, ονος *Iasōn* Jasón*

Frecuente nombre de persona, que (como genuino nombre griego) podía sustituir en los judíos al nombre Ἰησοῦς (Blaß-Debrunner, § 53, 3d). En el NT, dos personas distintas se llaman *Jasón*: en Rom 16, 21 Jasón, compatriota de Pablo, envía saludos. En Hech 17, 5. 6.7.9 un hombre llamado Jasón da hospedaje a Pablo y a Silas en Tesalónica.

ἰατρός, οῦ, ὁ *iatros* médico*

Bibl.: K. Beth, *Heilung*, en RGG III, 194-198; H. Greeven, *Krankheit und Heilung nach dem NT* (Lebendige Wissenschaft 8), Stuttgart 1948; R. Herzog, *Arzt*, en RAC I, 720-725; A. Köberle, *Arzt und Seelsorger*, en RGG I, 636s; F. Kundlien, *Der griechischer Arzt im Zeitalter des Hellenismus*, Wiesbaden 1979; D. Lührmann, *Aber auch dem Arzt gib Raum (Sir 38, 1-15)*: WuD 15 (1979) 55-78. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1114.

En el NT, ἰατρός aparece en total 7 veces: Mateo una vez, Marcos dos, Lucas tres y Colosenses una vez.

Se emplea únicamente para designar al médico profesional, y no aparece en sentido figurado ni como título cristológico. Por Col 4, 14 nos enteramos de que Lucas, el colaborador de Pablo, es médico. (¡El utilizar los servicios de un médico no se consideraba como cosa poco espiritual! Cf. Lc 10, 34; 1 Tim 5, 23). Es insostenible la opinión de que los escritos lucanos se caractericen por la terminología y la manera de pensar de un médico. En Mc 5, 26 y Lc 8, 43 oímos que algunas mujeres, sin éxito pero con grandes gastos y molestias, habían consultado a varios médicos. La intención no es difamar a los médicos, sino poner de relieve lo incurable de la enfermedad. Se pone en labios de Jesús dos frases a manera de proverbios: Mc 2, 17 par. Mt 9, 12 / Lc 5, 31: «Los fuertes (= los sanos) no tienen necesidad de médico, sino los enfermos», y Lc 4, 23: «¡Médico, cúrate a ti mismo!».

R. Leivestad

ἴδε *ide* ¡mira!, ¡mirad!

Lo que originalmente era el imperativo ἰδέ se convirtió en partícula. De ahí que ἴδε se emplee para llamar la atención de una sola persona (*¡mira!*) o de varias personas (*¡mirad!*), y vaya acompañado por el nominativo, y no por el acusativo de lo que debe mirarse (Blaß-Debrunner § 107, 2; 144 nota 4). La partícula se halla casi siempre al comienzo de la frase (aparece, por el contrario, en medio de la frase en Jn 3, 26). En el NT, ἴδε aparece principalmente en el Evangelio de Juan (15 veces), en Marcos (4 veces) y también en Gál 5, 2 (y en Jn 19, 5 v.l.; Rom 2, 17 v.l.).

Marcos, Mateo y Juan emplean únicamente ἴδε dentro del discurso. Marcos asocia a veces la partícula con un interrogativo (Mc 2, 24; así sucede también en Jn 11, 36) o con un demostrativo (Mc 13, 21 ὧδε y ἐκεῖ). Marcos, Mateo y Pablo, además de emplear ἴδε, utilizan también → ἰδού, y por cierto con mayor frecuencia; sin embargo, Juan emplea tan sólo cuatro veces ἰδού, mientras que Lucas/Hechos, Santiago y el Apocalipsis utilizan exclusivamente ἰδού. P. Fiedler, *Die Formel «und siehe» im NT*, München 1969, esp. 17-48. R. van Otterloo: OPTAT 2 (1988) 34-64.

ἴδιος, 3 *idios* propio, peculiar, perteneciente al individuo

1. Aparición en el NT – 2. Significados – a) El uso como adjetivo – b) El uso como sustantivo – c) El uso como adverbio – 3. El uso específico en Juan.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen [10]1977, 34s, 372-374; J. Jervell, *Er kam in sein Eigentum*: StTh 10 (1956) 14-27.

1. El adjetivo aparece 11 veces en los Sinópticos, 7 en Juan, 12 en Hechos, 25 en las Cartas paulinas, 21 en las Pseudo-paulinas y Hebreos, y 10 en las Cartas católicas. El vocablo no aparece en el Apocalipsis. El adjetivo sustantivado τὸ ἴδιον, en singular, se encuentra únicamente en Jn 15, 19; el plural, οἱ ἴδιοι, se encuentra 2 veces en Juan y en Hech 4, 23; 24, 23; τὰ ἴδια aparece en Lc 18, 28; Jn 1, 11 (→ 3); 8, 44; 16, 32; 19, 27; Hech 21, 6. La expresión adverbial κατ' ἰδίαν aparece 15 veces en los Sinópticos, referida a Jesús, y se encuentra también en Hech 23, 19 y Gál 2, 2.

2. a) El uso de ἴδιος en el NT está determinado en principio por el uso que se hace de este término en la LXX, que traduce siempre el sufijo personal hebreo por el pronombre posesivo ἴδιος, por ejemplo, en Gén 47, 18: ὑπολείπεται ἡμῖν... τὸ ἴδιον σῶμα καὶ ἡ γῆ ἡμῶν (igualmente en Dt 15, 2; Job 2, 11; 7, 10 y *passim*). En el NT, el adjetivo, usado como pronombre posesivo, tiene una acentuación más o menos enfática (Mt 9, 1: ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν).

Son características del uso las diversas variantes de Mt 13, 57: B D Θ pc: οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ; Koiné W pl: πατρίδι αὐτοῦ; Sin pc: ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι (= Jn 4, 44); C: ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι αὐτοῦ. La decisión, en materia de crítica textual, no está tan clara como se supone a veces.

El pleonasmo del Sin puede ser omitido perfectamente por B D pc por considerarlo superfluo, mientras que Jn 4, 44 difícilmente habrá dado ocasión para que se haga una inserción. De todos modos, las variantes muestran cómo se entendía el término.

En Mt 22, 5 el adjetivo es pronombre posesivo, lo mismo que en 25, 14, donde los paralelos sinópticos (Mc 13, 34; Lc 19, 13) leen, en vez de él, αὐτοῦ o ἑαυτοῦ. En Mt 25, 15 el adjetivo se emplea con significado enfático: ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, «a cada uno conforme a *su propia* capacidad»; cf. Mc 15, 20; Lc 2, 3 v.l.; 6, 41.44. Aunque el término puede tener en Juan un significado especial (→ 3), el adjetivo se usa en Jn 4, 44; 10, 3.12 con el mismo significado que en los Sinópticos.

En las Cartas paulinas, el énfasis que a menudo es propio del adjetivo (lo opuesto de ἀλλότριος) tiene a veces importancia teológica (Rom 8, 32: [ὁ θεὸς] τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο; 10, 3: τὴν ἰδίαν (δικαιοσύνην) ζητοῦντες στῆσαι; 14, 4: τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει). Frente a los cristianos gentiles que fueran antisemitas, Pablo acentúa la permanente validez de la elección de Israel en Rom 11, 24: οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ. La referencia individual se acentúa mediante la combinación con ἕκαστος (1 Cor 3, 8: ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήμψεται [«la recompensa *que le corresponde*»] κατὰ τὸν ἴδιον κόπον [«según su *propio* esfuerzo»]; de manera parecida en 1 Cor 7, 7; 15, 23.38). Sin embargo, no está asociada con ello una tendencia individualizante, porque el peso principal recae sobre la relación del individuo con la comunidad o con Israel. Y, así, Pablo puede usar también la expresión en sentido negativo (cf. 1 Cor 11, 21).

En las cartas del NT predomina el uso sencillo con diferente énfasis, que corresponde al uso que se hace fuera del NT (1 Cor 4, 12: κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν; Josefo, Bell VI, 347: καὶ τὸν ναὸν ἰδίαις χερσὶν ἐνεπρήσατε). ἴδιος se usa para referirse a la relación de la mujer con su marido o viceversa en Hech 24, 24; 1 Cor 7, 2.4; 14, 35; Ef 5, 22; Col 3, 18 v.l.; Tit 2, 5; 1 Pe 3, 1.5; con referencia a la familia o al hogar, cf. 1 Tim 3, 4s.12; 5, 4. Tan sólo en Hech 4, 32 ἴδιος tiene el sentido de «posesión privada»: καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά (véanse los ejemplos tomados del griego profano en Bauer, *s.v.* 10aα). Lo opuesto es lo que se posee en común. καιροῖς ἰδίοις (1 Tim 2, 6; 6, 15; Tit 1, 3) se refiere a un punto en la historia de la salvación: el tiempo fijado para la promesa de Dios, que se cumple καιρῷ ἰδίῳ, según Gál 6, 9.

b) El sustantivo οἱ ἴδιοι, en 2 Mac 12, 22; Josefo, Bell I, 42, tiene el significado de «compañeros de armas», mientras que en Eclo 11, 34 se designa de esta manera a «los allegados». En el NT, el primero de estos significados se encuentra en Hech 4, 23; 24, 23, donde se habla de los «compañeros» en la fe, mientras que 1 Tim 5, 8 es el único testimonio del segundo de estos significados. Se discute si el sentido de «discípulos de un filósofo», atestiguado en Epicteto, Diss II, 8, 7, puede aplicarse a Jn 13, 1 (Bauer, *s.v.* 3a piensa que sí).

τὰ ἴδια, con el significado de «patria, hogar», se halla muy difundido en la literatura griega. Así hay que traducir también Jn 16, 32; 19, 27; e igualmente Hech 21, 6 (cf. 5, 18; 14, 18 v.l.). Por el contrario, el término designa en Lc 18, 28 las posesiones en el sentido más amplio de la palabra: ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφέντες τὰ ἴδια ἠκολουθήσαμέν σοι. Tanto las diversas variantes como los paralelos sinópticos (ἀφήκαμεν πάντα) que influyeron en la lectura variante de Sin Koiné pm, indican que se hace referencia a los bienes, tal como lo especifica la respuesta de Jesús al hablar de la casa y de la familia. Es difícil la traducción de 1 Tes 4, 11: πράσσειν τὰ ἴδια. La mejor manera de interpretar estas palabras es basarse en lo que sigue: ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσὶν y traducir por «hacer lo *vuestro*» (= «ejercer vuestro oficio manual»). El plural en Jn 8, 44 y el singular en Jn 15, 19 designan lo que pertenece a Satanás o al mundo.

c) El uso adverbial de κατ' ἰδίαν, con su significación, se halla atestiguado en Josefo, Bell II, 199: (Πετρώνιος) τοὺς δυνατοὺς κατ' ἰδίαν καὶ τὸ πλῆθος ἐν κοινῷ συλλέγων... De igual manera, esta expresión en Mt 14, 13.23; 17, 1.19; 20, 17; 24, 3; Mc 4, 34; 6, 31s; 7, 33; 9, 2.28; 13, 3; Lc 9, 10; 10, 23 quiere decir una de dos: o que Jesús se retira de la multitud para hacer oración, o que él lleva aparte a sus discípulos. Hech 23, 19 tiene este mismo significado, mientras que Gál 2, 2 se refiere a la reunión *por separado* de los δοκοῦντες con Pablo. El adverbio ἰδίᾳ, con el mismo sentido, aparece únicamente en 1 Cor 12, 11.

3. Mientras que los pasajes de Juan ya mencionados se integran en el uso del que ya se ha hablado, vemos que Jn 5, 18.43; 7, 18; 10, 3s.12 muestran un significado enfático con peso teológico. Así se ve también en el prólogo, en el que 1, 11 es de interpretación discutida: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Mientras que Bultmann, 34s entiende τὰ ἴδια como el mundo de los hombres, y οἱ ἴδιοι como los hombres, vemos que C. K. Barrett (*The Gospel according to St. John*, London ^{2}1978, *sub loco*) interpreta ambas expresiones como el pueblo que es propiedad de Dios. En favor de la interpretación de Bultmann habla el hecho de que, en la LXX, en Ex 19, 5; Dt 7, 6, *'am segullâ* se traduzca por λαὸς περιούσιος. La interpretación de Bultmann es acertada probablemente en cuanto al himno pre-cristiano, mientras que Juan entendió τὰ ἴδια como el pueblo que es propiedad de Dios, y οἱ ἴδιοι, como los judíos de tiempos de Jesús (así piensa R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, 277s).

En Jn 13, 1 οἱ ἴδιοι son el círculo, más reducido, de los discípulos que se reúnen en torno a Jesús: un círculo que se había formado después de los sucesos que se narran en 6, 60-71. Estos discípulos fueron dados a Jesús por Dios, y se identifican con οἱ ἐμοί, de los que se habla en 10, 14.

H.-W. Bartsch

ἰδιώτης, ου, ὁ *idiōtēs* persona lega, no instruida*

Bibl.: Billerbeck III, 454-456; H. Schlier, ἰδιώτης, en ThWNT III, 215-217; Spicq, *Notes* I, 384-386.

1. En el uso de la lengua griega, ἰδιώτης significa también «persona privada», en contraste con los funcionarios. Y significa también «extraño» en contraste con los miembros del grupo, con los del país. Aunque el término no aparece en la LXX, sin embargo fue adoptado como préstamo léxico en la literatura rabínica con los mismos significados: *hedyôṭ*, que puede designar también al hombre en contraste con la deidad. El sentido es determinado concretamente en cada caso por el contexto o por la antítesis que se establece. En el NT ἰδιώτης aparece cinco veces, tres de ellas en 1 Cor 14 (vv. 16.23.24).

2. En Hech 4, 13 se designa a los apóstoles como ἄνθρωποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται. Son personas sin instrucción, no son escribas (= expertos en la ley). De manera parecida, Pablo se llama a sí mismo en 2 Cor 11, 6 ἰδιώτης τῷ λόγῳ (inexperto en oratoria). Pero con ello no quiere presentarse globalmente como una persona sin instrucción, sino que, por el contrario, acentúa que no es inexperto en cuanto al conocimiento (οὐ τῇ γνώσει); cf. Hipólito, Philos VIII, 18, 1: ἰδιῶται τὴν γνῶσιν. De manera parecida se expresa Justino, Apol I, 39, 3; I, 60, 11 en paralelo con βάρβαροι; Hipólito, Philos IX, 11, 1 utiliza la misma expresión que Hech 4, 13.

En 1 Cor 14, Pablo emplea este término para referirse a la glosolalia, en cuanto no se hace traducción de la misma. Se discute si se trata en todo ello de una persona inexperta en glosolalia, la cual –a pesar de todo– puede ser miembro de la comunidad, o de una persona de fuera, de alguien que no sea cristiano. En el v. 16, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου se refiere quizás a un miembro de la comunidad, a quien se clasifica (cf. τόπον en Hech 1, 25) como inexperto en glosolalia. En 14, 23s, el significado no está tan claro: «Si se

reúne toda la comunidad y todos hablan en lenguas, εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, ¿no dirán que estáis locos? Por el contrario, si todos hablan proféticamente, εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, será convencido por todos de su culpa». Schlier (217) y H. Conzelmann (*Der erste Brief an die Korinther* [KEK], 286) no ven diferencia alguna entre ἄπιστος y ἰδιώτης, mientras que Bauer (*Wörterbuch*, *s.v.* 2), considerando ἰδιώτης como un tecnicismo propio de la estructura religiosa, cree que por él se entiende una especie de prosélito, un miembro de la comunidad pero no de pleno derecho. El paralelo con βάρβαρος, que se observa en Justino, aparece también en 1 Cor 14, 11.

H.-W. Bartsch

ἰδού *idou* ¡mira!, ¡mirad!

ἰδού es propiamente la segunda persona del singular del imperativo de aoristo de la voz media (ἰδοῦ, de ὁράω), que se escribe con acento agudo al convertirse en partícula demonstrativa. Las cifras de aparición en los escritos del NT son (por orden de frecuencia decreciente): Mateo 62, Lucas 57, Apocalipsis 26; Hechos 23, Marcos 7, Santiago 6, Juan 4, Hebreos 4, Pablo (únicamente en 1-2 Corintios, Gálatas, Romanos) 9, Judas 1, y 1 Pedro I.

ἰδού, lo mismo que el hebreo *hinnēh*, sirve para animar el discurso, ya sea avivando la atención (por ejemplo, Lc 22, 10; Jn 4, 35; 1 Cor 15, 51; 2 Cor 5, 17; Sant 5, 9; Jds 14; Ap 1, 7; 9, 12; 11, 4), introduciendo algo nuevo (por ejemplo, después de un genitivo absoluto, Mt 1, 20; 2, 1.13 y *passim*: καὶ ἰδού; Mt 2, 9; 3, 16 y *passim*, también Lucas/Hechos: ἰδού), en medio del discurso (Mt 23, 34; Hech 2, 7; 13, 11; 20, 22.25), para acentuar la importancia de un tema (Mt 19, 27; Mc 10, 28; Lc 13, 16; 15, 29; 19, 8 y *passim*), o bien como invitación a reflexionar y considerar las cosas más atentamente (Mt 10, 16; 11, 8; 22, 4; Mc 14, 41; Lc 2, 48; 7, 25). En conexión con un sustantino sin verbo finito, encontramos el significado: *¡he aquí!*, *¡ahí está (estaba)!*, *¡aquí viene!*, *¡allí vino!* (Mc 3, 17; 12, 10; Lc 7, 34; Hech 8, 27.36; Jn 19, 5, en el Apocalipsis frecuentemente εἶδον καὶ ἰδού [4, 1; 6, 2.5.8; 7, 9; 14, 1.14]). Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; P. Fiedler, *Die Formel «und siehe» im NT*, München 1969. Cf. R. van Otterloo: OPTAT 2 (1988) 34-64.

Ἰδουμαία, ας *Idoumaia* Idumea*

Mc 3, 8 refiere que las multitudes que seguían a Jesús, no sólo venían de Galilea, sino también de Judea (v. 7) «y de Jerusalén y de Idumea y del otro lado del Jordán», e incluso de Tiro y de Sidón; sobre esta lista, cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium* I (HThK), 200 (la lista se contempla desde Galilea). Idumea es el país montañoso situado al sur de Galilea (= Edom). Abel, *Histoire* I, 261-264; LThK V, 610s.

ἱδρώς, ῶτος, ὁ *hidrōs* sudor*

Lc 22, 44 habla del *sudor* de «sangre» de Jesús (el sudor de sangre como fenómeno milagroso se menciona en Apolonio de Rodas IV, 1284s y Apiano, BellCiv IV, 4 § 14). L. Brun: ZNW 32 (1933) 265-276; G. Schneider: BZ 20 (1976) 112-116; W. J. Larkin: NTS 25 (1978-1979) 250-254.

Ἰεζάβελ *Iezabel* Jezabel*

Nombre de la esposa del rey Ajab, que fomentó el culto de Baal y persiguió a los profetas de Yahvé (Elías) (1 Re 16 – 2 Re 9). 2 Re 9, 22 la acusa de prostitución y hechicería. Por eso, Ap 2, 20 aplica el nombre de Jezabel a una mujer peligrosa para la fe de la comunidad de Tiatira (ella se denomina a sí misma «profetisa»); cf. ThWNT III, 218; H. Kraft, *Offenbarung* (HNT), *sub loco*.

Ἱεράπολις, εως *Hierapolis* Hierápolis*

Nombre de una ciudad de Frigia situada en el valle del Lico (actualmente Pambuk Kalesi). En Col 4, 13 se la menciona junto a Laodicea: Epafras se esfuerza mucho «por voso-

tros (los colosenses) y por los que están en Laodicea y en Hierápolis)». LAW 1295.

ἱερατεία, ας, ἡ *hierateia* oficio sacerdotal, ministerio sacerdotal*

Lc 1, 9: «conforme a la costumbre del *oficio sacerdotal*», le correspondió a Zacarías la ofrenda del incienso. Heb 7, 5 habla del *ministerio sacerdotal* del AT (confiado a los hijos de Leví). ThWNT III, 251; DTNT IV, 154-156.

ἱεράτευμα, ατος, τό *hierateuma* sacerdocio*

Bibl.: J. Blinzler, IERATEYMA. *Zur Exegese von 1 Petr 2, 5 u. 9*, en *Episcopus (FS f. M. Kard. Faulhaber)*, Regensburg 1949, 49-65; H. Goldstein, *Das Gemeindeverständnis des Ersten Petrusbrief*, tesis 1973, esp. 46-115; G. Schrenk, ἱεράτευμα, en ThWNT III, 249-251.

1. El término aparece en la LXX y en los escritos que de ellos dependen; en el NT aparece únicamente en 1 Pe 2, 5.9.

Para la interpretación de la perícopa de 1 Pe 2, 4-10, hay que partir de que a) los vv. 6-8 reflejan una tradición cristiana primitiva que, basándose en pasajes del AT relativos al λίθος, formula enunciados cristológicos; b) los vv. 9-10 nos dan a conocer igualmente una manera cristiana primitiva de leer el AT, que con ayuda principalmente de citas combinadas de profetas, y también de Ex 19, 6, se propone definir la identidad del nuevo pueblo de Dios, y c) elementos de 2, 6-8.9-10 se recogen en los versículos introductorios 4-5, los cuales parecen constituir, por su parte, una interpretación parafraseadora intercalada previamente (Goldstein, 46-51).

2. 1 Pe 2, 9-10: la combinación de pasajes de Oseas e Isaías (Os 1, 6.9; 2, 1.3.15 [TM]; Is 43, 20s), que se deriva de la tradición, tiene (en comparación con Rom 9, 25-33) una peculiaridad, por cuanto en Is 43, 20s se inserta además: βασίλειον ἱεράτευμα ἔθνος ἅγιον (Ex 19, 6). La inserción pretende afirmar, evidentemente, que la comunidad, por ser el palacio real de Dios (LXX: βασίλειον, que debe entenderse en sentido sustantivado), se encuentra en una cercanía inmediata de Dios, desconocida hasta entonces, y que esta comunidad, como corporación de sacerdotes, no posee esa relación con Dios para sí misma, sino que –como pueblo santo de Dios– tiene el ministerio de testimoniar y misionar (Goldstein 64-82).

3. 1 Pe 2, 4-5: en la variación temática introductoria (vv. 4-5), el autor inserta ἱεράτευμα ἅγιον, tomado del v. 9. ἅγιον tenía originalmente la función de caracterizar concretamente a ἔθνος. El «*sacerdocio* santo» se describe más detalladamente en la frase siguiente, mediante un infinitivo final-atributivo «para ofrecer sacrificos obrados por el Espíritu» (v. 5b). Los cuatro términos ἱεράτευμα, ἅγιος, θυσία y πνευματικός se interpretan mutuamente (Goldstein, 83-115).

H. Goldstein

ἱερατεύω *hierateuō* realizar el ministerio sacerdotal*

El verbo aparece en la literatura griega tardía y también en la LXX y en Josefo (Ant III, 189; XV, 253); falta en Filón. En el NT, el término aparece únicamente en Lc 1, 8, donde se habla del ministerio sacerdotal de Zacarías. Aparece también en 1 Clem 43, 4, donde se menciona el oficio sacerdotal de la tribu de Leví. Se encuentra, asimismo, en Justino, Apol I, 62, 2, donde se hace referencia al ministerio sacerdotal pagano. ThWNT III, 248s.

Ἰερεμίας, ου *Ieremias* Jeremías*

Al profeta Jeremías se le cita cinco veces en el NT (cf. GNT 899), pero sólo se le menciona explícitamente (tres veces) en Mateo: 2, 17 y 27, 9 en la fórmula: «entonces se cumplió lo que fue dicho por medio del profeta Jeremías, cuando dijo...». Mt 16, 14 menciona a Jeremías (a diferencia de Mc 8, 28) en la respuesta de los discípulos a Jesús: después de mencionarse a Juan el Bautista y a Elías, se añade la mención de Jeremías. Billerbeck I, 730; ThWNT III, 218-221; X, 1114 (bibl.); C. Wolff, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum* (TU 118), Berlin 1976.

ἱερεύς, έως, ὁ *hiereus* sacerdote

1. Aparición y significado – 2. Sinópticos y Hechos – 3. Hebreos – 4. Apocalipsis.

Bibl.: J. Baehr, ἱερεύς, en DTNT IV, 130-135; Billerbeck I, 2-5; II, 55-68, 646-650; P.-M. Beaude, *Sacerdoce*, en DBS X, 1170-1342; Eichrodt, *Teología* I, 357-398; E. Gräßer, *Der Glaube in Hebr*, Marburg 1965, 211-214; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 167-238; B. Kötting, *Die Aufnahme des Begriffs «Hiereus» in den christlichen Sprachgebrauch*, en *Text - Wort - Glaube. FS für K. Aland*, Berlin 1980, 112-120; F. J. Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung*, München 1955; G. Schrenk, ἱερεύς, en ThWNT III, 257-265; Schürer II, 277-363. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1114-1118.

1. El NT emplea 31 veces el sustantivo, catorce de ellas en Hebreos. Marcos lo emplea 2 veces, Mateo 3 y Lucas 8 (el Ev de Lc 5 veces, Hech 3); Juan lo emplea tan sólo en 1, 19, y el Apocalipsis en 3 lugares. Llama la atención el hecho de que el término falte por completo en Pablo y en la tradición post-paulina, así como en las restantes cartas del NT (con excepción de Hebreos). El NT utiliza ἱερεύς para referirse a *sacerdotes* paganos (Hech 14, 13) pero sobre todo a *sacerdotes* judíos. En su significado cristológico, Cristo es el ἱερεύς, el *sacerdote* «según el orden de Melquisedec, como se dice en Heb 5, 6; 7, 17.21 (v.l.), o –según 10, 21– el «gran *sacerdote*». En Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6, se llama a los cristianos: *sacerdotes* de Dios.

2. La orden dada por Jesús al leproso que había sido curado: «¡Muéstrate *al sacerdote*!» (Mc 1, 44 par. Mt 8, 4 / Lc 5, 14; cf. Lc 17, 14 [material peculiar] donde ἱερεύς se halla en plural), se refiere al precepto de la ley (Lc 13, 19) según el cual al sacerdote le correspondía adoptar determinadas medidas sanitarias para comprobar la existencia de impurezas cultuales y, después de eliminada la enfermedad, para declarar que la persona había vuelto a quedar limpia. El mandamiento dado por Jesús no se propone primordialmente apoyar la autoridad del sacerdote, sino demostrar la plena autoridad de Jesús (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς).

En Mc 2, 26 (par. Mt 12, 4 / Lc 6, 4) Jesús alude al ejemplo de David y de sus compañeros, los cuales, en una situación de urgente necesidad, comieron del pan consagrado que se guardaba en la casa de Dios (cf. 1 Sam 21, 5.7). El ejemplo sirve para corroborar la afirmación teológica de que el mandamiento del sábado no debe estar por encima del cuidado y atención que hay que prestar a las personas. Mateo (12, 5s material peculiar) encarece aún más el tema, señalando que los sacerdotes, en el ejercicio de su ministerio, profanan habitualmente el sábado, sin que por ello incurran en culpa. Nuevamente se acentúa la libertad de Jesús ante el mandamiento del sábado, y se hace así apelando a la Escritura: Os 6, 6; cf. 1 Sam 15, 22.

Se expresa una clara crítica contra los sacerdotes en Lc 10, 31s: el samaritano, al prestar generosa ayuda, está muy por encima del *sacerdote* y del levita (la mención conjunta de *sacerdotes* y levitas aparece sólo de nuevo en Jn 1, 19). Tan sólo en Lc 1, 5.8 y en Hech 6, 7 se hallan los sacerdotes en una relación positiva con el acontecimiento de la salvación.

3. *Hebreos* ofrece los enunciados cristológicos acerca del Hijo como intercesor, acerca de su muerte expiatoria y exaltación. Y todo ello, bajo la imagen del sumo sacerdote (→ ἀρχιερεύς 4). Las distinciones (históricas) entre el sumo sacerdote y el sacerdocio levítico no se mantienen consecuentemente (compárese, por ejemplo, 5, 6 con 5, 10; 6, 20; compárese igualmente 7, 20 con 7, 26.27.28 y *passim*). Refiriéndose a Cristo, se dice que el *sacerdote* según el orden de Melquisedec (5, 6.10; 6, 20; 7, 1.11.15.17) es el «sumo sacerdote perfecto» (Gräßer, 213). Únicamente sobre el trasfondo del imperfecto sacerdocio levítico (7, 14.20.23; 8, 4 y *passim*), los enunciados de Hebreos acerca del sumo sacerdote adquieren su especial vigor y significado cristológico.

4. Los textos de *Apocalipsis* 1, 6; 5, 10 y 20, 6 recogen lo que se dice en Ex 19, 6 (sin embargo, la LXX lee ἱεράτευμα en vez de ἱε-

ρεῖς). La dignidad sacerdotal que se atribuye a la comunidad, es parte de la dignidad real que le fue concedida por Dios y por su Cristo. El sacerdocio al que aquí se hace referencia, no debe entenderse –ni mucho menos– en sentido literal; no sólo porque entretanto había sido destruido el templo, sino porque en la nueva Jerusalén celestial no habrá ya templo, y por tanto no existirá ya un ministerio sacerdotal dedicado al templo (21, 22). En vez de ello, Dios –soberano universal– y el Cordero asumirán la función del templo.

A. Sand

Ἰεριχώ *Ierichō* Jericó*

Nombre de una ciudad de Judea. Constituye un oasis en medio de la depresión del Jordán. En tiempo de Jesús había un puesto aduanero (Lc 19, 1) en la ruta, de mucho tránsito, que conducía a Jerusalén y cruzaba por una serranía desierta (Josefo, Bell IV, 474) y tenía mala fama por su inseguridad (Lc 10, 30). Heb 11, 30 se refiere a la conquista de la ciudad de Jericó, siendo Josué caudillo de las operaciones (Jos 6). Por lo demás, Jericó se menciona únicamente en los Sinópticos. De la visita de Jesús a Jericó hablan Mc 10, 46 (bis) par. Mt 20, 29 / Lc 18, 35 (curación de un ciego); Lc 19, 1 (Zaqueo). En la parábola del samaritano compasivo se habla de un hombre que «descendía de Jerusalén a Jericó» y que cayó en manos de salteadores (Lc 10, 30).

Sobre la historia y la arqueología de la ciudad cf. E. Sellin-C. Watzinger, *Jericho*, Leipzig 1913; K. M. Kenyon, *Digging up Jericho*, London 1957; Id., *Excavations at Jericho* (2 vols.), Jerusalem-London 1960, 1965; Kopp, *Stätten*, 312-319; LThK V, 896-898; BRL 152-157 (bibl.); J. R. Barlett, *Jericho*, Guildford 1982; K.-H. Bernhardt, *Jericho*, en TRE XVI, 586-588.

ἱερόθυτον, ου, τό *hierothyton* carne de animales ofrecidos en sacrificio
→ εἴδωλον (1.2).

ἱερόν, οῦ, τό *hieron* santuario, templo*

1. Aparición y referencias en el NT - 2. El complejo del templo - 3. El templo como lugar de culto - 4. Jesús y el templo.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.;* M. Bachmann, *Jerusalem und der Tempel. Die geographische-theologische Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrum* (BWANT 109), Stuttgart 1980; X. Léon-Dufour, en DNT, 456 (Indice); Liddell-Scott, *s.v.* ἱερός, III.2; Mayser, *Grammatik* II/1, 24; 2, 606 (Indice); 3, 240 (Indice); Moulton-Milligan, *s.v.;* F. Mußner, *Jesus und «das Haus des Vaters» - Jesus als «Tempel»*, en *Freude am Gottesdienst. FS für J. G. Plöger*, Stuttgart 1983, 267-275; Preisigke, *Wörterbuch* I, 692; G. Schrenk, ἱερός κτλ., en ThWNT III, 231-247; H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdischen-römischen Krieg (66-74 n. Chr.)* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 11), Fribourg/Suiza-Göttingen 1989; *Templum amicitiae. Essays on the Second Temple (FS für E. Bammel)*, Sheffield 1991; H. Seebaß, ἱερός, *santo*, en DTNT IV, 154-157. Cf. más bibliografía en → ναός.

1. τὸ ἱερόν, literalmente *el lugar sagrado, el santuario*, aparece en 71 lugares del NT: Marcos 9 veces, Mateo 11, Lucas 14, Hechos 25, Juan 11, Pablo una vez. En 1 Cor 9, 13 ἱερόν es un término general para designar al culto: «¿No sabéis que los que realizan lo santo (es decir, los que desempeñan el ministerio del templo, neutro plural del adjetivo ἱερός) comen de lo santo (τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ significa el beneficio que produce el servicio del templo)? (en lo cual τὰ es una variante textual secundaria; en contra de H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], 184 nota 2). Hech 19, 27 se refiere al *«templo* de Artemisa» en Efeso (→ ναός 2); todos los demás pasajes aluden al *templo* de Jerusalén.

El término significa toda el área del templo, a diferencia de ναός, que se refiere principalmente (aunque no de manera exclusiva, → *s.v.* 5.a) al edificio del templo. No es posible establecer una distinción clara entre ἱερός (cf. Schrenk, 234, 34-41); ναός (cf. O. Michel, en ThWNT IV, 886, 25 – 887, 10), y τόπος (cf. H. Köster, en *ibid.* VIII, 205, 13-23).

2. Jesús y los discípulos contemplan el templo como un conjunto de edificios admira-

bles e impresionantes, pero que –a pesar de todo– serán destruidos (Mc 11, 11; 13, 1s par. Mt 24, 1s / Lc 21, 5s; 13, 3). El «alero del *templo»* es escenario de una tentación de Jesús (Mt 4, 5-7 par. Lc 4, 9-12; cf. Schrenk, 235, 14-23). Jesús enseña cerca de donde se encuentra la cámara del tesoro (8, 20; cf. Mc 12, 41-44 par. Lc 21, 1-4 [cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, 247s]). Jesús se pasea por el pórtico de Salomón (Jn 10, 23; cf. Hech 3, 11; 5, 12). Junto a la «Puerta Hermosa», Pedro cura a un paralítico (Hech 3, 2.10; cf. Kopp, *Stätten*, 345 y 362).

3. El templo como lugar de culto:

a) Ministerios del templo. Los sacerdotes realizan el servicio del sábado (Mt 12, 5). El «capitán de la guardia del *templo»* ejerce la suprema autoridad policial (Hech 4, 1; 5, 24.26). A su lado están los guardianes del templo, que en Lc 22, (4.)52 se designan con el nombre de oficiales (del *templo*) (στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ; cf. Schrenk, 271, 1-10; ¿erróneamente?, cf. W. Grundmann, *Lukasevangelium* [ThHK], 389s, 414 nota 7).

b) El templo como lugar de piedad. En él se ora (Lc 2, 27-32.37s [y se ayuna]: 18, 10; 24, 53; Hech [2, 46s;] 3, 1.8s; 22, 17; → c). Se ofrecen sacrificios y se cumplen votos (Lc 2, 22-24-27; Hech 21, 23-27; 24, 17s). Jesús cree que las actividades de los comerciantes son incompatibles con el templo como «casa de oración» (Mc 11, 15-17 par. Mt 21, 12s / Lc 19, 45s / Jn 2, 14-17; cf. Schrenk, 243, 10-24; O. Michel, en ThWNT V, 124, 27-46).

c) Escenario de la revelación de Cristo (cf. Schrenk, 242, 14-26): a través de Simeón y de Ana (Lc 2, 25-38; cf. *ibid.*, 245, 22-28), por medio de las ideas y las respuestas de Jesús (2, 46s), por medio de sus milagros (Mt 21, 14s [cf. Jn 2, 23]), por el hosanna de los niños (Mt 21, 15s), por un milagro de Pedro (Hech 3, 1-10; cf. 12s.16; 4, 9s), por una visión de Pablo (Hech 22, 17-21).

d) Lugar de enseñanza: Jesús enseña (Mc 11, 16s; 12, 35; 14, 49 par. Mt 26, 55; Mt 21, 23; Lc 19, 47; 20, 1 [→ e]; 21, 37s; Jn 7, 14.28; 8, 2 [cf. Lc 21, 37s]; 18, 20; los apóstoles enseñan (Hech 5, 20s.25.42 (→ e).

e) Lugar de proclamación del evangelio: por Jesús (Lc 20, 1), por los apóstoles (Hech 5, 42).

f) Ocasión para el encuentro y el diálogo (o la controversia): Mc 11, 27s; Lc 22, 53; Jn 5, 14; 10, 23s; 11, 56.

g) Lugar de peligro: para Jesús (Mc 11, 15.18; Jn 8, 59; 10, 23 [cf. vv. 31.59; cf. también 11, 7s]), para los apóstoles (4, 1-3: 5, 25s), para Pablo (Hech 21, 27-30; 24, 6; 26, 21).

h) Delitos contra el templo: a Pablo se le acusa de enseñar cosas que son desfavorables al templo (τόπος); de iniciar disputas en el templo; de originar una revuelta; de haber profanado el santuario por entrar en él acompañado de un gentil (cf. *ibid.*, 233, 36-46: 246, 10s); Pablo rechaza todas esas acusaciones (Hech 21, 27-30; 24, 5s.12s.18s; 25, 8).

4. Para Jesús el templo es la casa (→ οἶκος) de su Padre: (Lc 2, 49 y) Jn 2, 16. El se halla por encima del templo: Mt 12, 6 (Schrenk, 244, 27-34). Jesús reclama para sí el derecho de purificar el templo, de enseñar en él, de obrar en él milagros y aceptar homenajes (→ 3.b-e). Jesús no responde a la pregunta que le hacen sus adversarios acerca de con qué autoridad hace todo eso (según Juan, los adversarios le piden una señal) (Mc 11, 27-33 par. Mt 21, 23-27 / Lc 20, 1-8), o responde con ambigüedad a esa pregunta, Jn 2, 18-21 (→ ναός 6.d).

U. Borse

ἱεροπρεπής, 2 *hieroprepēs* santo, reverente*

En Tit 2, 3 dícese de la actitud de las mujeres mayores en la comunidad. ThWNT III, 253s; DTNT IV, 154 y 156; Spicq, *Notes* I, 387s.

ἱερός, 3 *hieros* santo, sagrado*

Bibl.: R. Asting, *Heiligkeit im Urchristentum* (FRLANT 46), Göttingen 1930, 234-236. Bauer, *Wör-*

terbuch, s.v.; J. T. Hooker, *hieros in Early Greek* I, 1980; G. Schrenk, ἱερός κτλ., en ThWNT III, 221-230; H. Seebaß, *Santo*, en DTNT IV, 154-157.

Las pocas veces que aparece el adjetivo ἱερός en el Nuevo Testamento corresponden al escaso uso que se hace del mismo en la LXX, que traduce casi siempre el término hebreo *qōdeš* por ἅγιος, mientras que ἱερός aparece únicamente en Jos 6, 8 y Dan 1, 2. La razón de tal reserva podría ser la «impronta cultual pagana» que lleva en sí el término ἱερός (Schrenk, 226). Porque ἱερός, en griego, es lo santo [= lo sagrado] en sí, sin ninguna connotación ética, lo que ha sido consagrado a los dioses, y el término se aplica principalmente a los sacrificios (τὰ ἱερά, casi siempre en plural).

En 1 Cor 9, 13 Pablo basa su derecho a recibir una remuneración por su ministerio (9, 10s) en el hecho de que los sacerdotes, en el Antiguo Testamento (Dt 18, 1-4: Núm 18, 1. 8.9.31), recibían ya una determinada porción de los sacrificios. τὰ ἱερά significa concretamente la ofrenda, y además todo lo que pertenece al templo (Bauer, *Wörterbuch, s.v.*); especialmente θυσιαστήριον, en el v. 13, trae a la mente los sacrificios del Antiguo Testamento.

2 Tim 3, 15 habla –en forma completamente única– de las *Santas* Escrituras (τὰ ἱερὰ γράμματα); por lo demás, en el Nuevo Testamento se evitan conscientemente los enunciados acerca de la santidad de la Escritura. Se piensa en las Escrituras del Antiguo Testamento. que proporcionan enseñanzas acerca de la salvación por medio de la fe en Jesucristo.

En el final breve («inauténtico») de Marcos se informa (probablemente como una corrección a la sentencia de Mc 16, 8) de que Jesús encarga la proclamación de la salvación eterna a Pedro y a sus compañeros; este mensaje (κήρυγμα) es designado como «*santo* e imperecedero». En Col 4, 13 hay que preferir el nombre de Hierápolis, dado a una ciudad que se menciona después de Laodicea, antes que la variante textual propuesta por Westcott-Hort (Ἱερᾷ Πόλει).

A. Sand

Ἱεροσόλυμα *Hierosolyma* Jerusalén
Ἰερουσαλήμ *Ierousalēm* Jerusalén

1. Aparición en el NT, formas - 2. AT y judaísmo - 3. Jerusalén en los Evangelios y en Hechos - 4. Jerusalén en los demás escritos del NT.

Bibl.: M. Bachmann, *Jerusalem und der Tempel. Die geographische-theologische Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums*, Stuttgart 1980; R. Bergmeier, «*Jerusalem, du hochgebaute Stadt*»: ZNW 75 (1984) 86-106; O. Böcher, *Die heilige Stadt im Völkerkrieg*, en O. Betz y otros (eds.), *Josephus-Studien*, Göttingen 1974, 55-76; H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974, 110-138; J. Derenbourgh, *La distruzione di Gerusalemme del 70 nei suoi riflessi storico-letterari*, Assisi 1971; J. K. Elliott, *Jerusalem in Acts and the Gospels*: NTS 23 (1976-1977) 462-469; E. Fascher, *Jerusalems Untergang in der urchristlichen und altkirchlichen Überlieferung*: ThLZ 89 (1964) 81-98; G. Fohrer-E. Lohse, Σιών, Ἰερουσαλθήμ κτλ., en ThWNT VII, 291-338; L. Gaston, *No Stone on Another*, Leiden 1970; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburg 1965, esp. 13-27; Id., *Die Visionen von himmlischen Jerusalem in Apokalypsis 21 und 22*, en *FS Bornkamm*, 351-372; *Gerusalemme. Atti della XXVI settimana biblica*, Brescia 1982; C. H. Giblin, *The Destruction of Jerusalem According to Luke's Gospel* (AnBibl 107), Roma 1985; B. Holmberg, *Paul and Power*, Lund 1978, 14-57; J. Jeremias, *Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit Jesu*: ZDPV 63 (1943) 24-31; Id., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977; Id., ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ / ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ: ZNW 65 (1974) 273-276; K. Kenyon, *Royal Cities of the OT*, London 1971, 13-52; M. Küchler-Ch. Uehlinger (eds.), *Jerusalem. Texte - Bilder - Steine* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 6), Fribourg (Suiza)-Göttingen 1987; H. van der Kwaat, *Die Klage über Jerusalem (Matth. XXIII 37-39)*: NovT 8 (1966) 156-170; B. Lifshitz, *Jérusalem sous la domination romaine*: ANRW II 8 (1977) 444-489; E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem in den Evangelien*, Göttingen 1936, 41-46 (reimpreso en G. Braumann [ed.], *Das Lukasevangelium*, Darmstadt 1974, 7-12); E. Otto, *Jerusalem - die Geschichte der Heiligen Stadt*, Stuttgart 1980; Id., *Jerusalem*, en EKL' II, 809-813; M. Rissi, *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19, 11-22, 15*, Basel s. f. (1966), 48-59; W. C. Robinson Jr., *Der Weg des Herrn*, Hamburg 1964, esp. 30-43; K. H. Schelkle, *Qumran und NT in ihrer Umwelt*: ThQ 139 (1959) 385-401; W. Schmauch, *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im NT*, Göttingen 1956, 81-121; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTK), Gütersloh-Würzburg 1977, 389-391 (Excursus); J. Schreiner, *Sion - Jerusalem, Jahwes Königssitz*, München 1963; R. Schutz, Ιερουσαλημ *und* Ιεροσολυμα *im NT*: ZNW 11 (1910) 169-187; H. Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdischen-römischen Krieg (66-74 n. Chr.)* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 11), Fribourg (Suiza)-Göttingen 1989; W. Stählin, *Jerusalem hat Mauern und Tore*, en Id., *Wissen und Wahrheit*, Stuttgart 1973, 85-94; K. Stendhal, *Quis et unde? An Analysis of Mt 1-2*, en *FS Jeremias* 1960, 94-105; P. Stuhlmacher, *Die Stellung Jesu und des Paulus zu Jerusalem*: ZThK 86 (1989) 140-156; D. D. Sylva, *Ierousalēm and Hierosoluma in Luke-Acts*: ZNW 74 (1983) 207-221; P. Trummer, *Die Bedeutung Jerusalems für die neutestamentlichen Chronologie*, en *Memoria Jerusalem. FS für F. Sauer*, Graz 1977, 129-142; L.-H. Vincent-A.-M. Stève, *Jérusalem de l'AT* (3 vols.), Paris 1954-1956; P. Welten-J. K. Elliott y otros, *Jerusalem*, en TRE XVI, 590-635; Ch Wolff, *Irdisches und himmlisches Jerusalem - Die Heilshoffnung in den Paralipomena Jeremiae*: ZNW 82 (1991) 147-158; J. C. de Young, *Jerusalem in the NT*, Kampen 1960; F. Zehrer, *Gedanken zum Jerusalem-Motiv im Lukasevangelium*, en *Memoria-Jerusalem*, 117-127; F. Zeilinger, *Das himmlische Jerusalem. Untersuchungen zur Bildsprache der Apokalypsis und des Hebräerbriefes*, en *Memoria-Jerusalem*, 143-165.

1. En el NT, el nombre de Jerusalén, escrito como Ἰερουσαλήμ o Ἱεροσόλυμα, aparece 139 veces. La mayoría de los testimonios se encuentran en los evangelios y en Hechos (64 y 61 veces respectivamente). Ambas formas del nombre de la ciudad están tomadas de la LXX, donde los libros que forman parte del canon hebreo adoptan la forma hebraizante Ἰερουσαλήμ, no utilizada en el griego profano. En los apócrifos del AT aparece en general la forma (τὰ) Ἱεροσόλυμα, que se encuentra también en autores no bíblicos.

Ἰερουσαλήμ tiene con frecuencia un sonido arcaico o solemne, mientras que Ἱεροσόλυμα suena más a término cotidiano y profano. En Marcos, Mateo y Juan, la forma helenística es la que aparece de ordinario (la excepción es Mt 23, 37, donde encaja bien la forma solemne, tomada de Q). En el Evangelio de Lucas y en Hechos es más difícil observar un uso consecuente de ambas formas, aunque en el Evangelio de Lucas predomina Ἰερουσαλήμ, lo cual es congruente con el estilo del evangelista que trata de armonizar con la Biblia. En Hechos, en los capítulos 1-7, que tratan de la comunidad primitiva, se usa Ἰερουσαλήμ (con excepción de 1, 4). A partir del capítulo 8 se mezclan ambas formas, sin que se observe una preferencia consecuente por ninguna de ellas.

2. En la historia del AT, la ciudad de Jerusalén era la sede real del reino davídico. Después de la división del reino, era el lugar donde estaba emplazado el templo y constituyó un centro religioso. Jerusalén era el lugar escogido por Dios (cf. Dt 12, 5 y *passim*) para su revelación (Am 1, 2; Is 2; Jl 3, 16, etc.), el lugar donde las personas se encontraban con su Dios por medio del culto celebrado en el templo. Y, así, durante el destierro, las esperanzas de salvación se vinculaban especialmente con Jerusalén (Sal 137; Jer 3, 17; 31, 38ss, etc.). Ahora bien, en contraste con la elección de Jerusalén se hallaba, según los profetas, la apostasía de sus habitantes. Los profetas anunciaban a la ciudad el juicio de Dios (Jer 6, 22ss; Ez 4, 1ss y *passim*), que se llevaría a cabo por mano de los gentiles. Pero, fiel a sus promesas, Dios habría de erigir de nuevo a Jerusalén, y esta ciudad se convertiría en lugar de peregrinación para las naciones (Is 22ss; Jer 3, 17 y *passim*), más aún, en centro vivificador del mundo (Is 24, 23; Ez 47, 1ss y *passim*).

En la época del judaísmo antiguo, los judíos que vivían fuera de Jerusalén hacían sus oraciones vueltos hacia esta ciudad (cf. Dan 6, 11), y acudían a ella en peregrinación, siempre que podían, para celebrar las festividades. Los judíos de la Diáspora enviaban sus dones al templo de su ἱερόπολις o μητρόπολις (Filón, LegGai 225 y 281, cf. Jerusalén como la madre de todos los israelitas en 4 Esd 10, 7). Se esperaba que Dios cumpliera en Jerusalén las diversas expectaciones escatológicas de salvación (Billerbeck IV, 883ss, 919ss). Estas expectaciones se expresaban también mediante ideas acerca de una Jerusalén celestial preexistente. Y, así, la salvación difinitiva se representaba como algo radicalmente nuevo, dado por Dios, y en imágenes se expresaba como la ciudad elegida y protegida por Dios, en la que se producía la revelación de Dios y se sentía su cercanía.

En tiempo de Jesús, Jerusalén era una ciudad grande con unos 25.000 habitantes (Jeremias: ZDPV). Herodes el Grande, con su celo por engrandecer con edificios la ciudad, la había cambiado, entre otras cosas por la reedificación del templo. En Jerusalén celebraba sus reuniones la autoridad judía suprema, el Sanedrín. Los sacerdotes y escribas de Jerusalén daban instrucciones decisivas sobre cómo debían vivir y comportarse rectamente todos los judíos. En tiempo de los

procuradores (a partir del año 6 p.C.) ocupaba la Torre Antonia una guarnición romana, mientras que los procuradores sólo se trasladaban en contadas ocasiones desde Cesarea a Jerusalén. Lo hacían principalmente durante las fiestas de peregrinación. La tensión entre la teocracia judía y el poder romano condujo a la Guerra de los Judíos, que tuvo como consecuencia el asedio y la conquista de Jerusalén por Vespasiano y Tito (en el año 70 p.C.). La ciudad fue destruida y el templo arrasado por las llamas. Las personas piadosas interpretaban la destrucción de Jerusalén como castigo divino por los pecados de sus habitantes.

3. Para *Marcos*, Jerusalén, precisamente en nombre de la teocracia, es el lugar de la hostilidad y del fracaso (3, 22; 7, 1ss; pero el evangelista se expresa en un sentido más neutro en 1, 5 y 3, 8). La tercera predicción de la pasión destaca que Jerusalén es el lugar de la pasión y de la resurrección, un lugar donde se hace responsables a los representantes de la teocracia por el terrible (v. 32) juicio. En 11, 1ss se describe la entrada triunfal del Mesías en la capital del «reino de David» (v. 19), que era el centro de la salvación esperada. Pero con esto comienza la vaticinada pasión. La purificación del templo (11, 15-17), las enseñanzas de Jesús y la autoridad que él declara poseer (11, 17; 11, 22-12, 40) ahondan el conflicto con las autoridades de Jerusalén (11, 18.27; 12, 12s.38ss) y hacen sentir sus efectos en el proceso de Jesús (14, 55ss, cf. 14, 1s. 10s.49). Conforme a lo dispuesto en la Halaká (Billerbeck IV, 41s), Jesús celebra «en la ciudad» el convite pascual en compañía de sus discípulos.

En *Mateo* la perspectiva de Mc se desarrolla aún más. Entre los nombres geográficos que desempeñan un papel importante en la historia de la infancia (Stendahl) se halla Jerusalén, no como el lugar donde hubiera nacido y se hubiese criado el Mesías, sino únicamente a causa de la hostilidad que él experimentó allí. Al oír las palabras de los Magos, no sólo se estremece el asesino Herodes, sino «con él toda Jerusalén» (2, 3), la ciudad que mata a los profetas y a los enviados de Dios (23, 37). En Jerusalén, la ciudad que poseía grandes conocimientos acerca de Dios, se produce (capítulo 23) la confrontación decisiva de Jesús con los fariseos y los escribas (cf. 15, 1), y «en la ciudad» (28, 11ss) los ancianos sobornan a los vigilantes del sepulcro, que son testigos indirectos de la resurrección.

En contraste con el paralelo de Mc, se afirma ya expresamente en el primer vaticinio de la pasión (16, 21) que Jesús, conforme a la voluntad divina, tiene que (δεῖ) ir a Jerusalén para padecer allí (cf. 20, 17ss). Jesús comparte así la suerte que corrieron los enviados de Dios en el AT, y también la de los que serán enviados por él mismo (23, 37 ó v. 34). Y, así, después de su entrada triunfal en la agitada ciudad (21, 10), la multitud describe a Jesús como «el profeta de Galilea». En las palabras de juicio de 23, 37ss, Jerusalén representa a Israel, al que Jesús dirigió su llamamiento (cf. Is 31, 5), pero que se negó a aceptar el llamamiento divino (cf. Dt 1, 32; Os 11, 2). Por eso, su «casa», especialmente el templo, quedará «abandonada» (cf. 24, 1), más aún, a merced de los enemigos y privada de la protección divina (cf. Dt 32, 10s). Este mismo tema se aborda en 21, 33-46 y 22, 7. Probablemente, la comunidad mateana pensaba aquí en sus vinculaciones con los judíos y en los sucesos de la guerra de los judíos.

Sin embargo, para Mateo Jerusalén es también «la ciudad santa» (cf. Is 48, 3; 52, 1; Dan 9, 24): la santidad se basa en el templo, que es la morada de Dios, quien protege a los suyos; de eso habla la segunda tentación (4, 5ss). Y, así, Jerusalén es también «la ciudad del gran Rey» (5, 35; cf. Sal 48, 2), de tal manera que jurar por Jerusalén es como jurar por Dios. En «la ciudad santa» se aparecen también (27, 52s) los santos resucitados, seguramente como señal de que se ha iniciado la salvación escatológica por medio de la muerte y la resurrección de Jesús; pero el templo y el culto han terminado ya de desempeñar su cometido (v. 51).

Aunque *Lucas* comienza (1, 5ss) y termina (24, 53) con el templo, el evangelista no menciona expresamente a Jerusalén hasta 2, 22. A pesar de que es obvio que la Pasión tiene lugar en Jerusalén (24, 18), el evangelista no lo indica específicamente en la historia de la pasión. (Tan sólo cuando se habla del convite de Pascua, aparece en escena brevemente «la ciudad».)

Por el contrario, a partir de 9, 31, durante la peregrinación a Jerusalén, esta ciudad se menciona repetidas veces como el lugar del sufrimiento; a ella «se dirige» Jesús voluntariamente (9, 51; 13, 22; 17, 11; 18, 31; 19, 28), «porque no es posible que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (13, 33). Con este enunciado (que aparece únicamente en Lucas) el profeta enlaza con la lamentación (de Q) sobre Jerusalén (13, 34s), que se inserta así en el relato, comenzado en 9, 51, acerca del camino de Jesús hacia Jerusalén. A Jerusalén se la presenta no sólo como el lugar de la ejecución de Jesús, sino también como la ejecutora de esa muerte. Sigue luego el ocultamiento del Mesías y la destrucción. Jerusalén le verá como el que viene, según se dice en el Sal 118, 26, pero (probablemente) como el que viene a juzgar. Al final del viaje a Jerusalén (19, 41-44), se escucha el mismo tema: Jerusalén no reconoce el tiempo de su visitación, y por ello será destruida.

En el discurso escatológico de Jesús (en lugar de hablarse, como hace Marcos, de la abominación de la desolación) se habla de la destrucción de Jerusalén (21, 20), que es una retribución vaticinada por las Escrituras (v. 22). Según esta retribución, Jerusalén «será pisoteada por los gentiles (Zac 12, 3 LXX) hasta que se cumplan los tiempos de los gentiles» (seguramente: hasta que terminen los tiempos del dominio de los gentiles sobre Jerusalén). También en 23, 28ss se menciona el destino de Jerusalén y de sus habitantes: si la ejecución de Jesús es cruel, más crueles serán todavía las plagas que han de caer sobre «el leño seco».

Con la mención de Jerusalén en 2, 22-38 y 41-52, parece que Lucas quiere indicar discretamente que «Jerusalén es el verdadero lugar de destino de Jesús, y que el camino de Jesús terminará en Jerusalén» (Schneider 390). Y, así, la tentación que se sitúa en Jerusalén (4, 9) es trasladada al final del relato. En Jerusalén terminaron «por el momento» las tentaciones (4, 13; cf. 22, 3.28; Conzelmann, 113). Como ciudad donde Jesús sufrió sus padecimientos mortales, Jerusalén es el lugar de su «salida» (9, 31) y de su «asunción» (9, 51); en esa ciudad y en sus alrededores se sitúan las apariciones del Resucitado (24, 13.33s. 36). De esta manera, Jerusalén se convierte en centro de la historia de la salvación, porque –«comenzando en Jerusalén» (24, 47)– el mensaje, según la Escritura, se difundirá entre todos los pueblos.

Este significado de Jerusalén se desarrolla en los *Hechos*. De una manera nueva, «la palabra del Señor procede de Jerusalén» (cf. Is 2, 3). En esta ciudad se instruye a los apóstoles del Resucitado acerca del reino de Dios (1, 3); allí aguardan ellos (Lc 24, 49; Hech 1, 4s) al Espíritu y lo reciben (2, 1ss). Con esto se convierten en testigos «en Jerusalén (2, 14-20; 3, 12-26: 4, 8-12.16.33; 5, 28-32.42) y hasta en los más remotos confines del mundo» (1, 8). Así, pues, la misión universal procede de Jerusalén, y la Iglesia que se va difundiendo tiene allí su centro: los apóstoles de Jerusalén confirman la misión de Samaría (8, 14-25); en Jerusalén comienza su labor Pablo, el apóstol de los gentiles, primeramente como perseguidor (8, 1.3; 9, 1ss), y luego como predicador (9, 26-29). En Jerusalén Pedro tiene que defender el bautismo de los gentiles (11, 2-18); desde Jerusalén Bernabé es enviado para que anime a los de Antioquía (11, 22); de Jerusalén salen profetas (11, 27); los antioquenos envían apoyo a Jerusalén, por medio de Saulo y de Bernabé (11, 29s; 12, 25); en Jerusalén se resuelve la cuestión acerca de las relaciones de los gentiles con la ley (15; 16, 4); en Jerusalén termina Pablo su segundo viaje misionero (18, 22), y allí comienza él el tercero (18, 23) para acabarlo –según las instrucciones del Espíritu– en Jerusalén (19, 21; 20, 16.22; 21, 13ss); desde Jerusalén Pablo es conducido, según su propio testimonio, a Roma para testificar en esa ciudad (23, 11; 25-28). Pero Jerusalén es también, como

lo fue para Jesús (4, 27; 13, 27s; cf. Lc 5, 17.21), el lugar del fracaso y de la hostilidad hacia la palabra (22, 18), hacia los testigos de la misma (4, 5; 5, 17s; 21, 11ss; 25) y hacia los creyentes (8, 1; 9, 2.13.21; 22, 5).

Jerusalén desempeña un papel en la historia de la salvación (Conzelmann, 295ss): el autor y sus lectores pueden contemplar el tiempo inicial como el preámbulo histórico de la situación en que ellos se encuentran. Se hallan, por decirlo así, al «fin del mundo»; su Iglesia está distante de Jerusalén, el emplazamiento original; ha pasado ya el tiempo inicial, pero la Iglesia actual está en continuidad con la original y en unidad histórica con la misma, y, por tanto, «se inserta en la historia de la salvación» (Conzelmann, 297).

En *Juan*, Jerusalén es escenario de la lucha entre Dios y el mundo, entre la fe y la incredulidad ante la obra del Hijo de Dios y de la revelación de su gloria. En su propia situación los lectores reconocerán esa lucha. Casi siempre que los Ἰουδαῖοι hacen acto de presencia en esa lucha, ésta tiene lugar en Jerusalén. Y, así, la fe suscitada por señales que han sucedido en Jerusalén, es una fe deficiente (2, 23; 3, 12; pero cf. también 4, 45), y allí el Hijo encuentra amenazas e incredulidad por parte del mundo (5, 16; 7, 25.30.32; 8, 59; 10, 22-39; 11, 46-57). Cuando el Hijo haya terminado su obra, entonces habrá llegado la hora en que su cuerpo se convierta en el lugar del verdadero culto, del verdadero encuentro con Dios y de la revelación (2, 21s; 4, 20ss).

4. Si, en los autores que hemos estudiado hasta ahora, la significación de Jerusalén reside principalmente en el pasado, vemos que la cosa es distinta en *Pablo*. Jerusalén es para él el centro de la Iglesia. Jerusalén es el lugar del que irradia la palabra de Dios, el Evangelio (cf. Is 2, 3; 1 Cor 14, 36; Rom 15, 19), y del que «bienes espirituales» llegan a los gentiles (Rom 15, 27; 2 Cor 8s). Para el apóstol no es indiferente el que los de Jerusalén le reconozcan como apóstol, concretamente como apóstol de los gentiles (Gál 1, 18 - 2, 21). Pero parece incluso que Pablo se consideró a sí mismo, en cierto modo, como un enviado de Jerusalén, encargado del asunto de la colecta para los «pobres» (Gál 2, 10). Su deseo es que «su ministerio en favor de Jerusalén sea aceptado por los santos» (Rom 15, 26-31; cf. 1 Cor 16, 1-4), en vista de la tensión existente entre su posición como apóstol de Cristo, una posición que –en principio– es independiente de Jerusalén (Gál 1, 16s), y el encargo que él ha recibido (y que se ha mencionado últimamente) junto con el enjuiciamiento del mismo por parte de Jerusalén.

En Gál 4, 21-31 Pablo desarrolla su argumento contra la exigencia de que los gentiles se circunciden, y lo hace basándose en la tradición apocalíptica acerca de la Jerusalén celestial. Se establece una antítesis entre la Jerusalén de arriba y la Jerusalén actual. Esta última existe para el judaísmo celoso de la ley y, por tanto, esclavizado por la misma. En cambio, aquella otra Jerusalén es libre y es «nuestra madre». Hay que tener en cuenta el tiempo presente del verbo: la salvación está ya aquí. A despecho de los judaizantes, los cristianos triunfarán: así como los habitantes son como hijos de la ciudad madre y a ella le deben vida y protección, así también los cristianos gozan ahora de una vida libre, concedida y protegida por Dios.

La misma tradición aparece también en la Carta a los *hebreos*. En Heb 12, 22 el carácter apremiante de las exhortaciones se basa en el hecho de que la comunidad ha llegado a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial. Jerusalén significa aquí la situación salvífica que no está limitada por lo visible (cf. v. 11). Los destinatarios se encuentran ya en ella, en la cercanía del Dios que reina como soberano y que juzga, juntamente con la asamblea festiva de los ángeles y la *ekklesia* de los primogénitos (se trata, probablemente, de una manera de llamar a la comunidad cristiana). Por tanto, aunque los destinatarios se encuentran ya, en cierto modo, en el mundo divino, viviendo de él y obligados a él, sin embargo se les recuerda en 13, 14 que esa situación de salvación escatológica no es nada segura, sino que es una meta que hay que alcanzar.

Jerusalén se menciona en el *Apocalipsis* como la ciudad «en la que su Señor fue crucificado» (11, 8). Los testigos escatológicos comparten la suerte de Jesús en ese lugar de impiedad y pecado, que, por tanto, ha incurrido también en juicio (11, 2).

En el Apocalipsis hallamos igualmente la tradición acerca de la Jerusalén nueva y celestial. En contraste con los que falsamente se denominan a sí mismos judíos (3, 9), los vencedores gozan de derecho de ciudadanía en la Jerusalén celestial (3, 12); ciertamente, los falsos judíos tendrán que postrarse ante los vencedores (3, 9). En Ap 21 se describe la gloria de esta Jerusalén, que al final descenderá a la tierra. En el lenguaje metafórico reaparecen algunos rasgos de las imágenes tradicionales sobre Jerusalén. Esa Jerusalén es realmente «santa» (21, 2), es decir, ella y sus ciudadanos pertenecen a la esfera divina; su estrecha comunión con Dios y con el Cordero se expresa mediante el simbolismo de la novia (cf. 19, 7). La promesa hecha en el pacto, que aseguraba la cercanía de Dios entre los suyos y que éstos le pertenecían a él, se ha cumplido (21, 3). Y, bajo la protección de Dios, ha llegado a su fin toda tribulación, incluida la de la muerte. En 21, 10ss se pinta con colores de Ez 40-48 la gloria supraterrenal de esta ciudad.

L. Hartman

Ἱεροσολυμίτης, ου, ὁ *Hierosolymitēs* habitante de Jerusalén*

El plural, *los habitantes de Jerusalén*, lo encontramos en Mc 1, 5 (πάντες) y Jn 7, 25 (τινες ἐκ τῶν). El sustantivo está formado a base del nombre de la ciudad → Ἱεροσόλυμα.

ἱεροσυλέω *hierosyleō* saquear templos*

En Rom 2, 22 junto a κλέπτω (v. 21) y μοιχεύω, lo mismo que en Filón, Conf 163. ThWNT III, 254-256; DTNT IV, 156. D. B. Garlington, ἱεροσυλεῖν *and Idolatry of Israel (Romans 2, 22)*: NTS 36 (1990) 142-151.

ἱερόσυλος, 2 *hierosylos* dícese del que saquea templos, (el) saqueador de templos*

En Hech 19, 37, en la forma sustantivada ὁ ἱερόσυλος, *el saqueador de templos*. Pero el término puede entenderse también en sentido más general (por ejemplo, el de *no guardar la debida reverencia* hacia el santuario) (Bauer, *Wörterbuch, s.v.*). ThWNT III, 256; DTNT IV, 156.

ἱερουργέω *hierourgeō* realizar funciones sacerdotales*

En Rom 15, 16 con «el evangelio» como objeto de la acción verbal: Pablo *presta servicio sacerdotal* al evangelio o *presta servicio* al evangelio *a la manera sacerdotal*. ThWNT III, 251s; DTNT IV, 157.

Ἰερουσαλήμ *Ierousalēm* Jerusalén
→ Ἱεροσόλυμα.

ἱερωσύνη, ης, ἡ *hierōsynē* sacerdocio, dignidad sacerdotal*

En el NT, el término aparece únicamente en Heb 7, 11.12.24 (v. 14 v.l.), donde se refiere al *sacerdocio* levítico, al cambio de sacerdocio y al *sacerdocio* de Jesús, quien posee la ἱερωσύνη «permanentemente». ThWNT III, 247s; DTNT IV, 154ss.

Ἰεσσαί *Iessai* Jesé*

El nombre del padre de David (1 Sam 16, 1.10 y *passim*) se menciona en: Mt 1, 5.6; Lc 3, 32; Hech 13, 22, así como en Rom 15, 12 en una cita de Is 11, 10 LXX (ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί).

Ἰεφθάε *Jephthae* Jefté*

Heb 11, 32 menciona a Ἰεφθάε en la enumeración de los «jueces» y profetas, anteriores a David y Samuel, que «por la fe conquistaron reinos» (v. 33).

Ἰεχονίας, ου *Iechonias* Jeconías*

Mt 1, 11.12 menciona a «Jeconías y sus hermanos durante el destierro a Babilonia» (v.

11). Jeconías es hijo de Josías (v. 11) y padre de Salatiel (v. 12). Según 1 Crón 3, 15s, el rey Jeconías era nieto de Josías.

'Ιησοῦς, οῦ *Iēsous* Jesús

1. Aparición en el NT - 2. Origen del nombre - 3. Personas que tuvieron este nombre, además de Jesús de Nazaret - 4. Jesús de Nazaret - a) Empleo del nombre de Jesús en el NT (visión de conjunto) - b) La trayectoria de la vida de Jesús - c) Jesús en los Evangelios y en Hechos - d) Jesús en el «Corpus paulinum» - d) Jesús en los demás escritos del NT.

Bibl. (especialmente sobre 4): G. Aulén, *Jesus in Contemporary Historical Research*, London 1976; C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, London 1967; G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, Berlin 1971; W. Beilner, *Jesus ohne Retuschen*, Graz 1974; J. Blank, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1973; J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg '1969; G. Bornkamm, *Jesús de Nazareth*, Salamanca '1990; H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975; R.-L. Bruckberger, *Die Geschichte Jesu*, München 1967; R. Bultmann, *Jesus* (1926), Tubingen '1951; Ch. Burchard, *Jesus*, en Pauly, *Lexikon* II, 1344-1354; Id., *Jesus von Nazareth*, en J. Becker y otros, *Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung*, Stuttgart 1987, 12-58; J. Caba, *El Jesús de los evangelios*, Madrid 1977; H. Conzelmann, *Jesus Christus*, en RGG III (1959) 619-653; Dalman, *Worte*; G. Delling, *Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum*, en *Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum*, Göttingen 1970, 160-175; Id., *Der «historische Jesus» und der kerigmatische Christus*, en *ibid.*, 176-202; M. Dibelius, *Jesus* (1939), Berlin '1966; J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, Louvain-Gembloux 1975; P. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, Bern-Frankfurt a. M. 1976; P. Fiedler-L. Oberlinner, *Jesus von Nazareth. Ein literarischer Bericht*: BiLe 13 (1972) 52-74; W. Foerster, 'Ιησοῦς, en ThWNT III 284-294; J. Gnilka, *Neue Jesus-Literatur*: ThRv 67 (1971) 249-258, Id., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993; M. Goguel, *Jésus*, Paris '1950; Goppelt, *Theologie* I; E. Gräßer, *Der historische Jesus im Hebraer*: ZNW 56 (1965) 63-91; Id., *Die Naherwartung Jesu*, Stuttgart 1973; Id., *Der Mensch Jesus als Thema der Theologie*, en *FS Kümmel*, 129-150; M. Grant, *Jesus*, London 1977; W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin '1961; Hahn, *Hoheitstitel*, índice *s.v.*; Haag, *Diccionario*, 962-974; M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973; H. W. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, Grand Rapids 1977; T. Holtz, *Jesus aus Nazareth*, Zurich 1981; Id., *Jesus*, en EKL' II, 824-831; Jeremias, *Parábolas de Jesús*, Estella 1970; Id., *Teología*; E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico*, en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 159-189; K. Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus*, Freiburg i. Br. 1974; J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem '1952; W. G. Kümmel, *Dreißig Jahre Jesusforschung (1950-1980)*, Königstein-Bonn 1985; Id., *Jesusforschung seit 1950*: ThR 31 (1965-1966) 15-46, 289-315; Id., *Jesusforschung seit 1981*: ThR 53 (1988) 229-249; 54 (1989) 1-53; 55 (1990) 21-45; 56 (1991) 27-53, 391-420; Id., *Verheißung und Erfüllung*, Zürich '1953; M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus*, Berlin 1970; X. Léon-Dufour, *Die Evangelien und der historische Jesus*, Aschaffenburg 1966; H. Leroy, *Überlieferung und Deutung*, Darmstadt 1978; A. Lindemann, *Jesus in der Theologie des NT*, en *FS Conzelmann*, 27-57; U. Luz, *Das Jesusbild der vormk Tradition*, en *FS Conzelmann*, 347-374; J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978; K. Niederwimmer, *Jesus*, Göttingen 1968; E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953; N. Perrin, *Was lehrte Jesus wirklich?*, Göttingen 1972; Id., *Jesus and the Language of the Kingdom*, Philadelphia-London 1976; R. Pesch-A. Zwergel, *Kontinuität in Jesus*, Freiburg i. Br. 1974; R. Pesch (ed.), *Jesus in den Evangelien*, Stuttgart 1970; P. Pokorný, *Der irdische Jesus im Johannesevangelium*: NTS 30 (1984) 217-228; J. W. Pryor, *Paul's Use of Iesous. A Clue for the Translation of Romans 3:26?*: Colloquium 16 (1983) 31-44; K. H. Rengstorf, *Jesucristo*, en DTNT II, 377-389; Ristow-Matthiae ('1964); J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich '1967; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Göttingen 1970; Id., *Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild*: ThLZ 98 (1973) 561-572; A. Sand, *Jesus im Urteil jüdischer Autoren der Gegenwart (1930-1976)*: Catholica 31 (1977) 29-38; E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981; W. Schmithals, *Paulus und der historische Jesus*: ZNW 53 (1962) 145-160; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1967; G. Schneider, *Jesusbücher und Jesusforschung 1966-1971*: ThPQ 120 (1972) 155-160; Id., *Jesusüberlieferung und Christologie* (NovTS 67), Leiden 1992; K. Schubert, *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*, Wien-München 1973; H. Schürmann, *Das Geheimnis Jesu*, Leipzig 1972; G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in NT Preaching*, Cambridge 1974; E. Schweizer, *Jesus Christus* (I), en TRE XVI, 670-726; E. Stauffer, *Jesus. Geschichte und Verkündigung*: ANRW II 25, 1 (1982) 3-130; Id., *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957; G. Strecker, *Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage*: EvTh 29 (1969) 453-476; G. Theißen, *La sombra del Galileo*, Salamanca '1995; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970; Id., *Die Botschaft Jesu*, Freiburg i. Br. 1978; A. Vögtle, *Jesus Christus* (I), en LThK V (1960) 922-932; Id., *Jesus Christus*, en BThW II, 765-793; Id., *Jesus von Nazareth*, en Kottje-Moeller (eds.), *Ökumenische Kirchengeschichte* I, Mainz-München 1970; 3-24; H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart 1973. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1118-1120.

1. En el NT, el nombre de Jesús aparece un total de 919 veces, referido de manera muy principal a Jesús de Nazaret; tan sólo en seis pasajes aparecen otras personas que llevan este nombre (→ 3). El nombre de Jesús se encuentra con la mayor frecuencia en los evangelios (Juan 244 veces, Mateo 152, Lucas 88, Marcos 82); vienen luego Hechos (70 veces), Romanos (37), 1 Corintios (26), Filipenses (22) y Efesios (20). Con excepción de 3 Jn, el nombre de Jesús aparece en todos los escritos del NT. Se menciona con menor frecuencia en: 2 Pedro (9 veces), Colosenses (7), Filemón (6), Judas (6), Tito (4), Santiago (2) y 2 Juan (2).

2. El nombre 'Ιησοῦς aparece muy a menudo en la LXX, donde es la transcripción más frecuente de *yᵉhôšûa'* o *yᵉhôšua'* y de la forma más tardía del nombre *yēšûa'*; cf. Hatch-Redpath II Suppl. 84. En la LXX, además de referirse a Josué, el hijo de Nun (Ex 17, 9s; Núm 11, 28 y *passim*), 'Ιησοῦς es también el nombre de otras personas, por ejemplo, del sumo sacerdote Jesúa (Ag 1, 1; Zac 3, 1) y del levita Jesús (2 Crón 31, 15). La LXX recoge la forma abreviada del nombre, que llegó a ser la forma común después del destierro, y la hace declinable mediante la adición de la sigma final (en el nominativo). A partir del siglo II p.C. desaparece en el judaísmo el uso del nombre *yēšûa'*/Jesús como nombre propio (los rabinos vuelven a usar la forma antigua y más extensa del nombre), mientras que antes, incluso en tiempos de Jesús de Nazaret, esta forma breve había estado muy difundida (Foerster 285-287). El nombre significa originalmente: «Yahvé ayuda / es salvación» (cf. la interpretación de Filón, Mut 121: σωτηρία κυρίου). La forma breve *yēšûa'* no permitía reconocer ya claramente el elemento teóforo, pero seguía recordando al verbo *yš'* (cf. Eclo 46, 1 con una interpretación del nombre *Yosua*). Mt 1, 21 nos hace ver que en el nombre de Jesús se escuchaba todavía el verbo *yš'* (→ σῴζω) (Foerster, 289s): «porque él salvará (σώσει) a su pueblo de sus pecados». El judaísmo rabínico no designaba habitualmente a Jesús de Nazaret con el nombre de *yēšûa'*, y menos aún con la forma teófora, más antigua, que entretanto había vuelto a usarse, sino que le llamaba más bien *yēšû*. En ello se veía una intencionada mutilación del nombre (Billerbeck I, 64; cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua* [Leipzig 1922, 1929], reimpreso en Darmstadt 1967, 6 y 225). En esa forma falta, además del elemento teóforo, el verbo *yš'*, que significa «salvación».

3. Mientras que en el NT 913 pasajes emplean el nombre de Jesús para referirse a Jesús de Nazaret (Jesús el Cristo o Jesucristo) (→ 4), vemos que este nombre aparece únicamente seis veces para designar a otras (cuatro) personas; cf., además, la forma compuesta Βαριησοῦς (→ e).

a) Ateniéndose a la forma del nombre que aparece en la LXX, Hech 7, 45 y Heb 4, 8 emplean el nombre de 'Ιησοῦς para referirse a Josué, el hijo de Nun, el sucesor de Moisés, que condujo a los israelitas a Canaán (→ 2). El primer pasaje (que forma parte del discurso de Esteban) recuerda cómo fue introducido el tabernáculo sagrado «en la tierra poseída por los gentiles»; el segundo pasaje niega la idea de que fuera ya Josué quien «condujera» el pueblo de Dios «al descanso» (en contra de Jos 22, 4).

b) En Mt 27, 16.17 algunos testimonios de la tradición textual dan al «tristemente famoso prisionero» → Βαραββᾶς (como leen Sin A B y otros) el nombre compuesto de *Jesús Barrabás* (Θ f' 700* syr^s.pal Orígenes): sobre la preferencia de la variante textual con el nombre compuesto cf. GNTCom, *sub loco*.

c) En la genealogía de Jesús en Lc 3, 29 se da el nombre de *Jesús* al *hijo de Eliezer*.

d) En Col 4, 11 el tercer colaborador de Pablo que se menciona, y que «procedía de la circuncisión», era un tal «*Jesús*, llamado el *Justo*».

e) Entre los íntimos del gobernador de Chipre se encontraba, según Hech 13, 6, un he-

chicero judío llamado → Βαριησοῦς (Barjesús = «hijo de Jesús»).

4. a) El uso del nombre de *Jesús de Nazaret* se caracteriza primeramente por el hecho de que en los evangelios predomina el empleo del nombre simple (ὁ) Ἰησοῦς (columna A). Por la frecuencia del nombre en aquel ambiente, y para distinguir a Jesús de otras personas que tenían el mismo nombre, se le llamó «Jesús de Nazaret» (o de maneras parecidas) (columna B). Fuera de los evangelios (con excepción del Apocalipsis), el nombre de Jesús va asociado principalmente con predicados cristológicos (columna C). Aquí destacan sobre todo, por su frecuencia numérica, las combinaciones «Jesús el Cristo [o Jesucristo]» (C 1) y «Cristo Jesús» (C2); encontramos, además, otros predicados, integrados en parte en la designación de Cristo (C 3). Los datos de frecuencia que se ofrecen en la siguiente tabla, son únicamente aproximados en algunos puntos (por las vacilaciones que existen en la tradición textual).

	A	B	C1	C2	C3	suma total
Mateo	141	3	1		5	150
Marcos	74	4			4	82
Lucas	81	3			3	87
Juan	238	4	2			244
Hechos	31	5	9	4	20	69
Romanos	2		7	12	16	37
1 Corintios	1		3	7	15	26
2 Corintios	7		2	1	9	19
Gálatas	1		5	8	3	17
Filipenses	1		4	12	5	22
1 Tesalonicenses	3			2	11	16
Filemón				3	3	6
Efesios	1		1	10	8	20
Colosenses				3	3	6
2 Tesalonicenses					13	13
1 Timoteo				10	4	14
2 Timoteo			1	10	2	13
Tito			1		3	4
Hebreos	5		3		5	13
Santiago					2	2
1 Pedro			8	1	1	10
2 Pedro			1		8	9
1 Juan	5		2		5	12
2 Juan			1		1	2
3 Juan						0
Judas			2		4	6
Apocalipsis	9		3		2	14
	600	19	56	83	155	913

Sobre A. Ἰησοῦς (con arreglo a la regla clásica a la que se ajustan los nombres de persona en general) no lleva frecuentemente artículo. Sin embargo, éste puede añadirse anafóricamente al nombre. Se trata de «un fino matiz del lenguaje, que a menudo resulta imposible de traducir» (Blaß-Debrunner § 260). El uso del artículo con el nombre propio se consideraba cosa del lenguaje vulgar (Mayser, *Grammatik* II/2, § 54s). En los Sinópticos, Ἰησοῦς (a menos que vaya en vocativo o unido a una aposición) suele llevar artículo (por ejemplo, Mc 1, 24; Mt 26, 69.71). Sin embargo, el artículo falta cuando se menciona por primera vez el nombre (Mc 1, 9; Mt 1, 6 [en Lucas no aparece el artículo sino en 4, 4, donde se emplea anafóricamente]) y luego vuelve a faltar cuando se narra la primera aparición del Resucitado (Mt 28, 9; Lc 24, 15). Lucas, ateniéndose al gusto clásico, emplea con relativa frecuencia el nombre sin artículo (cf., a propósito, F. Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle*, Tübingen 1959, 51-53). En Juan, ὁ Ἰησοῦς y Ἰησοῦς aparecen aproximadamente con la misma frecuencia (el artículo falta, por ejemplo, en la expresión –a manera de fórmula– ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Jn 3, 3.5.10; 18, 36 y *passim*, pero aparece anafóricamente con artículo, por ejemplo, en 18, 37). Las Cartas y el Apocalipsis (y en parte también los Hechos) omiten casi siempre el artículo, porque no existe en ellos ninguna anáfora narrativa (Blaß-Debrunner § 260, 1); pero cf., en cambio, Rom 8, 11; 2 Cor 4, 10s; Gál 6, 17; cf., además, el uso anafórico con artículo en 1 Tes 4, 14; Ef 4, 21; 1 Jn 4, 3, y también en Hech 1, 1 por asimilación al Evangelio de Lucas.

Sobre B. Para distinguir a Jesús de otras personas con el mismo nombre que aparecen en su ambiente, se caracteriza a Jesús mencionando el lugar de su origen (tan sólo en los Evangelios y en Hechos: Ἰησοῦς → Ναζαρηνός (Mc 1, 24; Lc 4, 34). Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός (Mc 10, 47; 14, 67; 16, 6; Lc 24, 19), Ἰησοῦς ὁ → Ναζωραῖος (Mt 26, 71 [cf. 2, 23]; Lc 18, 37; Jn 18, 5.7; 19, 19; Hech 2, 23 [con otros predicados más en 3, 6; 4, 10]; 6, 14; 22, 8; 26, 9), Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ (Hech 10, 38), Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρὲθ τῆς Γαλιλαίας (Mt 21, 11 [cf. Mc 1, 9]), «Jesús, el hijo de José (Jn 6, 42), de Nazaret» (Jn 1, 45), Ἰησοῦς ὁ Γαλιλαῖος (Mt 26, 69).

Sobre C 1.2. Las cifras de aparición se refieren a las combinaciones Ἰησοῦς → Χριστός y (ὁ) Χριστὸς Ἰησοῦς, en la medida en que éstas se usan sin otros predicados nominales. Quedan excluidas las frases de ἐστίν como Jn 20, 31; 1 Jn 2, 22; 5, 1. Mientras que Ἰησοῦς Χριστός (C1) se entiende en la mayoría de los casos como un nombre compuesto, vemos que en la expresión Χριστὸς Ἰησοῦς (C2), preferida, por ejemplo, por Pablo (y también por Efesios, Colosenses y las Pastorales) se escucha también a veces el uso titular de la combinación («el Mesías Jesús»). Ambos nombres compuestos se derivan seguramente de lo que en su origen fue una oración de predicado nominal o una exclamación a manera de confesión de fe (Jesús [es] el Cristo; Cristo [es] Jesús). Sin embargo, en el uso paulino de la combinación destaca ya la idea de un nombre compuesto, como acentúan los ejemplos enumerados en C3. La extrañeza con que sonaba el título de Cristo («Mesías» = «Ungido») en las comunidades cristianas gentílicas fomentó la transición hacia el nombre compuesto, en el cual (ὁ) Χριστός se convirtió en el sobrenombre de Jesús (W. Grundmann, en ThWNT IX, 519). «A Jesús, que tiene un nombre muy común, se le realza así en su singularidad única e inconfundible» (*ibid.* 533). En los escritos paulinos, el nombre compuesto aparece en «pasajes muy importantes» (*ibid.* 534) como en las introducciones de las cartas y en las conclusiones de las distintas secciones.

Sobre C 3. Sobre este punto del esquema, en el que se incluyen los predicados cristológicos que van más allá de los compuestos Ἰησοῦς Χριστός y Χριστὸς Ἰησοῦς y que contienen el nombre de Jesús, se enumeran a continuación todas las veces en que aparecen

(excluidas frases como 1 Cor 8, 6; Flp 2, 11; 1 Jn 4, 15; 5, 5). Para facilitar la visión de conjunto, partimos de las formulaciones más completas, sin atender primariamente al aspecto de la historia de las tradiciones. Para conocer el significado cristológico de las formas, hay que tener en cuenta los correspondientes predicados de majestad que se exponen en los artículos que tratan de las voces pertinentes.

La expresión más detallada que se encuentra con mayor frecuencia (38 veces) es: ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, *nuestro Señor Jesucristo* (Hech 15, 26; Rom 5, 1.11; 15, 6. 30; 16, 24; 1 Cor 1, 2.7.8.10; 15, 57; 2 Cor 1, 3; 8, 9; Gál 6, 14.18; 1 Tes 1, 3; 5, 9.23.28; Ef 1, 3.17; 5, 20; 6, 24; Col 1, 3; 2 Tes 2, 1.14. 16; 3, 6.18; 1 Tim 6, 3.14; Sant 2, 1; 1 Pe 1, 3; 2 Pe 1, 8.14.16; Jds 17.21). Las expresiones más cercanas a ella son ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς, *nuestro Señor Jesús* (Rom 16, 20; 1 Cor 5, 4 [bis]; 2 Cor 1, 14; 1 Tes 2, 19; 3, 11.13; 2 Tes 1, 8.12; Heb 13, 20; Hech 20, 21), y ὁ κύριος Ἰησοῦς, *el Señor Jesús* (Mc 16, 19; Lc 24, 3; Hech 1, 21; 4, 33; 8, 16; 11, 20; 15, 11; 16, 31; 19, 5.13.17; 20, 24.35; 21, 13; 1 Cor 11, 23; 16, 23; 2 Cor 4, 14; 11, 31; 1 Tes 2, 15; 4, 2; Flm 5; Ef 1, 15; 2 Tes 1, 7; 2, 8; Ap 22, 21). Son afines otras expresiones que designan a Jesús como κύριος: ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, *el Señor Jesucristo* (Hech 11, 17; 28, 31; Rom 13, 14; 1 Cor 6, 11; 2 Cor 13, 13; Flp 4, 23; Flm 25 [únicamente Pablo]), κύριος Ἰησοῦς, *Señor Jesús* (Hech 7, 59; Rom 10, 9, 14, 14; 1 Cor 12, 3; Flp 2, 19; 1 Tes 4, 1; Col 3, 17; Ap 22, 20), y κύριος Ἰησοῦς Χριστός, *Señor Jesucristo* (Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Gál 1, 3; Flp 1, 2; 3, 20; 1 Tes 1, 1; Flm 3; Ef 1, 2; 6, 23; 2 Tes 1, 1.2.12; 3, 12; Sant 1, 1).

Las siguientes frases de «Señor Jesús» hacen que preceda el nombre (o los nombres) de Jesús: Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν, *Jesucristo, nuestro Señor* (Rom 1, 4; 5, 21; 7, 25; Jds 25); la misma frase, pero precediendo la expresión ὁ υἱος αὐτοῦ (1 Cor 1, 9). Ἰησοῦς Χριστὸς κύριος, *Jesucristo, Señor* (2 Cor 4, 5). Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν, *Jesús, nuestro Señor* (Rom 4, 24; 1 Cor 9, 1; 2 Pe 1, 2). Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν, *Cristo Jesús, Señor nuestro* (Rom 6, 23; 8, 39; 1 Cor 15, 31; 1 Tim 1, 2.12; 2 Tim 1, 2); en forma análoga, Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος μου (Flp 3, 8); cf. también ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος (ἡμῶν) (Ef 3, 11; Col 2, 6).

En las Pastorales y en la Carta primera de Pedro encontramos frases con el título de → σωτήρ: 2 Tim 1, 10; Tit 1, 4; 2, 13; 3, 6; 2 Pe 1, 1.11; 2, 20; 3, 18. Mientras que las Pastorales hablan de Jesús como del σωτὴρ ἡμῶν, encontramos en la Carta segunda de Pedro la expresión σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός.

Es sorprendente que el nombre de Jesús (o de Jesucristo) se asocie raras veces con el predicado de Hijo de Dios (→ υἱός): Heb 4, 14; 1 Jn 1, 3.7; 3, 23; 5, 20; 2 Jn 3. – Otras formulaciones, en parte también de carácter singular, se hallan en Heb 3, 1; 12, 2.24; 1 Jn 2, 1; Jds 4.

Los Sinópticos testifican que Jesús es el «Hijo de David» (Mt 1, 1; Mc 10, 47; Lc 18, 38), el «Hijo del Dios altísimo» (Mc 5, 7; Lc 8, 28), el «Rey de los judíos» (Mt 7, 37 [cf. Jn 19, 19]). La expresión Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός aparece únicamente en Mateo (1, 16; 27, 17.22). En Hech 3, 13; 4, 27.30 se designa a Jesús como el → παῖς de Dios. Compárense también Mt 21, 11 (Jesús como «el Profeta»), Mc 9, 5 (donde se le dirige la palabra llamándole → ῥαββί) y Lc 17, 13 (esta vez se le dirige la palabra llamándole → ἐπιστάτης).

4. b) Las fuentes principales para nuestro conocimiento acerca de la vida de Jesús y de sus enseñanzas son los Evangelios sinópticos; los demás escritos del NT, incluido el Evangelio de Juan, vienen sólo en segundo lugar.

Dentro de la tradición sinóptica, tienen la primacía las «unidades menores» por ser material de tradición más antiguo (en comparación con el «marco» redaccional de los evangelios). Sin embargo, deben evaluarse críticamente en lo que respecta a su valor histórico, porque en la más an-

tigua tradición había ya intenciones cristológicas (sobre los criterios cf. F. Lentzen-Deis, en Kertelge, 78-117; sobre la metodología cf. F. Hahn, *ibid.* 11-77). Tienen cierta primacía la más antigua historia (pre-marcana) de la pasión y –en lo que respecta a la predicación de Jesús– la fuente de *logia* (Q). Las fuentes ajenas a la Biblia vienen sólo en tercer lugar. La tradición apócrifa sobre Jesús posee escaso valor como fuente (además de Hennecke-Schneemelcher I, consúltese principalmente W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909). Los dichos de Jesús no recogidos en los escritos canónicos (*agrapha*) explican sólo de manera no esencial el mensaje de Jesús (cf., a propósito, J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca [4]1990). Los escasos testimonios no cristianos acerca de Jesús pueden confirmar, a lo sumo, algunos datos de los evangelios, pero no ofrecen informaciones nuevas (Tácito, Ann XV, 44; Suetonio, Caes V, 25, 4; Josefo, Ant XX, 200; bSan 43a Bar.); cf., a propósito, J. B. Aufhauser, *Antike Jesus-Zeugnisse* (KIT 126), Bonn [2]1925; Blinzler, 39-57).

Jesús nació en vida de Herodes el Grande (fallecido en el año 4 a.C.) –según Mt 2, 1.5; Lc 2, 4.11 en Belén, lo cual no es seguro desde el punto de vista histórico– y se crió en Nazaret («Jesús de Nazaret», → 4.a). Siendo ya adulto, fue bautizado por Juan en el río Jordán y, después de finalizada la actividad del Bautista (a causa de su encarcelamiento), probablemente a principios del año 28, Jesús comenzó a proclamar públicamente el comienzo del esperado reino de Dios (→ βασιλεία τοῦ θεοῦ), que se iniciaba con su propia actividad. En conexión con su mensaje, Jesús prometía a los hombres (como anticipación del juicio final de Dios) el perdón de sus pecados. Al mismo tiempo, hacía un llamamiento a la conversión (→ μετάνοια 4). El verdadero cumplimiento de la voluntad de Dios (y de la Torá) lo ve Jesús en la práctica del amor a Dios y al prójimo (llegando hasta el amor a los enemigos).

El llamamiento a la conversión, que primeramente se hizo en Galilea, no fue bien acogido por todos. Quizás después de una «crisis galilea» (así F. Mußner, en *FS Schmid* 1973, 238-252), se encargó una nueva tarea al reducido círculo de los Doce (→ δώδεκα), que eran los mensajeros de Jesús para congregar a todo Israel. A este reducido círculo de sus «discípulos» (→ μαθητής), seleccionado entre el grupo, más numeroso, de los seguidores (→ ἀκολουθέω), se le asignó la tarea de ser el núcleo de la comunidad de discípulos y el primer portador (programático) de la tradición de Jesús (Mußner, 247s). Con ello se había establecido un nuevo comienzo.

En su camino hacia Jerusalén, Jesús adquirió certeza de su inminente muerte violenta. No podemos determinar con claridad si él entendió o proclamó ya esta muerte como muerte expiatoria. Pero a esta pregunta habrá que darle una respuesta positiva, a lo más tardar en relación con la «Ultima Cena» (H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Salamanca 1982, 19-104; R. Pesch, *Das Markusevangelium* II [HThK], 354-377).

Jesús pretendía ser el «Mesías», como puede verse por algunas de sus maneras características de hablar y de obrar, aunque la conciencia que él tenía de sí mismo no está expresada por medio de un título. El hecho de que Jesús se sentara a la mesa con «publicanos y pecadores», así como sus provocativas «violaciones del sábado», hicieron aparecer en escena a sus adversarios, principalmente a los fariseos. Para Jesús, las expulsiones de demonios y las curaciones de enfermos, que se hallaban en relación muy íntima con su predicación, eran signos reales de que llegaba el reino de Dios. La autoridad que Jesús pretendía tener se mostraba también, finalmente, en el llamamiento que hacía para que le siguieran (M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, Santander 1981, esp. 85ss). En Jerusalén, la acción llevada a cabo por Jesús en la explanada del templo («purificación del templo»), en cuanto demostración «mesiánica», provocó la reacción inmediata del gremio sacerdotal (saduceo) y del Sanedrín. En el proceso entablado contra Jesús, el título de Mesías (→ Χριστός) parece ser una interpretación de lo que Jesús pretendía acerca de sí mismo; Jesús, evidentemente, aceptó este título, aunque

Mc 14, 61s nos hace ver ya que semejante título no era capaz de definir exhaustivamente la autoridad de Jesús. Los círculos dirigentes del consejo supremo lograron imponer al juez romano Pilato que dictara contra Jesús la sentencia de morir en la cruz (→ σταυρός, → σταυρόω), acusándole de pretender ser el Mesías. De la condena a la muerte de cruz, dictada por el gobernador romano, podemos deducir que Jesús, «al comparecer ante Pilato, no hizo nada para librarse de esa acusación, pero no que él mismo pretendiera ser un mesías revolucionario y político» (Vögtle, *Jesus von Nazareth*, 20). Jesús fue crucificado en la fiesta de la Pascua (probablemente del año 30) ante las puertas de Jerusalén. Se discute si el día de su muerte fue el 14 (como indica Juan) ó el 15 de Nisán (como indican los Sinópticos).

4. c) El predominio del nombre de Jesús en los *Evangelios* y su empleo casi absoluto demuestran que los autores de los Evangelios quieren informar sobre el Jesús «terreno», sobre el hombre «Jesús de Nazaret». Sin embargo, hacen ver claramente, de diferentes maneras, al comienzo de sus escritos, que ese mismo Jesús, de quien narran las obras que realizó y el destino de muerte que tuvo que sufrir, es el Cristo de la confesión cristiana de fe: Mc 1, 1.9.11.24; Mt 1, 1.16.18.21.25; Lc 1, 31-33.35; 2, 11.21.49; Jn 1, 17s.45. Podemos entender los Evangelios como formas más plenas de desarrollar la confesión de fe: «Jesús es el Cristo». Parten de que la resurrección de Jesús no sólo acentúa su majestad «mesiánica», sino que también la demuestra supremamente: Mc 16, 6s; Mt 28, 5s; Lc 24, 3.5s.19.26.34; Jn 17, 3; 20, 31; 21, 21.

El nombre de Jesús (de Nazaret) lo emplean las personas de su entorno, cuando hablan acerca de él (Mt 21, 11; Mc 10, 47a; 14, 67; Lc 24, 19; Jn 1, 45; 18, 5.7) o cuando –junto a otros vocativos– le dirigen así la palabra (Mc 1, 24; 10, 47b; Lc 17, 13; 23, 42). - La inmensa mayoría de las numerosas veces (principalmente en Mateo y Juan) que aparece el nombre de Jesús, éste se halla en el texto evangélico que narra algo sobre él. En el Evangelio de Lucas el nombre de Jesús es relativamente menos frecuente. El evangelista, en la narración, usa unas 16 veces ὁ → κύριος, observándose que 22, 61 y 24, 3 difieren del texto de Marcos (cf. Jn 6, 23; 20, 2.18.20.25).

El libro de *Hechos* habla de Jesús (sin añadir títulos cristológicos) cuando hace referencia a la «vida de Jesús» (por ejemplo, 1, 1.14.16; 10, 38), o cuando personas que no son cristianas hablan sobre él (4, 18; 5, 40; 17, 7; 19, 13.15; 25, 19). Pero con este nombre Jesús se da a conocer también a Saulo (9, 5; 22, 8; 26, 15); los ángeles lo usan en la ascensión (1, 11), y también lo emplea Esteban (7, 55). La proclamación apostólica dice esencialmente que Jesús es el Cristo (17, 3; 18, 5.28); en ella «se proclama a Jesús» (8, 35; 9, 20) o se enseña «acerca de Jesús» (18, 25; 28, 23; cf. 5, 42; 8, 12; 11, 20; 28, 31). Los contenidos esenciales de esa predicación son la muerte y la resurrección de Jesús (2, 22.32. 36; 3, 13.20; 5, 30; 10, 38; 13, 23.33; 17, 3; 18, 5.28). Una expresión característica de Hechos es la de hablar del «nombre (→ ὄνομα) de Jesús (o de Jesucristo)»: 2, 38; 3, 6; 4, 10.18.30; 5, 40; 8, 12; 9, 27; 10, 48; 16, 18; 26, 9. También se encuentra frecuentemente la expresión «el Señor Jesús» (→ 4.a sobre C 3).

4. d) *Pablo* emplea sencillamente la expresión Ἰησοῦς, sobre todo en 1 Tesalonicenses (1, 10; 4, 14 [bis]) y 2 Corintios (4, 5.10 [bis].11 [bis].14; 11, 4), y la emplea también en Rom 3, 26; 8, 11; 1 Cor 12, 3; Gál 6, 17; Flp 2, 10. Está bien claro que Pablo «piensa especialmente en lo 'histórico'» (Foerster, 289), a saber, cuando habla de la muerte y la resurrección de Jesús (1 Tes 1.10; 4, 14a; Gál 6, 17; 2 Cor 4, 10a.b.11a.b.14; Rom 8, 11). 1 Tes 1, 10 y 4, 14b se refieren a la parusía o a la resurrección de «los que durmieron». Entre las expresiones: «en el nombre de Jesús» (Flp 2, 10), → ἀνάθεμα Ἰησοῦς (1 Cor 12, 3) y ὁ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Rom 3, 26), seguramente las dos últimas son creación paulina: «Maldito es Jesús» se ha formulado en oposición a κύριος Ἰησοῦς (cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*); en Rom 3, 26 Ἰησοῦς es el objeto de la fe, en consonancia con Gál 2, 16 y 3, 22 (cf. H. Schlier, *Der Römerbrief* [HThK], *sub loco*). En 2 Cor 4, 5 y 11, 4 encontramos la expresión preposicional «por amor de Jesús» (διά con acusativo). La expresión διὰ τοῦ Ἰησοῦ aparece en 1 Tes 4, 14b; compárese el correspondiente «por medio de Jesucristo» en Rom 1, 8; 16, 27; Gál 1, 1; Flp 1, 11; cf. Ef 1, 5; Heb 13, 21; 1 Pe 4, 11. En contraste con ello, la expresión con → ἐν y dativo significa el lugar en que se está: «en Cristo Jesús» (Rom 6, 11; 8, 1.2 y *passim*).

En las *Cartas deuteropaulinas* y en las *Pastorales*, el nombre de Jesús, empleado a secas, retrocede clarísimamente (tan sólo Ef 4, 21: «la verdad en Jesús»); el nombre compuesto «Jesucristo» (Jesús el Cristo) aparece tres veces sin que se añadan más predicados (Ef 1, 5 en la expresión de διά; 2 Tim 2, 8, a propósito de la resurrección de Jesús; Tit 1, 1: «apóstol de Jesucristo»). En las Pastorales, vemos que en el nombre compuesto precede siempre Χριστός; y éste no aparece nunca sin que vaya seguido por Ἰησοῦς; cf. W. Grundmann, en ThWNT IX, 555-557.

4. e) En los restantes escritos del NT, (ὁ) Ἰησοῦς aparece usado en sentido absoluto en tres escritos, varias veces en cada uno de ellos (5 veces en Hebreos y otras tantas en 1 Juan, 9 veces en Apocalipsis). Santiago, Judas y 2 Pedro conocen únicamente la fórmula Ἰησοῦς Χριστός, asociada varias veces con el título κύριος; Χριστός se ha convertido enteramente en el sobrenombre de Jesús (Grundmann, en ThWNT IX, 560).

La Carta a los *Hebreos* (cf., a propósito, Gräßer, *Der historische Jesus*, y también O. Hofius, en *FS Jeremias* 1970, 132-141; J. Roloff, en *FS Conzelmann*, 143-166) habla de Jesús en relación con su existencia terrena (2, 9), sus padecimientos y su muerte (2, 9; 10, 19; 13, 12) y su papel de precursor (6, 20). El es «la garantía de un mejor pacto» (7, 22).

La *Carta primera de Juan*, en contra de doctrinas gnósticas (?), formula las proposiciones de fe de que Jesús es «el Cristo» (5, 1; expresada en forma negativa en 2, 22) y «el Hijo de Dios» (4, 15; 5, 5). Por eso, lo que interesa decisivamente es «confesar a Jesús» (4, 3; sobre las variantes textuales cf. GNTCom, *sub loco*, pero consúltense, no obstante, los argumentos en contra en R. Schnackenburg, *Cartas de san Juan, sub loco*).

El *Apocalipsis* presenta cinco veces la expresión ἡ → μαρτυρία Ἰησοῦ (1, 9; 12, 17; 19, 10 [bis]; 20, 4; cf. 17, 6: los testigos de Jesús). El autor fue a la isla de Patmos «por causa de la palabra de Dios y del *testimonio de Jesús*» (1, 9); se trata del *testimonio* confesante *en favor de Jesús*. El autor, juntamente con los creyentes, persevera «en Jesús» (1, 9), en la «fe en Jesús» (14, 12). El que reciba la revelación, oirá decir a Jesús desde el cielo: «Yo, Jesús» (22, 16).

G. Schneider

ἱκανός, 3 *hikanos* suficiente, adecuado, suficientemente grande

1. Aparición en el NT - 2. Significado - 3. Campo referencial y sintaxis - 4. 2 Cor 2, 16-3, 6 - 5. Lenguaje confesional - 6. Lc 22, 38.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.;* G. Bertram, 'IKANOΣ, *in den griechischen Übersetzungen des AT als Wiedergabe von* schaddaj: ZAW 70 (1958) 20-31; O. Cullmann, *Die Bedeutung der Zelotenbewegung für das NT*, en Id., *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, Tübingen-Zürich 1966, 292-302, esp. 298; Frisk, *Wörterbuch* I, 719s; W. von Meding, en DTNT I, 158s; K. H. Rengstorf, ἱκανός κτλ., en ThWNT III, 294-297; H. Schürmann, *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38*, Münster '1977, 132s; V. Taylor, *The Passion Narrativ of St Luke*, Cambridge 1972, 66-68; M. Weippert, *Šadday (Nombre de Dios)*, en DTMAT II, 1096-1107. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1120.

1. De los 39 testimonios que hay en el NT del uso del adjetivo, la mayor parte se encuentra en Lucas (9) y en Hechos (18). En cambio, Mateo y Marcos no ofrecen más que tres testimonios, cada uno de ellos; Pablo ofrece cinco (1-2 Corintios; además Rom 15,

33 v.l.) y las Pastorales un solo testimonio (2 Tim 2, 2).

2. La etimología, relacionada con la del verbo ἵκω, «venir, llegar a, alcanzar» (Frisk), sugiere: a) una cantidad suficiente o generalmente grande, o b) una cualidad adecuada, en el sentido de lo que es «válido» por ser apropiado o digno.

3. El término, frecuente en el helenismo y en la LXX, tiene un amplio campo de aplicación: La LXX (Rut 1, 20.21) y especialmente las traducciones griegas posteriores lo usan –con una derivación etimológica discutible– para traducir el nombre divino *Šadday*, en el sentido de Aquel que se basta a sí mismo y proporciona plena satisfacción (Bertram, 31; Weippert, 876). El NT emplea ἱκανός, en sentido atributivo y en sentido absoluto (Hech 12, 12; 14, 21; 19, 19; 1 Cor 11, 30), para referirse a una cantidad satisfactoria de pueblo, de discípulos, de palabras, de tiempo, etc. Además, en sentido predicativo (construido con infinitivo, ἵνα y πρός), designa la validez para algo. La forma neutra del adjetivo sustantivado, en combinación con ποιῆσαι, describe en Mc 15, 15 la decisión de Pilato de complacer al pueblo poniendo en libertad a Barrabás, y, en combinación con λαβεῖν, designa la aceptación de una fianza (Hech 17, 9).

4. El campo léxico ἱκανός, ἱκανότης y ἱκανόω adquiere especial importancia en la polémica de Pablo en 2 Cor 2, 16 – 3, 6: frente a la recomendación propia y a las cartas de recomendación de sus adversarios, Pablo acentúa que la plena capacitación para pensar (juzgar) y ejercer el ministerio «no procede de nosotros mismos, sino que nuestra capacitación procede de Dios, quien también nos hizo aptos como ministros del nuevo pacto» (3, 5s).

5. Un contenido semántico parecido se manifiesta también claramente en el lenguaje confesional de los evangelios (Mc 1, 7 etc.): en comparación con el Mesías que viene de Dios, la capacidad humana es insuficiente aun para el menor de los servicios. La confesión de la propia incapacidad, expresada por medio de ἱκανός y → ἄξιος, «digno», alaba en último término la grandeza de Aquel que viene.

6. Se ha prestado a malentendidos la respuesta que da Jesús: ἱκανόν ἐστιν, «es *suficiente*» (Lc 22, 38), por la que él rechaza las dos espadas que le han mostrado e interrumpe el diálogo sobre la conducta de los discípulos en tiempo de persecución. La sentencia no debe entenderse como una sanción del uso de las armas, según se ve claramente por el uso parecido de la expresión en Lc 22, 51, donde significa a todas luces: «¡Basta ya de esto!» (Schürmann, 133).

P. Trummer

ἱκανότης, ητος, ἡ *hikanotēs* capacitación, aptitud*

2 Cor 3, 5: «nuestra *capacitación* procede de Dios». ThWNT III, 294-297; DTNT I, 158s.

ἱκανόω *hikanoō* hacer apto, capacitar*

2 Cor 3, 6: «quien nos *ha capacitado* para ser ministros del nuevo pacto». En Col 1, 12 dícese de Dios Padre, «*quien* os *hizo dignos* de compartir la herencia de los santos en la luz». ThWNT II, 294-297; DTNT I, 158s.

ἱκετηρία, ας, ἡ *hiketeria* ardiente súplica*

En Heb 5, 7 dícese de Cristo, quien «en los días de su carne presentó ante Dios oraciones y *ardientes súplicas* (ἱκετηρίας)». ThWNT III, 297s.

ἰκμάς, άδος, ἡ *ikmas* humedad*

En Lc 8, 6 se habla de la semilla que se secó «porque no tenía *humedad*» (a diferencia de Mc 4, 6: «porque no tenía raíz»).

Ἰκόνιον, ου *Ikonion* Iconio*

Nombre de una ciudad de Asia Menor, visitada por Pablo y Bernabé durante su denominado «primer viaje misionero» (Hech 13, 51; 14, 1.9.21; 16, 2). Lograron éxitos en su actividad misionera (14, 1), pero tuvieron que huir a Licaonia (Listra, Derbe) (14, 5s). Aunque hubo judíos de Iconio que promovieron también alborotos en Listra en contra de Pablo (14, 19), sin embargo éste volvió de nuevo a Iconio en su camino de regreso, para fortalecer «las almas de los discípulos» (14, 21s). Hech 16, 2 menciona a la comunidad cristiana de Iconio junto con la de Listra. 2 Tim 3, 11 menciona (cf. Hech 14, 2-6) entre las persecuciones que Pablo tuvo que sufrir, la que padeció en Iconio. La ciudad de Iconio se llama actualmente Qoniyah. Se consideraba que pertenecía en parte a Frigia (Jenofonte, An I, 2, 19; Plinio, NatHist V, 41; Hech 14, 5s) y en parte a Licaonia (Estrabón XII, 6, 1). Pauly, *Lexikon* II, 1360; H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*[2] (HNT) 86s.

ἱλαρός, 3 *hilaros* alegre, contento*

2 Cor 9, 7: «Dios ama al dador *alegre*» (cf. ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην, Prov 22, 8a); aquí hay que tener también en cuenta el significado de *amable* (Nägeli, *Wortschatz* 65s). Cf. ThWNT III, 298-300.

ἱλαρότης, ητος, ἡ *hilarotēs* alegría, alborozo, amabilidad*

Rom 12, 8: «El que practica la misericordia, ¡(hágalo) con *alegría* (ἐν ἱλαρότητι)!». → ἱλαρός. ThWNT III, 298-300.

ἱλάσκομαι *hilaskomai* reconciliarse, expiar*

Lc 18, 13 en el sentido pasivo de *reconciliarse* (con dativo): «¡*Ten compasión* de mí, que soy pecador (ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ)!» – En Heb 2, 17 se habla del ministerio del sumo sacerdote Cristo, que consistía en «*expiar los pecados del pueblo* (εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι)». F. Büchsel, en ThWNT III, 301-318; K. Grayston, ἱλάσκεσθαι *and Related Words in the LXX*, NTS 27 (1980-1981) 640-656; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, Cambridge 1967, 23-48; H.-G. Link, en DTNT IV, 38-41; J. E. Lunceford, *A Historical and Exegetical Inquiry into the NT Meaning of «ἱλάσκομαι» Cognates* (tesis defendida en la Baylor University, 1979); R. R. Nicole: EvQ 49 (1977) 173-177. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1120; → ἱλαστήριον.

ἱλασμός, οῦ, ὁ *hilasmos* expiación, reconciliación

→ ἱλαστήριον 3.

ἱλαστήριον, ου, τό *hilastērion* expiatorio, don expiatorio, lugar de expiación*

1. Significado, especialmente en los LXX – 2. ἱλαστήριον en el NT – 3. ἱλασμός.

Bibl.: J. Becker, *Die neutestamentliche Rede von Sühnetod Jesu*: ZThK, Beiheft 8 (1990) 29-49; F. Büchsel-J. Herrmann, ἵλεως, en ThWNT III, 300-324, esp. 317s, 320-324; A. Deißmann, ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ *und* ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ *- eine lexikalische Studie*: ZNW 4 (1903) 193-212; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1935, 94s; G. Fitzer, *Der Ort der Versöhnung nach Paulus*: ThZ 22 (1966) 161-183; L. Goppelt, *Typos*, Gütersloh 1939 (reimpresión Darmstadt 1966), 178s; M. Görg, *Eine neue Deutung für* kăpporaet: ZAW 89 (1977) 115-118; E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), Tübingen [3]1974, 85-95; W. Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3, 25-26a* (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen [2]1963, 149-154; S. Lyonnet-L. Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice*, Roma 1970, 163-166; T. W. Manson, ἱλαστήριον: JThS 46 (1945) 1-10; L. Moraldi, *Sensus vocis* ἱλαστήριον *in R 3, 25*: VD 26 (1948) 257-276; L. Morris, *The Meaning of* ἱλαστήριον *in Rom III, 25*: NTS 2 (1955-1956) 33s; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK), Freiburg 1977, 110s; R. Schnackenburg, *Cartas de san Juan*, Barcelona 1980, 129s; P. Stuhlmacher, *Zur neueren Exegese von Röm 3, 24-26*, en *FS Kümmel*, 315-333; U. Wilckens, *La Carta a los romanos* I, 1989, 236-238. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1120s.

1. Forma sustantivada neutra del adjetivo ἱλαστήριος: «lo que pertenece a la propiciación/expiación» (Ex 25, 16; 4 Mac 17, 22; Josefo, Ant XVI, 182). En el griego profano, designa un don de consagración o expiación ofrecido a la deidad, casi siempre en forma de una estela consagrada

(Dión Crisóstomo, Or XI,121; W. R. Paton-E. L. Hicks, *The Inscriptions of Cos*, Oxford 1891, 81 y 347). Tan sólo un testimonio aislado en un papiro del siglo II p.C. presenta el término con el significado de «sacrificio expiatorio» (PapFayûm n.° 313).

ἱλαστήριον se convierte en término fijo en la LXX, donde se usa para traducir el vocablo hebreo *kappōret*. La *kappōret*, según Ex 25, 17-22, es el objeto más importante del culto que se halla en el lugar santísimo del tabernáculo o del templo. Era una plancha de oro colocada sobre el arca de la alianza, sobre la que se hallaban a ambos lados los querubines que, con sus alas, cubrían el lugar de la presencia invisible de Yahvé. Como tal, es al mismo tiempo el lugar donde, por disposición de Yahvé, se hace expiación por toda la comunidad de Israel en el gran día de la expiación: el sumo sacerdote rocía la *kappōret* con la sangre de un novillo (Lev 16). Este uso técnico de ἱλαστήριον se impuso también en los escritos del judaísmo helenístico (Filón, Chr 25; VitMos II [III], 95ss).

2. En el NT, ἱλαστήριον aparece sólo dos veces. En Heb 9, 5 se recoge el término empleado por la LXX, en el marco de una descripción del lugar santísimo en el santuario terreno: sobre el arca de la alianza «se hallaban querubines de gloria que cubrían con su sombra el *lugar de la expiación*».

Mucho menos claro es el pasaje de Rom 3, 25, donde aparece ἱλαστήριον en conexión con una tradición pre-paulina, al parecer de carácter judeocristiano helenístico, en la que la muerte de Cristo se interpreta tipológicamente a partir del ritual de la expiación: su muerte es el acontecimiento expiatorio escatológico establecido por Dios, que sobrepasa y, al mismo tiempo, suprime todas las formas anteriores de expiación realizadas en el culto. Aunque la interpretación de ἱλαστήριον como el *lugar de la expiación*, la *kappōret*, está sugerida por el marco conceptual, hay numerosos exegetas recientes que prefieren la traducción: «a él lo expuso Dios públicamente como expiación (o sacrificio expiatorio)» (Käsemann, 85; Schlier, 102; Lohse, 149-154). Esta traducción se fundamenta, entre otras cosas, en el hecho de que ἱλαστήριον aparece aquí sin artículo, a diferencia de lo que vemos en la LXX, y de que una comparación de Cristo con la *kappōret* sería ilógica, porque en ese caso habría que rociar con la sangre de Cristo la *kappōret*, que sería él mismo.

Sin embargo, estos argumentos no son concluyentes, ni mucho menos (como nos han hecho ver, con razón, Stuhlmacher, 321ss; Wilckens 237s). La ausencia de artículo se explica por lo formal del estilo, y la impresión de que existe una ruptura lógica demuestra ser infundada, en cuanto uno se da cuenta de que en el centro de la tipología no está propiamente el rito expiatorio de rociar con sangre, sino la institución de un nuevo *lugar* de expiación, que supera al antiguo: en vez de la *kappōret* oculta en el templo, y del rito expiatorio relacionado con ella, Dios hizo aparecer en público a Jesús, quien por medio de «su sangre», es decir, por medio de la entrega de su vida, realizó la expiación. Así que el Crucificado se ha convertido en el lugar en el que Dios mismo ha hecho que se realice públicamente, y de manera visible para todos, la reconciliación. Por eso, el viernes santo se convirtió en el gran día escatológico de la reconciliación. Además de estas razones de fondo, hay también otras razones lingüísticas (difícilmente se puede atestiguar que ἱλαστήριον tenga el significado de «expiación» o «sacrificio expiatorio») que hablan en favor de la traducción: «A El lo expuso Dios públicamente como *lugar de expiación* por medio de la fe en su sangre».

3. **ἱλασμός**, *expiación** es un sustantivo de acción derivado del verbo → ἱλάσκομαι, que en general describe la acción (o las acciones) por la cual (o por las cuales) se realiza la expiación (así Plutarco, Fab. Max. XVIII, 3; Sol. XII, 5; Filón, Plant 61; Her 179; Congr 89 y 107). En la LXX, el término puede expresar también ocasionalmente el sacrificio expiatorio (Ez 44, 27; 2 Mac 3, 33).

En el NT, ἱλασμός aparece únicamente en 1 Jn 2, 2; 4, 10, y en ambas ocasiones lo encontramos en la misma expresión a manera de fórmula, que procede seguramente de una tradición más antigua, y que designa a Cristo como «*expiación* por nuestros pecados». El sentido de esta frase se aclara cuando observamos su proximidad a Rom 3, 25, en la perspectiva de la historia de las tradiciones: Jesucristo es el lugar establecido por Dios, en donde se realiza la expiación que él hizo posible. La consecuencia de ello es que se elimina la culpa y se restaura la relación con Dios. En el fondo se halla la idea, aunque más pálidamente que en Rom 3, 25, de que el viernes santo es el gran día escatológico de la reconciliación (→ 2).

J. Roloff

ἵλεως, 2 *hileōs* clemente, benigno*

En el NT, el adjetivo ἵλεως es el único ejemplo de la denominada segunda declinación ática (Blaß-Debrunner § 44, 1), que por lo demás se ha extinguido ya en la Koiné. En el NT, el sujeto de ἵλεως es únicamente Dios. Heb 8, 12: «quiero ser *clemente*» (cf. Jer 38, 34 LXX). En Mt 16, 22, las palabras de Pedro ἵλεώς σοι, κύριε, deben completarse con arreglo al sentido: «¡(Sea Dios) *clemente* contigo, oh Señor!» (Blaß-Debrunner § 128, 5 nota 7), es decir, ¡sea Dios clemente apartando de Jesús la Pasión! ThWNT III 300s; X, 1120s (bibl.); DTNT IV, 38-39.

Ἰλλυρικόν, οῦ *Illyrikon* Ilírico*

En Rom 15, 19 Pablo afirma que él ha difundido el evangelio «desde Jerusalén y por los alrededores hasta el Ilírico». Puesto que con el nombre de *Illyris superior* se designaba a Dalmacia, y por el de *Illyris inferior*, a Panonia (LAW, 1374s), Pablo tuvo que haber visitado una de estas regiones. Sin embargo, las demás cartas del NT y el libro de Hechos no saben nada acerca de ello. Según 2 Tim 4, 10, Tito fue a Dalmacia, evidentemente con la intención de continuar la misión de Pablo. Bauer, *Wörterbuch, s.v.* cree que Pablo, partiendo de Macedonia, visitó el Ilírico (meridional). Según E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), *sub loco*, Jerusalén y el Ilírico, en Rom 15, 19, designan «los límites hasta donde había llegado la actividad misionera».

ἱμάς, άντος, ὁ *himas* correa*

Mc 1, 7 habla de la *correa* de las sandalias, y lo mismo hacen Lc 3, 16 (par. Mc) y Jn 1, 27. En Hech 22, 25 τοῖς ἱμᾶσιν puede entenderse como dativo instrumental (Pablo debía de estar atado *con correas*), pero es preferible traducir las palabras en sentido final: a Pablo le están estirando (= sujetando) *para las correas* (= para el látigo).

ἱματίζω *himatizō* vestir*

En Mc 5, 15 par. Lc 8, 35 dícese del poseso que había sido curado: la gente lo ve sentado: «*vestido* y en su juicio cabal».

ἱμάτιον, ου, τό *himation* vestidura, túnica exterior*

1. Aparición – 2. Significados – 3. Empleo.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, 743s; Cornfeld-Botterweck (eds.), *Die Bibel und ihre Welt* II, Bergisch Gladbach 1969, 903-911; G. Fohrer, en BHH II, 962-965; Haag, *Diccionario*, 2025-2029; E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris 1966; H. Weigelt, en DTNT IV, 351s; H. Weippert, *Kleidung*, en BRL 185-188; U. Wilckens, στολή, en ThWNT VII, 687-692.

1. En el NT, ἱμάτιον aparece 60 veces (sobre la cita [secundaria] de cumplimiento en Mt 27, 35b, cf. GNTCom, 69) y, por cierto, casi únicamente en los escritos de carácter narrativo y en el Apocalipsis. Por el contrario, en las cartas el término aparece únicamente en Sant 5, 2; 1 Pe 3, 3 y en el marco de la cita de Heb 1, 11.12 (el v. 12 fue insertado con posterioridad en el Sal 101, 27 LXX). Veinticinco de esos testimonios se hallan en singular, y ocho aparecen en combinación con otros términos para designar el vestido: χιτών (Mt 5, 40 par. Lc 6, 29; Jn 19, 23; Hech 9, 39), ἱματισμός (Lc 7, 25; Jn 19, 24), χλαμύς (Mt 27, 31) y περιβόλαιον (Heb 1, 12). En el Apocalipsis (compárese 6, 11; 7, 9.13 con 3, 5.18; 4, 4, y también 7, 14; 22, 14 con 19, 13), alterna ἱμάτιον con στολή. Lucas (Lc 23, 11; 24, 4; Hech 1, 10; 10, 30; 12, 21) elige el término ἐσθής para referirse a un vestido lujoso (Wilckens, 690).

2. ἱμάτιον designa ya sea el *vestido en general* y, por tanto, en plural las *vestiduras*, o bien significa en especial la *túnica exterior*, el

manto, es decir, el *sobretodo* o *capa* con aberturas para los brazos. Se hace un contraste explícito entre la túnica exterior y la prenda interior en Mt 5, 40 par. Lc 6, 29. Mateo piensa en un proceso y utiliza la secuencia χιτών – ἱμάτιον. Lucas, en cambio, se refiere a un atraco (cf. Bauer, 744, donde se dan ejemplos que constan en papiros y que atestiguan que en el mundo antiguo era bastante frecuente el robo de mantos). Se piensa también clarísimamente en la túnica exterior, cuando se habla de quitarse el ἱμάτιον, que resultaba un estorbo para alguna acción, como en el caso de la lapidación de Esteban (Hech 7, 58; 22, 20), en el de Bartimeo, que da un salto y arroja el ἱμάτιον, utilizado por él seguramente como lecho en que reposar y como capa para cubrirse (Mc 10, 50; cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium* II [HThK], 173), y, a pesar del plural, en la escena en la que Jesús lava los pies a sus discípulos (Jn 13, 4.12). La túnica exterior es también la que muy bien puede venderse, si está entera y no se ha repartido en trozos (Lc 22, 36), la que la mujer que padecía de hemorragias se atreve a tocar (Mc 5, 27.28.30 par. Mt 9, 20.21 / Lc 8, 44), y la prenda que los habitantes de Jerusalén extienden sobre la cabalgadura y alfombran con ella el camino (Mc 11, 7.8 par. Mt 21, 7.8 / Lc 19, 35.36), la prenda que se va a buscar antes de emprender la huida (Mc 13, 16 par. Mt 24, 18) y el manto en que uno se envuelve (Hech 12, 8). Si la acción de desgarrar (más exactamente: rasgar) los ἱμάτια (en Mt 26, 65 se habla de *una sola* persona que lo hizo) se refiere o no exclusivamente a la túnica exterior (como piensa Bauer, 744), es cosa que no se sabe con seguridad (cf. Haag, *Diccionario*, 2028).

3. El NT habla frecuentísimamente del ἱμάτιον, de una manera rutinaria. El ἱμάτιον es unas veces el objeto mismo del que se habla, y otras es simplemente un punto de comparación. En el primer caso se informa directamente sobre lo que pasa con los vestidos: éstos se confeccionan (Hech 9, 39), va uno a buscarlos (Mc 13, 16 par.), uno se los pone (Mc 15, 20 par. Mt 27, 31; Lc 8, 27; Jn 13, 12; Hech 12, 8; 1 Pe 3, 3), se los quita (Mc 10, 50; Hech 16, 22), los abandona (Mt 5, 40), deja que se los arrebaten (Lc 6, 29), llevan inscrito un nombre (Ap 19, 16), son cosas que uno vigila y guarda (Ap 16, 15; Hech 7, 58; 22, 20), se reparten (Mc 15, 24 par. Mt 27, 35 / Lc 23, 34 / Jn 19, 23.24), se venden para conseguir dinero (Lc 22, 36). En el segundo caso, el vestido sirve en general como imagen de la caducidad (Heb 1, 11.12; cf. Sant 5, 2); el vestido viejo significa el antiguo orden ya superado (Mc 2, 21 par. Mt 9, 16 [bis] / Lc 5, 36b), y el vestido nuevo significa el orden válido y que debe ser preservado (únicamente en Lc 5, 36a). El vestido blanco (Ap 3, 5.18; 4, 4) simboliza la fidelidad; en cambio, el vestido sucio simboliza la apostasía (3, 4); el vencedor (cf. Is 63, 2s) se vestirá de una ropa teñida en sangre (19, 13), y las ropas de púrpura distinguen al rey (Jn 19, 2.5).

El NT conoce también la vestidura como símbolo real y concreto. La esencia de la persona y lo que sucede en su interior se expresan a través de su manifestación exterior. De esa manifestación forma parte también el vestido. Y, así, se habla de las vestiduras resplandecientes del Jesús transfigurado (Mc 9, 3 par. Mt 17, 2), del manto –lleno de poder– del Salvador (Mc 5, 27.28.30 par.; 6, 56 par. Mt 14, 36) y de las ropas «finas» de los aristócratas indolentes (Lc 7, 25). Esta expresión se ve también cuando la gente sacude sus vestidos con gesto de desdén y castigo (Hech 18, 6) o los extienden con gesto de veneración y entusiasmo (Mc 11, 7.8 par.) o los desgarran al sentirse presa de un dolor (Mt 26, 65; Hech 14, 14) o los arrojan al aire, movidos por el furor (22, 23).

W. Radl

ἱματισμός, οῦ, ὁ *himatismos* ropa, vestido, vestidura*

Lc 7, 25: οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ, «las personas con *vestiduras* espléndidas». En Lc 9, 29 (a diferencia de Mc 9, 3: τὰ ἱμάτια) se habla de las «*vestiduras* resplandecientes» del

Jesús transfigurado. 1 Tim 2, 9 habla de los «vestidos costosos» (de las mujeres). Jn 19, 24 (= Mt 27, 35 v.l.): «mi *túnica* la echaron a suertes» (Sal 21, 19b LXX). Hech 20, 33 en las palabras de Pablo: «Ni la plata ni el oro ni los *vestidos* de nadie he codiciado».

ἵνα *hina* (conjunción) que, para que, de tal modo que

1. Visión de conjunto - 2. La fuente Q de *logia* - 3. Marcos - 4. Mateo - 5. Lucas/Hechos - 6. Escritos joánicos - 7. Pablo y las restantes cartas - 8. Apocalipsis.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner, *s.v.* en el índice analítico (448); D. S. Deer, *More about the Imperatival Hina*: BiTr 24 (1973) 328s; H. Krämer, *Zum Sprachliche Duktus in 2 K 10, V. 9 u. 12*, en *FS Friedrich*, 97-100 (98, en general sobre las oraciones dependientes introducidas por ἵνα); P. Lampe, *Die markinische Deutung des Gleichnisses von Sämann, Mk 4, 10-12*: ZNW 65 (1974) 140-150 (142ss sobre Marcos en conjunto); I. Larsen: Notes on Translation 2 (1988) 28-34; G. M. Lee, *Three Notes on* ἵνα: Bib 51 (1970) 239s (sobre Jn 15, 8.13; Mc 4, 12); W. G. Morrice, *The Imperatival* ἵνα: BiTr 23 (1972) 326-330; Moulton, *Grammar* III, 94s. 100-106, 138s y *passim*; IV, 23, 36, 73s, 92 y *passim* (bibl.); F. Neirynk, *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark*, Louvain 1974, 217-219; H. Riesenfeld, *Zu den johanneischen* ἵνα-*Sätzen*: StTh 19 (1965) 213-220; A. P. Salom, *The Imperatival Use of* ἵνα *in the NT*: ABR 6 (1958) 124-141 (bibl.); E. Stauffer, ἵνα, en ThWNT III, 324-334 (bibl.); M. Zerwick, *Biblical Greek*, Roma 1963 [= *Graecitas Biblica*, Roma 1966], especialmente los nn. 406-415, 425s, 428s. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1122.

1. El uso de ἵνα es es un indicador del nivel lingüístico de un autor del NT. En la Koiné se observan las siguientes posibilidades:

a) Además del uso *clásico con sentido final* (*a fin de que*).

b) El uso *consecutivo* (*de tal modo que*), en el que ἵνα indica la consecuencia lógica.

c) En la Koiné se desarrollan oraciones independientes introducidas por ἵνα, a partir de las oraciones clásicas independientes introducidas por ὅπως, que tienen sentido *imperativo* («que él = él debe»; «que tú a mí [no] = a mí [no] me debes», etc.).

d) En vez de un infinitivo (o de una oración introducida por ὅπως) encontramos ἵνα κτλ. como complemento u oración que hace de objeto de la acción verbal en algunos *verbos*, en verbos de querer, rogar, exhortar, mandar: por ejemplo, θέλω ἵνα (Blaß-Debrunner § 392).

e) En vez de un infinitivo, encontramos ἵνα κτλ. como sujeto de la oración en *expresiones impersonales*: por ejemplo, συμφέρει ἵνα.

f) En vez de un infinitivo, encontramos ἵνα κτλ. como complemento determinativo de los *adjetivos* ἄξιος y ἱκανός.

g) El ἵνα *explicativo* o *epexegético* (en lugar de un infinitivo), referido a un *sustantivo*, explica el contenido del correspondiente sustantivo: por ejemplo, «ésta es la obra de Dios, *a saber, que*» (Jn 6, 29); ἡ ἐξουσία αὕτη ἵνα, «esta autoridad, *que consiste en que*» (Hech 8, 19; Mc 11, 28). Puede omitirse también el demostrativo: por ejemplo, μισθὸς ἵνα, «recompensa, *que consiste en que*» (1 Cor 9, 18); ἐντολὴ ἵνα, «mandamiento *de que*»; ἡ ὥρα ἵνα, etc. O bien se omite el sustantivo, quedando solo el demostrativo: τοῦτο ἵνα, «esto, *a saber que*».

h) Se propone a veces un ἵνα causal, temporal o relativístico (cf. Zerwick, nn. 412ss, 425s, 428s), pero su existencia no puede atestiguarse nunca de manera convincente en el NT.

i) No es usual en la lengua clásica el empleo de ἵνα con sentido final, pero llevando la oración de ἵνα el verbo en futuro.

j) El ἵνα *elíptico* en la construcción ἀλλ' ἵνα, con el cual hay que sobreentender alguna idea: «sino que (pero) esto sucedió (sucede) *para que*» (especialmente en Juan: 15, 25; 1, 8 [añádase: ἦλθεν]; 9, 3 [añádase: ἐγεννήθη τυφλός]; 11, 52 [añádase: ἀποθνήσκει]; 13, 18 [añádase en el v. 18a: «no a todos vosotros os he escogido», o algo por el estilo]; 14, 31 [añádase: «moriré a causa del príncipe de este mundo», o algo por el estilo]; 1 Jn 2, 19 [añádase: «no se quedaron con nosotros»]; Mc 4, 22b (añádase: ἐγένετο ἀπόκρυφον]; 14, 49 [añádase: κρατεῖτέ με o con arreglo a lo que

se dice en Mt 26, 56]). En Jn 1, 22; 9, 36, sobreentiéndase «responde», o algo por el estilo, delante de ἵνα. Después de ἵνα sobreentiéndase γένηται en Rom 4, 16; 1 Cor 1, 31; 2 Cor 8, 13; εὐαγγελιζώμεθα, -ωνται en Gál 2, 9.

2. Allá donde está claro que ἵνα aparece en la fuente Q de *logia*, se observa que esta conjunción se usa en sentido vulgar y no clásico (Mt 4, 3 par. Lc 4, 3: εἰπὲ ἵνα; Mt 7, 12 par. Lc 6, 31: θέλω ἵνα; Mt 8, 8 par. Lc 7, 6: ἱκανὸς ἵνα). No podemos determinar con seguridad si otros usos de la conjunción, especialmente con sentido final, se derivan de Q o de alguna otra tradición o son redaccionales (Mt 7, 1; Lc 14, 23; 22, 30 son más bien redaccionales; Lc 11, 50 y 6, 34 proceden seguramente de Q-Lucas; es imposible decidir en el caso de Mt 10, 25 [ἀρκετόν impersonal con oración de ἵνα haciendo las veces de sujeto]; Lc 19, 15; 12, 36).

3. En *Marcos* el ἵνα *final* aparece sólo 33 veces (de las 64 que aparece en total esta conjunción). Con frecuencia, el ἵνα final se encuentra después de verbos que significan enviar (5 veces) y dar (5 veces), donde en ático se halla más bien el infinitivo: también después de verbos de movimiento (6 veces).

ἵνα *no final*: Marcos tiene predilección por las oraciones que constituyen el objeto de la acción verbal después de verbos de pedir, exigir y ordenar (¡20 veces!). Otras oraciones que constituyen el objeto de la acción verbal después de verbos se encuentran en 6, 25; 9, 30; 10, 35; 10, 37; 11, 16; una de estas oraciones se encuentra después de un ποιέω elíptico en 10, 51; aparece como complemento de ἀγγαρεύω en 15, 21; como oración que hace de sujeto de γέγραπται en 9, 12. La oración con sentido de imperativo se encuentra en 5, 23a; 12, 19; con sentido explicativo en 11, 28.

Algunos de los testimonios con sentido final pueden interpretarse también de otra manera: 2, 10 (en sentido imperativo; para que tuviera sentido final, la oración introducida por ἵνα tendría que depender de un sobreentendido: «Diré esto»); 11, 25 (consecutivo). – En cuanto a 4, 12 se han propuesto otras cinco posibilidades: sentido consecutivo (C. H. Peisker: ZNW 59 [1968] 126s); sentido causal (E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* [KEK], *sub loco*); sentido relativo, conforme al arameo *dy*, «a aquellos que viendo, ven» (T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge ²1935, 76ss); sentido explicativo de τὰ πάντα, «a ellos se les enseña todo en parábolas, a saber, para que ellos», y la cita de Isaías reflejaría entonces el contenido de la parábola de la semilla (Lampe, 141); Jeremias, *Parábolas*, 20s completa sobreentendiendo ἵνα πληρωθῇ. Interpretar ἵνα en 4, 22 como un relativo (Zerwick, 425) es innecesario: «nada está oculto, a no ser con el *fin* de que sea revelado».

4. En *Mateo*, de un total de 39 testimonios, dieciséis proceden de Marcos, y de 3 a 5 proceden de Q (cf. *supra*). Puesto que 17, 27 (con sentido final; material peculiar) es también quizás material tradicional, quedará sólo como redaccional la mitad casi de los testimonios. – El uso *redaccional* es en buena parte ajeno al gusto clásico: ἵνα κτλ. viene después de verbos, como complemento o como oración-objeto de la acción verbal (26, 4; 28, 10; 27, 20 es material redaccional influido por Mc 15, 11). Usada con predilección por la redacción es la oración de ἵνα como sujeto de συμφέρει (5, 29.30; 18, 6). La oración de ἵνα se usa como explicativo de θέλημα y de εὐκαιρία en 18, 14; 26, 16. Con sentido final se emplea la oración de ἵνα en el material redaccional de 23, 26; 26, 5 (o con sentido imperativo); 26, 63, así como en la fórmula típica de Mateo: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν (1, 22; 2, 15; 4, 14; 12, 17; 21, 4); en 18, 16 un ἵνα final redaccional introduce una cita del AT.

Las omisiones del ἵνα marcano se deben a menudo a que Mateo prefiere el discurso directo, en vez del discurso indirecto de Marcos: con frecuencia oraciones de Mc con ἵνα se convierten en imperativos (Mc 7, 26; 9, 9; 14, 35; 6, 8.25; 5, 23a), en oraciones finales de ἵνα, en infinitivos (Mc 12, 2; 14, 12; 15, 20), o se trasforman paratácticamente en oraciones principales (Mc 5, 23b; 14, 10; 15, 32; 6, 41; 8, 6).

5. *Lucas*. a) El Evangelio (con un total de 46 testimonios) toma 14 de ellos de Marcos, y de 3 a 9 de la tradición de Q (cf. *supra*).

b) En el *material peculiar* la oración de ἵνα se halla en sentido final en 14, 10 (con futuro, en contra del gusto clásico); 14, 29; 15, 29; 16, 4.9.24; 18, 5; 19, 4, siendo característico del material peculiar el hecho de insertar oraciones subordinadas dentro de la oración de ἵνα («para que, cuando», 14, 10; 16, 4.9; cf. 14, 29). Con sentido explicativo ἵνα sigue a τοῦτο en 1, 43 (material tradicional). Como objeto de la acción verbal, la oración de ἵνα se encuentra en 16, 27; 10, 40; 16, 28. δέομαι ἵνα, en el material peculiar de Lucas, es sospechoso de ser redaccional (al menos) en los siguientes pasajes: 21, 36; 22, 32.

c) La *redacción* lucana ofrece cuatro ejemplos que son ajenos al gusto clásico: son oraciones-objeto de la acción verbal los pasajes de 7, 36; 8, 32; una oración que hace de sujeto del verbo impersonal λυσιτελεῖ aparece en 17, 2. Tiene más bien carácter consecutivo 9, 45; por el contrario, tienen sentido final, con arreglo al gusto clásico: 1, 4; 8, 12.16; 11, 33; 20, 14 (en vez de la parataxis de Mc). En conjunto, Lucas se empeña –aunque no consecuentemente– por atenerse al gusto clásico. Así lo demuestran las omisiones del ἵνα marcano: se suprimen oraciones completivas no clásicas después de verbos (Mc 14, 35) y se trasforman en infinitivos (Mc 5, 18.43; 8, 30; compárese Mc 3, 12 con Lc 4, 41) o en imperativos de discurso directo (Mc 6, 8; compárese Mc 15, 11 con Lc 23, 18). El ἵνα final y el ἀγγαρεύω ἵνα, que no es clásico, se trasforman en infinitivos de finalidad después de verbos de dar (Mc 6, 41, 15, 21). El ἵνα imperativo, que no es clásico, se convierte en παρακαλέω + infinitivo (Mc 5, 23 / Lc 8, 41); se suprime el ἵνα explicativo (Mc 11, 28). Véanse las correcciones efectuadas en contraste con Mc 10, 17; 4, 21s. Estos cambios con los que se evitan las oraciones marcanas con ἵνα, corresponden al empeño global de Lucas por ofrecer un estilo más elevado y que se halle más en consonancia con la lengua clásica.

d) *Hechos*. De los quince testimonios que hay en este escrito, once corresponden al ἵνα con sentido final (pero en 21, 24 con futuro). En contraste con la mayoría de los escritos del NT, ἵνα no es el recurso preferido para expresar el fin, sino que a Lucas le gusta utilizar el ὅπως (10 veces), que es más selecto, y el infinitivo ático de finalidad, después de verbos de dar y de hacer un encargo (12, 4; 16, 4 y *passim*). La oración completiva –no clásica– de ἵνα κτλ. aparece únicamente en 19, 4 (porque en 16, 36 tiene más bien sentido final); hay un ἵνα explicativo de ἐξουσία, ἐντολή, βουλή en 8, 19; 17, 15; 27, 41. Es curioso que once de las quince veces que aparece, se encuentren en discursos directos (en lenguaje coloquial).

6. Los escritos *joánicos* tienen preferencia por el ἵνα (que aparece 145 veces en el evangelio y 26 veces en las cartas). Algunas veces se ensarta una oración de ἵνα con otra oración de ἵνα (Jn 1, 7; 15, 16s; 17, 21-24 y *passim*). En contraste con Lucas, vemos que a Juan no le gustan las construcciones de infinitivo equivalentes. Para expresar la finalidad, Juan se sirve casi exclusivamente de ἵνα.

a) El ἵνα *final* aparece unas 105 veces en el evangelio, y 13 veces en las cartas. Sin embargo, de manera ajena a las reglas clásicas, el verbo se halla a menudo en futuro. – Hay que distinguir tipos específicos: 1) El ἵνα final suele seguir a verbos de movimiento; nueve veces se refiere que Jesús dijo: «Yo he venido *para que*»; otros testimonios son: Jn 6, 15.50; 10, 10a; 11, 11.16.19.31.55; 12, 9.20 y *passim*. 2) Lo mismo sucede con las fórmulas joánicas de misión (Jn 3, 17 [bis]; 1 Jn 4, 9; Jn 1, 19; 7, 32 y *passim*. 3) Una característica de Juan es la de indicar la finalidad que Jesús quiere conseguir con sus palabras (5, 34; 11, 42; 13, 19; 14, 29; 15, 11; 16, 1.4.33; 17, 13). En consonancia con ello, el autor refleja la finalidad que él quiere conseguir con su propio escrito: 20, 31; aquí encontramos una manera fija de hablar del círculo joánico: γράφω ἵνα (1 Jn 1, 4; 2, 1; 5, 13); ἀπαγγέλλω ἵνα (1 Jn 1, 3 [cf. 3, 11; Jn 19, 35]). 4) La frase de sentido final ἵνα ἡ γραφὴ / ὁ λόγος πληρωθῇ aparece nueve veces, y a veces adquiere sen-

tido consecutivo o imperativo. 5) Además de la traducción con sentido final, son posibles otras traducciones alternativas: significado consecutivo en Jn 3, 21; 4, 36; 6, 7; 12, 38.40; 16, 24; interpretación en sentido imperativo en 11, 15; 12, 7.35; 14, 31; 17, 21b.23a.26 y *passim*. En 5, 7, un ejemplo nada literario, se reconoce todavía el sentido final: «no tengo a nadie *para que* me introduzca...» (cf. *'ên lᵉ*). 6) En el círculo joánico, a determinados *objetivos* se los presenta constantemente, *a manera de fórmula*, con el revestimiento de oraciones finales de ἵνα: la *fe* de los cristianos (Jn 1, 7b; 6, 30; 9, 36; 11, 15.42; 13, 19; 14, 29; 19, 35; 20, 31; 1 Jn 5, 13); el *gozo* de los cristianos (Jn 15, 11; 17, 13; 16, 24; 4, 36; 1 Jn 1, 4; 2 Jn 12); la *unidad* de la comunidad (Jn 11, 52; 17, 11.21.22.23a; 1 Jn 1, 3); la *vida* (Jn 3, 15; 5, 40; 10, 10b; 17, 2; 20, 31; 1 Jn 4, 9 y *passim*), y la *doxa* de Dios y de Cristo (Jn 11, 4; 14, 13; 17, 1.24; 5, 23; cf. 12, 23; 9, 3). Del *indicativo* de la salvación se sigue la exigencia *ética*, expresada por medio de una oración final (13, 34.15; 17, 26; 15, 2.16).

b) El ἵνα *consecutivo* aparece en Jn 5, 20; 9, 2; 1 Jn 1, 9, → a.5.

c) En 18 ejemplos aparecen *oraciones completivas* después de verbos: por ejemplo, Jn 8, 56: «deseó con vivo entusiasmo»; 13, 2: βάλλω εἰς τὴν καρδίαν ἵνα; 12, 7: «déjala que lo guarde» (cf. Mc 11, 16; → 3, pero existe también la posibilidad de interpretar esta frase en sentido final y en sentido imperativo); 17, 21: ἐρωτάω ἵνα.

d) Como oración que desempeña la función de sujeto de συμφέρει: Jn 16, 7; 11, 50; como oración que hace de complemento de ἄξιος en 1, 27.

e) En 27 pasajes joánicos ἵνα es *explicativo*: 1) Después de sustantivos con pronombre demostrativo: «ésta es la voluntad de Dios, a saber, que», y otras expresiones por el estilo (Jn 6, 39.40; 15, 12; 1 Jn 3, 11.23; 4, 21; 5, 3; 2 Jn 6a; Jn 6, 29; 17, 3). Sobre la catequesis de la comunidad como *Sitz im Leben* («situación vital») de estas expresiones a manera de fórmulas, cf. Riesenfeld. 2) El demostrativo puede también omitirse: ἐντολὴ ἵνα, Jn 13, 34; 11, 57; ὥρα ἵνα, 13, 1; 16, 2.32; 12, 23; ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα, 4, 34; συνήθεια ἵνα, 18, 39; χρείαν ἔχω ἵνα, 2, 25; 16, 30; 1 Jn 2, 27; ἀγάπη ἵνα, 1 Jn 3, 1. 3) El ἵνα explicativo puede hallarse también detrás de demostrativos independientes: Jn 15, 8.17; 15, 13 (ταύτης, a saber, ἀγάπης); 1 Jn 4, 17; 2 Jn 4 (τούτων).

7. En *Pablo* el uso de ἵνα tiene sentido final en un promedio del 83% de las veces; por el contrario, en las cartas deuteropaulinas de Colosenses y 2 Tesalonicenses, el promedio es sólo del 46% y del 43% respectivamente. – Cuanto más teórico sea el contexto de las ideas, tanto más clásico será en Pablo el uso de ἵνα; cuanto más familiar sea ese contexto (por ejemplo, en los saludos, 1 Cor 16, cf. *infra*), ¡tanto menos clásico será el uso de esta conjunción! En *Gálatas* (17 veces), tan sólo en 2, 10 puede tenerse en cuenta el sentido imperativo, además del sentido final; en 5, 17 puede pensarse eventualmente en el sentido consecutivo. En la *Carta primera a los corintios*, 43 de los 57 testimonios tienen sentido final (entre ellos, 5, 2 es posible interpretarlo también en sentido consecutivo o imperativo). Son ajenos al gusto clásico el ἵνα explicativo (16, 12b, θέλημα ἵνα; 9, 18) y el ἵνα imperativo (7, 29; 1, 15 puede entenderse también en sentido final). Como ejemplos de oraciones completivas después de verbos se hallan 16, 10. 12a; 16, 16 (παρακαλέω ἵνα o bien en sentido imperativo); 1, 10; 4, 2; 14, 1.5a.12.13. Como oración que desempeña la función de sujeto de una expresión impersonal aparece la oración de ἵνα en 4, 3. En la *Carta segunda a los corintios*, 37 de los 44 testimonios tienen sentido final (entre ellos, 8, 13 es posible interpretarlo también en sentido imperativo). Se halla con sentido consecutivo en 1, 17; con sentido explicativo en 11, 12; con sentido imperativo en 8, 7; 10, 9 (Krämer, 97: «que no dé la impresión»). A Pablo le gusta que una oración completiva de ἵνα sea el objeto de παρακαλέω, 8, 6; 9, 5; 12, 8; tres veces en 1 Cor; 1 Tes 4, 1. En la *Carta primera a los tesalonicenses* (7 veces), junto a 5 veces en que se usa la conjunción con sentido final, vemos que en 5, 4 tiene sentido consecutivo. En *Filipenses* (12 veces), aparece en 1, 9 con sentido explicativo (τοῦτο ἵνα); con sentido imperativo o bien con sentido explicativo de χαρά. En *Filemón* (4 veces; con sentido final tres veces) el v. 19 tiene sentido imperativo («no te diré», Krämer, 98).

En la *Carta segunda a los tesalonicenses*, tres de los siete pasajes tienen sentido final. Como oraciones completivas que son objeto de un verbo aparecen 1, 11; 3, 1.2.12. De *Colosenses* y *Efesios* son características las oraciones de ἵνα después de expresiones que significan orar (7 veces, cf. *infra*). En Colosenses, seis de los trece testimonios tienen sentido final. Como oraciones completivas aparecen las oraciones de ἵνα después de los verbos de orar; pero pueden interpretarse también en sentido final. Otras oraciones completivas de ἵνα después de verbos de βλέπω y ποιέω son 4, 16 (bis).17. En Efesios, 22 de los 23 testimonios tienen sentido final (en 6, 3 con futuro). Sin embargo, 1, 17; 6, 19s pueden interpretarse también en sentido explicativo (προσευχαὶ ἵνα; δέησις ἵνα). Tiene sentido imperativo 5, 33. En las *Pastorales* (donde aparece 33 veces) las oraciones de ἵνα tienen en general sentido final. El ἵνα con sentido imperativo aparece únicamente en 1 Tim 1, 3 (Tit 2, 4 es más bien final o consecutivo). La oración de ἵνα es completiva en 1 Tim 5, 21.

Son características del «Corpus paulinum» las oraciones de ἵνα que indican el *sentido de la muerte de Cristo* (Rom 14, 9; Gál 3, 14; 4, 5; 2 Cor 5, 15.21; 8, 9; 1 Tes 5, 10; Tit 2, 14; Ef 5, 26) y de la *existencia de la cruz en los cristianos* (Rom 6, 4.6; 8, 17; 1 Cor 3, 18; 2 Cor 4, 7.10.11; 11, 7; 12, 7.9; cf. Gál 2, 19; 2 Cor 7, 9; 11, 16; 2 Tim 2, 10). Cf. 1 Pe 1, 7; 2, 24; 3, 18; 5, 6.

Asimismo, las oraciones de ἵνα tienen casi generalmente sentido final en Santiago (donde aparecen un total de 4 veces), 1-2 Pedro (15 veces) y Hebreos (20 veces). Heb 13, 17 debe entenderse en sentido final (el v. 17b constituye un paréntesis) más bien que en sentido imperativo. En 2 Pe 3, 17, ἵνα μή, en lugar del clásico ὅπως μή, aparece después de φυλάσσομαι. Se ha propuesto entender en sentido causal 1 Pe 4, 6 (Moulton IV, 130); cf., no obstante, εἰς τοῦτο, que está en paralelo con el ἵνα final. Son características de Hebreos cinco oraciones finales de ἵνα μή: los cristianos no deben fatigarse ni dar tropiezos (3, 13; 4, 11; 6, 12; 12, 3.13).

8. *Apocalipsis:* a) De los 42 testimonios, 27 tienen sentido *final*; pero cinco de esos pasajes pueden interpretarse de otra manera: en sentido consecutivo (6, 2; 8, 12; 11, 6; 13, 15a); en sentido explicativo (9, 15: ὥρα ἵνα; tendría sentido final la oración de ἵνα dependiente de ἐλύθησαν). En 16, 15; 22, 14, la oración de ἵνα con sentido *final* depende de τηρῶν o πλύνοντες; es innecesario interpretar en sentido causal el pasaje de 22, 14 (μακάριοι ἵνα).

b) Cuando la oración de ἵνα no se emplea con sentido final, entonces se hace más frecuente el uso del futuro (7 veces), cosa que es ajena al gusto clásico. Deben entenderse en sentido *consecutivo* 9, 20 y 13, 17 (καί v.l.); posiblemente también 13, 13 (cf. Mt 24, 24; pero ἵνα puede ser explicativo de σημεῖα: «a saber, que / y por cierto»). Además del ἵνα *explicativo* (2, 23: χρεία ἵνα [prolepsis]) y del ἵνα *imperativo* (14, 13), aparecen *oraciones completivas* después de ποιέω (3, 9; 13, 12.15b) y *oraciones que hacen de sujeto* de ἐρρέθη (6, 11; 9, 4). Es típico del Apocalipsis el empleo semitizante de ἐδόθη («fue permitido»), al que sigue ἵνα κτλ. como oración que hace las veces de sujeto (6, 4; 9, 5 [bis]; 19, 8; cf. 13, 15 y *passim* con infinitivo). Detrás de ello se encuentra *yinnātēn* + infinitivo (Est 9, 13).

P. Lampe

ἱνατί *hinati* ¿por qué?, ¿con qué fin?*

La *scriptio continua* (en vez de ἵνα τί) surgió de la frase: «con qué fin va a suceder eso» (ἵνα τί γένηται; Blaß-Debrunner § 12, nota 3). En el NT, esta expresión se halla atestiguada únicamente en tres autores: Mateo (Mt 9, 4, a diferencia de Mc 27, 46 = Sal 21, 2

LXX), Lucas (Lc 13, 7 material peculiar; Hech 4, 25; 7, 26) y Pablo (1 Cor 10, 29).

Ἰόππη, ης *Ioppē* Jope (Jafa, Yafó)*

La ciudad portuaria de *Jope* (en hebreo *Yāfô*, actualmente Jafa), situada en la costa de Palestina (llanura de Sarón), no aparece en el NT sino en Hech 9, 36-11, 18 (diez veces). Sobre la historia de esta ciudad cf. Schürer II, 128-132 (trad. esp. de una versión inglesa refundida: Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II, 157-162); LThK V, 851s; Haag, *Diccionario*, 2053s. En esta ciudad tiene lugar la resurrección de Tabita por Pedro (Hech 9, 36.38.42.43). Pedro es llamado por Cornelio para que vaya de Jope a Cesarea (10, 5.8.23.32; 11, 13). En Jope Pedro «cayó en éxtasis y tuvo una visión» (11, 5; cf. 10, 9-16).

Ἰορδάνης, ου *Iordanēs* Jordán*

El Jordán es el río principal de Palestina. Nace en el Antilíbano, fluye a través del Lago de Genesaret y desemboca en el Mar Muerto. En el NT se menciona al Jordán principalmente en relación con la actividad bautizadora de Juan (Kopp, *Stätten*, 139-153): Mc 1, 5 par. Mt 3, 5.6; Lc 3, 3; Jn 1, 28; 3, 26; 10, 40 (según Jn, «al otro lado *del Jordán*»). En el Jordán fue bautizado también Jesús (Mc 1, 9; Mt 3, 13; Lc 4, 1). Entre las multitudes que seguían a Jesús y que escuchaban su predicación, se encontraban también gentes llegadas «del otro lado *del Jordán*» (Mc 3, 8 par. Mt 4, 25). Jesús visitó personalmente «el territorio que queda al otro lado *del Jordán* (Mc 10, 1 par. Mt 19, 1; cf. Jn 10, 40), es decir, fue a Transjordania o Perea. La expresión πέραν τοῦ Ἰορδάνου se encuentra igualmente en Mt 4, 15 como cita de Is 8, 23-9, 1. Abel, *Géographie* I, 161-176, 423-429, 474-483; N. Glueck, *The River Jordan*, London ²1954; ThWNT VI,608-623; LThK V, 1118s; Haag, *Diccionario*, 1010-1012.

ἰός, ου, ὁ *ios* veneno, herrumbre*

Rom 3, 13c: «*veneno* de serpientes» (Sal 13, 3; 139, 4 LXX). *Veneno* en sentido figurado: en Sant 3, 8 dícese de la lengua («llena de *veneno* mortal»); por el contrario, en Sant 5, 3 aparece con el significado de *herrumbre* (cf. Diogn 2, 2). ThWNT III, 334-336; BHH I, 571.

Ἰουδαία, ας *Ioudaia* Judea*

1. Derivación del nombre y su aparición en el NT – 2. Ambito de significados – 3. Expresiones tradicionales – 4. Ἰουδαία en los evangelistas (Evangelios y Hechos) y en Pablo.

Bibl.: Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, (Jerusalem 1962) London 1967, 297-304, 336-365; S. Applebaum, *Judaea as a Roman Province, the Countryside as a Political and Economic Factor*, en ANRW II, 8 (1977) 355-396; Id., *Judaea in Hellenistic and Roman Times*, Leiden-New York 1989; W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, Berkeley 1974; G. von Rad-K. G. Kuhn-W. Gutbrod, Ἰσραήλ, en ThWNT III, 356-394.

1. El nombre helenístico ἡ Ἰουδαία (siempre con artículo) es un adjetivo derivado del gentilicio arameo *yᵉhûday*, que debe completarse con χώρα («la región de *Judea*», Mc 1, 5). El adjetivo se emplea en el NT como nombre propio sustantivado y aparece principalmente en los evangelios (en Mateo 8 veces, en Marcos 3, en Lucas 10 y en Juan 6), así como en los Hechos (12 veces). Otras cuatro veces lo encontramos en Pablo. No aparece en los demás escritos del NT.

2. a) Ἰουδαία designa primeramente el área del antiguo *reino meridional*, ocupada en gran parte por el territorio de la tribu de Judá (la Gran Judá desde Berseba hasta Mispá, Jos 15; cf. «la casa de Judá», 1 Re 12, 21.23). Después de la caída de Jerusalén, quedó subordinada primeramente a Samaría, y luego fue establecida como provincia aparte (*mᵉdînâ*) por los persas (Esd 2, 1). Después de Herodes el Grande fue sometida, juntamente con Samaría, a un prefecto romano e incorporada a la provincia de Siria (Josefo, Ant XVIII, 2; Lc 3, 1: Pilato).

b) En sentido más amplio, Ἰουδαία se empleó para referirse a la *Palestina* habitada por judíos, es decir, comprendiendo también Galilea y a Perea, porque bajo el reinado de los Asmoneos, Herodes el Grande y Agripa I y los procuradores, desde el 44 hasta el 66 p.C., la región abarcaba también estos territorios, incluida Samaría, Idumea y la zona costera; desde el 70 hasta el 150 p.C., Judea constituyó una provincia romana independiente (cf. la inscripción «*Iudaea capta*» en las monedas acuñadas por Vespasiano para celebrar la victoria).

3. Son tradicionales las expresiones «todo el país de Judea» (Mc 1, 5; cf. Hech 26, 20; Dt 34, 2; CD 4, 3; 6, 5), «la región de Judea» (Mc 10, 1; Mt 19, 1; cf. Ez 48, 8), «toda la región montañosa de Judea» (Lc 1, 65; cf. Jos 11, 21; además Lc 1, 39: «a la serranía... a una ciudad de Judá»; cf. 2 Sam 2, 1), «el desierto de Judea» (Mt 3, 1; cf. Jue 1, 16; Sal 63, 1), «los habitantes de Judea» (Hech 11, 29; cf. 2 Crón 30, 25), «Belén de Judea» (Mt 2, 1.5; cf. Jue 17, 7; Rut 1, 2), «Jerusalén y (toda) Judea» (Mt 3, 5; 4, 25; cf. Zac 14, 21; 2 Re 24, 20). Es nueva la combinación «Galilea, *Judea* y Jerusalén» (Lc 5, 17). Sobre «el rey de Judea» (Lc 1, 5 = Herodes el Grande) cf. 1 Re 15, 17; sobre Arquelao como monarca real (Mt 2, 22) cf. Josefo, Bell I, 668; sobre el gobierno de Pilato (Lc 3, 1) cf. Josefo, Ant XVIII, 55.

4. a) [sobre 2.a]. Según Mt 2, 1.5; Lc 2, 4, Belén de Judea fue el lugar del nacimiento de Jesús (cf. Miq 5, 1). La región está más estrechamente asociada con Juan el Bautista, que era oriundo de la «región montañosa de Judea» (entre la Sefelá y el desierto de Judea; Lc 1, 65, cf. 1, 39), desempeñó su actividad en el «desierto de Judea» (Mt 3, 1), y acudía a él gente de Judea (Mc 1, 5; Mt 3, 5). Por el «desierto de Judea» hay que entender seguramente las estepas de la región montañosa de Judea, al oeste del Mar Muerto; Mt 3, 5, basándose en Is 40, 3, incluye también las desoladas regiones calizas situadas a ambos lados del Jordán. Aunque Jesús desarrolló su actividad principalmente en Galilea, se llegaban también hasta él, según Mc 3, 7; Mt 4, 25; Lc 5, 17, personas venidas de Jerusalén y de Judea. En estos pasajes aparece claramente el deslinde que se hace de Judea, en contraste con Galilea, Idumea y Transjordania.

En *Juan* resalta Judea y Jerusalén como campo de la actividad de Jesús: él bautizó en el «país de Judea», es decir, en la región de Judea (3, 22), y según 4, 43-45, Judea juntamente con Jerusalén deben considerarse como la patria de Jesús, en la que no se honraba a un profeta (a pesar de 1, 45s; 7, 1.41s; de otra manera aparece en Mc 6, 4); el templo, desde luego, es «la casa de mi Padre» (2, 16; cf. Lc 2, 49). Jesús salió varias veces de Judea, que era –por decirlo así– su lugar de partida, para dirigirse a Galilea (Jn 4, 3.47.54; cf. 7, 1; inversamente en 11, 7, cf. 7, 3).

Pero según Mc 10, 1 Jesús no fue «a la región de Judea» sino después de un período bastante largo de actividad, ahora ya concluida. Y, por cierto, fue primeramente a la región situada «al otro lado del Jordán» (así también Mt 19, 1); por tanto, aquí se engloba en Judea a la región de Perea, gobernada por Herodes Antipas. En el discurso apocalíptico de Mc 13, Jesús aconseja, cuando la calamidad llegue a su punto culminante, que «los habitantes de Judea huyan a las montañas» (v. 14 par. Mt 24, 16 / Lc 21, 21). Según esto, la catástrofe del fin de los tiempos tendrá su centro en Judea, que ya en tiempo de Antíoco IV (1 Mac 2, 28) y más tarde, en la rebelión contra Roma, ofreció refugio entre sus yermas montañas a los perseguidos.

4. b) [sobre 2.b]. Lucas (Evangelio/Hechos) emplea el término «Judea» en la acepción que era común en el mundo helenístico-romano para referirse al país de los judíos, es decir, a *toda Palestina* (cf. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I [HThK], 29 nota 12). Lo hace principalmente con la expresión «toda Judea». Herodes el Grande era «rey de Judea» (Lc 1, 5; cf. Agripa I, Hech 12, 19). Jesús predicaba en las «sinagogas de Judea», es decir, de Palestina (Lc 4, 44); gentes de «toda Judea» acudían a él, al difundirse la noticia de los milagros obrados por el gran profeta (6, 17; 7, 17). En consecuencia, se afirmó ante Pilato que Jesús soliviantaba al pueblo, con su predicación «por toda Judea, desde Galilea, donde empezó, hasta aquí» (23, 5).

Tal es también la manera de hablar de los Hechos: si Jesús comenzó su actividad en Galilea y abarcó toda Judea (Hech 10, 37), más tarde «toda la región de Judea, incluidas Samaría y Galilea», fueron evangelizadas por los helenistas dispersos (8, 1; 9, 31); Pablo participó también en esta actividad (26, 20). Los «hermanos en Judea» aparecen en 11, 1, al lado de los apóstoles de Jerusalén, como el núcleo de la Iglesia, al que se adhirieron los gentiles. Junto a Jerusalén, baluarte de la doctrina apostólica y punto de partida de la misión (1, 8; 15, 1-32; de conformidad con Is 2, 3), se considera Judea como el punto de partida de los profetas de la Iglesia primitiva (11, 29; 21, 10) o también de los fanáticos judaizantes (15, 1). Para los judíos de la Diáspora, Jerusalén es el centro que marca las directrices (Hech 28, 21). En la lista de los territorios de la Diáspora (2, 9), Judea es probablemente una adición posterior (cf., a propósito, GNTCom).

4. c) También Pablo pensaba que Jerusalén era la que tenía que dar las directrices en materia de doctrina (Gál 1, 17s; 2, 1; Rom 15, 19) y que Judea era el centro de la vida de las iglesias. Aunque Pablo no era conocido personalmente por las «comunidades de Judea» (Gál 1, 22), sin embargo él pone a las «comunidades de Dios, que se encuentran en Judea», como modelo para los cristianos gentiles en cuanto a sufrir las persecuciones promovidas por los judíos (1 Tes 2, 14; cf. los «desobedientes [judíos] en Judea», Rom 15, 31). Judea se menciona también como meta del viaje del apóstol para el asunto de la colecta (2 Cor 1, 16); según Hech 11, 19, los «hermanos en Judea» fueron ayudados ya en sus necesidades materiales por la comunidad antioquena.

O. Betz

ἰουδαΐζω *ioudaizō* vivir como judío*
Ἰουδαϊκῶς *Ioudaikō* (adv.) a la manera judía, según la costumbre judía*
Ἰουδαϊσμός, οῦ, ὁ *Ioudaismos* Judaísmo, la manera judía*

Bibl.: W. Gutbrod, Ἰσραήλ (D I 6.7), en ThWNT III, 384s; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen ²1973; Id., *Zwischen Jesus und Paulus...*: ZThK 72 (1975) 151-206, espec. 166ss; Id., *Juden, Griechen und Barbaren* (SBS 76), Stuttgart 1976; PGL, 674s.

1. Los términos ἰουδαΐζω y Ἰουδαϊκῶς son *hapax legomena* en el NT y aparecen juntos en Gál 2, 14. Claro que Tit 1, 14 emplea el adjetivo → Ἰουδαϊκός («mitos *judíos*»). Ἰουδαϊσμός se encuentra únicamente en Gál 1, 13.14, en ambos casos en la expresión ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ. Estos conceptos helenísticos surgieron en la lucha contra la aguda helenización del judaísmo, durante el siglo II a.C. (cf. Ἰουδαϊσμός en 2 Mac 2, 21); 8, 1; 14, 38). Pablo los utiliza, lo mismo que más tarde Ignacio de Antioquía (el verbo en IgnMagn 10, 3; el sustantivo en 8, 1; 10, 3; IgnFil 6, 1), en la lucha por la libertad de los cristianos gentiles frente a los fanáticos judaizantes.

2. A diferencia del verbo ἑλληνίζω, semejante en cuanto a la forma, y que significa «dominar la lengua griega», vemos que ἰουδαΐζω quiere decir practicar la religión y las costumbres judías por parte de los gentiles simpatizantes con el judaísmo o convertidos a él; un término afín es el de ἑβραΐζω.

a) El verbo aparece en Est 8, 17 (LXX) juntamente con περιτέμνομαι para traducir el hebreo *hityahēd*, «vivir como judío»; el oficial romano Metilio prometió «vivir con arreglo a la ley judía» (ἰουδαΐζειν, Josefo, Bell II, 454) hasta llegar a la circuncisión; los gentiles que en Siria viven a la manera judía son ἰουδαΐζοντες (Bell II, 463). También Ἰουδαϊκός, usado en otras partes para designar el origen judío, adquiere en los LXX, al igual que el sustantivo Ἰουδαϊσμός (*yahᵃdût*), la nota de quien vive su existencia con arreglo a la ley judía, una manera de vivir que es opuesta al Ἑλληνισμός y al Ἑλληνικὸς βίος (2 Mac 4, 10-15; 6, 9; 11, 24), propagados bajo el reinado de Antíoco IV, y que se practicaba como ortopraxia judía principalmente por medio de la circuncisión y de la observancia de los mandamientos relativos a los alimentos (2 Mac 2, 21; 8, 1; 14, 38; cf. 15, 1.5). El rey intentó «forzar

(ἀναγκάζειν) a todo judío a abjurar de su manera judía de vivir (Ἰουδαϊσμός), obligándole a comer alimentos impuros» (4 Mac 4, 26).

b) Inversamente, *Pablo* censuró a Pedro en Antioquía por retirarse de la comunión de mesa con los cristianos gentiles, «forzándolos» así a que siguieran la manera judía de vivir con arreglo a la ley mosaica (ἀναγκάζεις... ἰουδαΐζειν, Gál 2, 14), a pesar de que él mismo vivía como gentil y «no *a la manera judía*» (οὐκ Ἰουδαϊκῶς); esta actitud vacilante significaría una trasgresión de la ley, que había vuelto a reconocerse como obligatoria (2, 18). Pablo, por el contrario, se había distinguido –antes de su vocación– por observar consecuentemente «una conducta en el *judaísmo*» (ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ), que había sobrepasado a la observada por muchos de sus contemporáneos (Gál 1, 13.14). Pero esta conducta se expresó no sólo en su celo por las tradiciones de los antepasados (1, 14), sino también en su afán por perseguir y destruir a la «Iglesia de Dios» (1, 13), es decir, se tradujo en la obcecación de practicar actos de violencia, como los que antaño habían perpetrado Antíoco y sus secuaces.

O. Betz

Ἰουδαϊκός, 3 *Ioudaikos* judío, judaico*

Tit 1, 14 advierte contra «mitos *judíos*» (Ἰουδαϊκός se refiere probablemente al origen de esos mitos y a sus asociaciones) y contra «preceptos de hombres». ThWNT III, 385.

Ἰουδαϊκῶς *Ioudaikōs* (adv.) a la manera judía, según la costumbre judía → ἰουδαΐζω.

Ἰουδαῖος, 3 *Ioudaios* judío, judaico

1. Frecuencia y distribución en el NT; combinaciones de palabras - 2. Uso griego y judío - 3. Sinópticos - 4. Pablo - 5. Juan - 6. Hechos - 7. Apocalipsis.

Bibl.: J. Ashton, *The Identity and Function of the* ἰουδαῖοι *in the Fourth Gospel*: NovT 27 (1985) 40-75; H. Baarlink, *Zur Frage nach dem Antijudaismus im Markusevangelium*: ZNW 70 (1979) 166-193; E. Bammel, *Judenverfolgung und Naherwartung. Zur Eschatologie des 1Thess*: ZThK 56 (1959) 294-315, C. K. Barrett, *Das Johannesevangelium und das Judentum (F. Delitzsch-Vorlesungen 1967)*, Stuttgart 1970; M. Barth, *Jesus, Paulus und die Juden*, Zürich 1968; W. Bauer, *Joh* (HNT), Tübingen ³1933, 31; O. Betz, *Israel bei Jesus und im NT*, en W. P. Eckert-N. P. Levinson-M. Stöhr (eds.), *Jüdisches Volk - gelobtes Land* (Abhandlungen zum christlichen-jüdischen Dialog 3), München 1970, 275-289; R. G. Bratcher, *«The Jews» in the Gospel of John*: BiTr 26 (1975) 401-409; T. L. Budesheim, *Jesus and the Disciples in Conflict with Judaism*: ZNW 62 (1971) 190-209; T. A. Burkill, *Anti-Semitism in Mark's Gospel*: NovT 3 (1959) 34-53; J. M. Casabó Suqué, *Los judíos en el evangelio de Juan y el antisemitismo*: RevBib 35 (1973) 115-129; D. M. Crossan, *Anti-Semitism and the Gospel*: ThSt 26 (1956) 189-214; G. J. Cuming, *The Jews in the Fourth Gospel*: ET 60 (1948-1949) 291; N. A. Dahl, en BHH II, 905; Id., *Kristus, jødene og verden etter Johannesevangeliet*: NTT 60 (1959) 189-203; W. D. Dawies, *Paul and the People of Israel*: NTS 24 (1977-1978) 4-39; W. P. Eckert-N. P. Levinson-M. Stöhr (eds.), *Antijudaismus im NT? Exegetische und systematische Beiträge* (Abhandlungen zum christlichen-jüdischen Dialog 2), München 1967; J. A. Fitzmyer, *Anti-Semitism and the Cry of «All the People» (Mt 27, 25)*: ThSt 26 (1965) 667-671; E. Flückiger, *Zur Unterscheidung von Heiden und Juden in Röm 1, 18-2, 3*: ThZ 10 (1954) 154-158; D. Gonzalo Maeso, *Hebreo, israelita, judío. Breve disquisición filológica*: CuBi 18 (1961) 3-14; L. Goppelt, *Christentum und Judentum im 1. und 2. Jahrhunderten* (BFChTh II/55), Gütersloh 1954; E. Gräßer, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, en Id., *Text und Situation. Gesammelte Aufsätze zum NT*, Gütersloh 1973, 50-69; W. Gutbrod, Ἰσραήλ κτλ. (C. D.), en ThWNT III, 370-394; E. Haenchen, *Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte*, en Haenchen, *Aufsätze* II, 338-374; C. J. A. Hickling, *Attitudes to Judaism in the Fourth Gospel*, en M. de Jonge (ed.), *L'Evangile de Jean* (BEThL), Gembloux-Louvain 1977, 347-354; M. Hinderlich, *Lukas und das Judentum. Eine Untersuchung des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte nach ihrem Verhältnis zum Judentum*, tesis Leipzig 1958; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BEvTh 33), München ²1966; J. Jervell, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis (Minn.) 1972; J. Josz, *Die Juden im Johannesevangelium*: Judaica 9 (1953) 129-142; G. Klein, *Präliminarien zum Thema «Paulus und die Juden»*, en *FS Käsemann*, 229-243; R. Kugelmann, *Hebrew, Israelite, and Jew in the NT*: Bridge 1 (1955) 204-224; K. G. Kuhn, Ἰσραήλ κτλ. (B), en ThWNT III, 360-370; R. Leistner, *Antijudaismus im Johannesevangelium?* (TW 3), Bern-Frankfurt a. M. 1974; M. Lowe, *Who were the* ἰουδαῖοι*?*: NovT 18 (1976) 101-130; Id., ἰουδαῖοι *of the Apocrypha*: NovT 23 (1981) 56-

90; W. Lütgert, *Die Juden im Johannesevangelium*, en *Neutestamentliche Studien (FS für G. Heinrici)*, Leipzig 1914, 147-154; Id., *Die Juden im NT*, en *Aus Schrift und Geschichte (FS für A. Schlatter)*, Stuttgart 1922, 137-148; N. Mansson, *Paulus och Judarna*, Stockholm 1947; F. W. Marquardt, *Die Juden im Röm*, Zürich 1971; además, G. Klein: EvTh 34 (1974) 201-208; R. Mayer, en DTNT II, 362-371; W. A. Meeks, *«Am I a Jew?». Johannine Christianity and Judaism*, en *FS Smith* I, 163-186; P. Nothomb, *Nouveau regard sur «les Juifs» de Jean*: FV 71 (1972) 65-69; G. G. O'Collins, *Anti-Semitism in the Gospel*: ThSt 26 (1965) 663-666; A. Oepke, *1Thess* (NTD), Göttingen ''1972, 165-167; P. von der Osten-Sacken, *Das paulinischen Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte*: EvTh 37 (1977) 549-587; S. Pancaro, *The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St. John*: NTS 21 (1974-1975) 396-405; F. Philippi, *Paulus und das Judentum nach den Briefen und der Apostelgeschichte*, Leipzig 1916; A. F. Puukko, *Paulus und das Judentum*: StOr 2 (1928) 1-87; F. Quiévreux, *«Les Juifs» dans le quatrième Evangile*: FV 57 (1958) 249-261; G. von Rad, 'Ισραήλ κτλ. (A), en ThWNT III, 357-389; B. Reicke, *Jesus och Judarna enligt Maskusevangeliet*: SvEA 17 (1952) 68-84; M. Rese, *«Die Juden» im lukanischen Doppelwerk*, en *FS Schneider*, 61-79; M. Rissi, *Das Judenproblem im Lichte des Johannesapokalypsis*: ThZ 13 (1957) 241-259; S. Sandmel, *Anti-Semitism in the NT?*, Philadelphia 1978; H. Schlier, *Von den Juden. Röm 2, 1-29*, en Schlier, *Aufsätze* I, 38-47; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, Barcelona 1980, 152-155; T. L. Schram, *The Use of «Ioudaios» in the Fourth Gospel*, tesis Utrecht 1974; M. H. Shepherd, *The Jews in the Gospel of John. Another Level of Meaning*: AThRSuppl. Ser. 3 (1974) 95-112; P. Szefler, *Zydzi w czartej Ewangelii*: Studia Polckie 2 (1974) 17-41; Trench, *Synonyma*, 79-84; E. Volterra, *«Yhwdy» e «'rmy» nei papiri aramaici del V secolo provenienti dall'Egitto*: Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei 18 (1963) 132-173; U. C. von Wahlde, *The Terms for Religious Authorities in the Fourth Gospel: A Key to Literary-Strata?*: JBL 98 (1979) 231-253; Id., *The Johannine «Jews»: A Critical Survey*: NTS 28 (1982) 33-60; M. C. White, *The Identity and Function of the Jews and Related Terms in the Fourth Gospel* (Tesis Emory University), Atlanta (Ga.) 1972; H. Windisch, *Paulus und das Judentum*, Stuttgart 1935; S. Zeitlin, *The Names Hebrew, Jew, and Israel*: JQR 43 (1952-1953) 365-379; D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zur Römerbrief*, Stuttgart 1973. Cf. más bibliografía en → 'Ισραήλ; cf., además, ThWNT X, 1122-1124.

1. Con un total de 195 testimonios, el término 'Ιουδαῖος se cuenta entre los nombres más usados en el NT. En nueve pasajes hace las veces de nombre adjetivo (Mc 1, 5; Jn 3, 22; Hech 2, 14; 10, 28; 13, 6; 19, 14; 21, 39; 22, 3; 24, 24); en todos los demás casos se usa como adjetivo sustantivado. Los dos empleos del término son semánticamente intercambiables, porque –por un lado– se hallan casi siempre en función atributiva junto a sustantivos que pueden expresarse o no, según se desee (ἀνήρ/ἄνδρες [Hech 2, 14; 10, 28; 22, 3]; ἄνθρωπος [Hech 21, 39]; γυνή [Hech 24, 24]; γῆ [Jn 3, 22]; χώρα [Mc 1, 5]) y, por otro lado, el sustantivo plural es frecuentemente genitivo atributivo, que se aproxima mucho en cuanto a su significado al adjetivo atributivo (compárese χώρα τῶν 'Ιουδαίων [Hech 10, 39] con τὴν 'Ιουδαίαν γῆν [Jn 3, 22]).

La distribución entre los escritos y grupos de escritos del NT es extraordinariamente desigual: con 79 y 71 testimonios respectivamente figuran a la cabeza Hechos y Juan, mientras que los Sinópticos no emplean el término sino un total de 17 veces (Marcos 7 veces, Mateo 5, Lucas 5). Al «Corpus paulinum» le corresponden 26 testimonios, que pertenecen principalmente a Romanos (11 veces), 1 Corintios (8) y Gálatas (4), mientras que 2 Corintios, 1 Tesalonicenses y Colosenses no ofrecen más que un testimonio cada una. A esto hay que añadir las dos veces que el término aparece en el Apocalipsis. La distribución del término con arreglo a su número gramatical sorprende por un fuerte dominio del plural sobre el singular (en proporción de 171 frente a 24], un dominio que en los Sinópticos llega a estar especialmente marcado (el término aparece en plural 16 veces, frente a una sola vez que aparece en singular), mientras que Pablo muestra una distribución aproximadamente homogénea del plural y del singular (14 frente a 11 [+ 1 en Colosenses]), pero en Romanos, frente a las tres veces que aparece el plural (3, 9.29; 9, 24), el singular llega a aparecer incluso ocho veces (1, 16; 2, 9. 10.17.28.29; 3, 1; 10, 12). De las 171 veces en que aparecen plurales, vemos que 42 corresponden a genitivos atributivos. La más frecuente de todas esas combinaciones de palabras es el sintagma βασιλεὺς τῶν 'Ιουδαίων, que aparece 18 veces, y al que siguen a gran distancia las combinaciones de pala-

bras συναγωγὴ τῶν 'Ιουδαίων (4 veces), ἑορτὴ τῶν 'Ιουδαίων (3 veces) y πάσχα τῶν 'Ιουδαίων (2 veces).

2. La formación de la palabra 'Ιουδαῖος, que en griego aparece por primera vez en Clearco y en Teofrasto, se ajusta al modelo usual de términos con tema acabado en α, al que se añade el sufijo -αιος (numerosos ejemplos: K. Zacher, *De nominibus Graecis in* αιος, αια, αιον, Halle 1877; G. Sandsjoe, *Die Adjektive auf* -ΑΙΟΣ, tesis, Uppsala 1918; Schwyzer, *Grammatik* I, 467). Esta formación de la palabra, en contra de la formación competitiva 'Ιουδέος, que se usó raras veces (cf. Hatch-Redpath, *Suppl.*, *s.v.*) y no logró imponerse, está influida, con su terminación -αιος (que se encuentra también en otros nombres griegos para referirse a pueblos orientales), por la terminación *-ay* (propia de gentilicios) del término arameo básico *y^{e}hûdāy* (cf. G. Dalman, *Grammatik des jüdischen-palästinischen Aramäisch*, Leipzig ^{2}1905, § 36; 1 A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, 290 *s.v.*. El origen arameo de la designación étnica es conocida por los testimonios griegos antiguos: καλοῦνται... παρὰ Σύροις 'Ιουδαῖοι [Clearco en Josefo, Ap I, 179]).

El nombre tribal hebreo *y^{e}hûdâ* es la base del gentilicio tanto en la forma aramea como en la griega. Se derivaba del nombre del declive montañoso existente entre Jerusalén y el Mar Muerto (J. Hempel, en BHH II, 898) y designó primeramente a la tribu de Judá o a su antepasado epónimo. Después de la división del reino, sirvió para denominar al reino meridional y, durante el período persa, a la región administrativa situada en torno a Jerusalén (Neh 5, 14). El término *y^{e}hûdî*, que aparece raras veces en el AT, designa a los miembros de la tribu de Judá (2 Re 16, 16; Jer 32, 12). Durante el período posterior al destierro, designa también a los miembros del pueblo de Israel, sin tenerse en cuenta su pertenencia a una tribu determinada ni su lugar de residencia. Y, así, el término arameo *y^{e}hûdāy* es la denominación con que se conocían a sí mismos los judíos de Elefantina (A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, *s.v.* en el índice analítico).

Así sucedía también en la Diáspora de lengua griega: los judíos se identificaban a sí mismos como 'Ιουδαῖοι (cf. CPJ, *s.v.* en el índice analítico; CIJ, *s.v.* en el índice analítico; G. Mayer, *Index Philoneus*, Berlin 1974, *s.v.*; A Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, Leiden 1968, *s.v.*). El uso de otros términos como 'Ισραήλ o 'Ισραηλίτης lo limitaban en buena parte a las fórmulas de oración (por ejemplo, 3 Mac 2, 6.10.16; 6, 4.9) y a expresiones parecidas de carácter religioso (por ejemplo, 3 Mac 6, 32; 7, 16. 23) o bien lo reservaban para describir sucesos del tiempo anterior al destierro (sobre el procedimiento seguido por Josefo, cf. Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, *s.v.* 'Ιουδαῖος, 'Ισραήλ, 'Ισραηλίτης).

El uso entre los judíos de Palestina era muy diferente (cf. Kuhn, 361ss; White, 86ss): en los libros apócrifos y pseudoepígrafos de origen palestino, una de dos: o no aparece 'Ιουδαῖος en absoluto (Tob, Eclo, Jdt, SalSl, 4 Esd, TestXII, etc.) o bien aparece eventualmente junto al término dominante 'Ισραήλ y quedando limitado su uso a determinadas situaciones de comunicación (así, en 1 Mac se limita a palabras pronunciadas por no judíos [10, 23; 11, 50], a la correspondencia diplomática con súbditos que, desde el punto de vista del derecho de gentes, no eran judíos [en este caso, en boca de ambas partes, cf. Kuhn, 362] y a la autodenominación en documentos oficiales incluso de orden interno judío [cf. Kuhn, 361]). En los escritos de Qumrán no se hallan atestiguados los términos *y^{e}hûdî/y^{e}hûdāy* (sobre *y^{e}hûdāy* cf. KQT, *s.v.*). En la literatura rabínica, el término se encuentra raras veces; y las veces en que aparece, es siempre en declaraciones hechas por los gentiles (por ejemplo, bŠebi 35b; GénR 11 sobre 2, 3), mientras que los escasos testimonios del uso del término como designación interna de los judíos (Ned 11, 12 [tres veces]; bMeg 13a) constituyen seguramente «una simple imitación de la manera de hablar de los no judíos o bien de la Diáspora judía» (Kuhn, 364).

3. El uso del término 'Ιουδαῖος en los Sinópticos se acerca sorprendentemente al uso que se hace del mismo en el judaísmo palestinense (→ 2), porque en los Sinópticos el término no aparece en absoluto «como un nombre para designar propiamente al pueblo con el que tiene que relacionarse Jesús» (Gutbrod 376). En vez de eso, los Sinópticos diferencian en cada caso a los actores según su pertenencia a un grupo o clase determinados (ἀρχιερεύς, γραμματεύς, πρεσβύτερος, Σαδδουκαῖος, Φαρισαῖος, etc.) o bien hablan de → 'Ισραήλ cuando se refieren a la totalidad del pueblo. Por eso, hay que afirmar de manera especial que los Sinópticos, con el uso del lexema 'Ιου-

δαῖος, no transparentan cuál era su actitud (o la de su tradición o incluso la del Jesús histórico) ante el mundo judío que los rodeaba.

Del total de siete veces que el término aparece en Marcos, cinco corresponden al sintagma βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (15, 2 par. Mt 27, 11 / Lc 22, 3; Mc 15, 9.12; 15, 18 par. Mt 27, 29 / [Lc 23, 37]; Mc 15, 26 par. Mt 27, 37 / Lc 23, 38), un título reservado exclusivamente para Jesús, y que se usa solamente (al menos, en el caso de Marcos y Lucas) en la historia de la pasión y se encuentra únicamente en declaraciones hechas por no judíos (Pilato: Mc 15, 2.9.12; soldados: v. 18 [los fariseos y escribas dicen: ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ, v. 32]; la inscripción [*titulus*] que se puso en la cruz: v. 26). Mateo menciona además el título en la pregunta con que los magos orientales quieren informarse acerca del rey de los *judíos* (2, 2).

Los demás lugares en que el término aparece en los Sinópticos se refieren a «el país *judío*» (Judea; → Ἰουδαῖα: Mc 1, 5), los «ancianos de los *judíos*» (Lc 7, 3: «presidentes de la comunidad local», cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* I [ÖTK], 165), la caracterización de la ciudad de Arimatea como «ciudad de los *judíos*» (Lc 23, 51), la explicación –a manera de paréntesis– de la costumbre judía de lavarse las manos antes de comer (Mc 7, 3; cf., a propósito, J. Gnilka, *El Evangelio según san Marcos* I, 327s) y la mención que se hace de los judíos como difusores de la calumnia, que persiste «hasta el día de hoy» (Mt 28, 15), de que los discípulos habían robado el cadáver de Jesús.

4. a) Pablo describe frecuentemente a la humanidad como dividida entre judíos y no judíos, llamándose frecuentísimamente «griegos» (→ Ἕλλην; cf. 2 Mac 4, 36; 11, 2; 3 Mac 3, 8 y *passim*, a estos últimos; un sinónimo alternativo es: → ἔθνη [cf., por ejemplo, 1 Cor 1, 22s]). Y, así, vemos que este término se usa en singular en: Rom 1, 16; 2, 9s; 10, 12; Gál 3, 28; (Col 3, 11); y en plural en: Rom 3, 9.29; 9, 24; 1 Cor 1, 22-24: 10, 32; 12, 13.

El *judío*, mencionado colectivamente en singular (cf. Kühner, *Grammatik* II/1, 14; Schwyzer, *Grammatik* II, 41s) y contrapuesto al «griego», representa –lo mismo que este último– uno de los dos conjuntos parciales de que se compone la humanidad, y que tiene como nota distintiva la elección de Israel y los privilegios que de ella se derivan. Esta diferenciación se presupone y, al mismo tiempo, se relativiza en la definición paulina del evangelio como «poder de Dios... para la salvación de todo aquel que cree, del *judío* primeramente y también del gentil» (Rom 1, 16). Pablo conecta paradójicamente la prioridad (πρῶτον) del judío con la afirmación de la igualdad entre judíos y gentiles, y de esta manera difícilmente hace «una concesión prácticamente sin valor» (como piensa H. Lietzmann, *Römerbrief* [HNT], 30), sino que, «por consideración con la continuidad del plan salvífico, (concede) precedencia al judaísmo» (E. Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], 20). Rom 2, 9s saca de esta paradoja una conclusión especialmente sorprendente por el hecho de que la precedencia del judío se refleja siempre en correspondencia con sus obras, y por tanto como precedencia en la experiencia de la tribulación del condenado (v. 9) y como precedencia en la adquisición de los bienes salvíficos δόξα, τιμή y εἰρήνη (v. 10), lo cual hace –desde luego– que en ambos casos el judío sea únicamente un *primus inter pares* (U. Wilckens, *La Carta a los romanos* I, Salamanca [2]1996, 162).

Rom 2, 28s (interpelación directa a un ficticio interlocutor judío, desde 2, 17) establece un contraste entre el *judío* visible (ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος) y su circuncisión corporal y el que es «*judío* en lo oculto» y posee «la circuncisión del corazón en el Espíritu». Así demuestra Pablo que la existencia como «verdadero judío» no depende de las cosas exteriores, sino del cumplimiento de la ley (v. 25), cumplimiento que sustituye incluso a la circuncisión misma (v. 26). La objeción que pregunta en qué consiste entonces la «ventaja del *judío*» y «para qué sirve la circuncisión» (3, 1) encuentra respuesta en la afirmación de

que a los judíos se les confiaron los λόγια τοῦ θεοῦ (v. 2): «Israel se distinguía y sigue distinguiéndose principalmente por el hecho de que a él se le confiaron las promesas de Dios» (Bornkamm, *Aufsätze* IV, 142).

En 1 Cor 1, 22ss no se trata de la posición de los judíos y de los gentiles ante Dios, sino de su correspondiente actitud distinta ante la revelación, con respecto a la cual los *judíos* exigen señales, y los griegos exigen sabiduría (v. 22). Ahora bien, la predicación cristiana presenta a Cristo como el Crucificado, lo cual –en consonancia con la correspondiente perspectiva– es escándalo para los judíos y locura para los gentiles, siendo así que el Cristo crucificado (v. 23) es, para los «llamados, tanto *judíos* como gentiles, ... poder de Dios y sabiduría de Dios».

b) La división de la humanidad en judíos y gentiles, lo mismo que las distinciones de sexo y las diferencias de condición social han quedado superadas en el bautismo. No han sido eliminadas, pero sí han perdido cualquier importancia para la salvación (Gál 3, 28). La misma idea se halla en Col 3, 11 y en 1 Cor 12, 12 (sobre la elección de las palabras, la estructura de las frases y el orden de sucesión de las mismas, cf. F. Mußner, *Der Galaterbrief* [HThK], 264 nota 94). En otros enunciados paulinos de parecida estructura e intención falta el contraste entre judíos y gentiles o se describe con una terminología de distinto tenor (Gál 6, 15: circuncisión - incircuncisión [prepucio]).

La prueba de toque de la unidad en Cristo –fundamentada en el bautismo– entre judíos y gentiles tenía que ser la comunión de mesa entre ambos grupos (cf. Billerbeck IV, 374-378), que en Antioquía se practicaba con la participación de Pedro. Pero se desencadenó un conflicto, cuando llegaron emisarios de Jerusalén que ponían objeciones contra esa práctica (Gál 2, 11ss). Pedro «empezó a apartarse y retraerse (v. 12)... y los demás judíos le siguieron en esa hipocresía» (v. 13), lo cual motivó que Pablo hiciera a Pedro la provocativa pregunta: «Si tú, siendo *judío*, vives como los gentiles y no como los judíos, ¿por qué obligas a los gentiles a vivir como los judíos?» (v. 14).

c) 1 Tes 2, 14 se refiere a las tribulaciones por las que estaba pasando la comunidad local por obra de sus conciudadanos no cristianos (συμφυλέτης, a la luz de 1 Tes 1, 9, tiene que referirse primariamente a los gentiles; cf. E. von Dobschütz, *Der erste Thessalonicherbrief* [KEK], 109s; para una perspectiva diferente: Hech 17, 5ss) y pone en paralelo esas tribulaciones con la persecución de la «comunidad cristiana de Dios en Judea... a manos de los judíos». Vienen a continuación en los vv. 15s las más duras invectivas antijudías. La falta de concreción del texto, que no deja de ser discutido en cuanto a su autenticidad (por ejemplo, B. A. Pearson: HThR 64 [1971] 79-94) puede explicarse de manera muy sencilla por el hecho de que Pablo «recogiera los reproches cristianos tradicionales y las acusaciones paganas tradicionales contra los judíos y los completara con la valoración escatológica de los obstáculos que se ponían a la misión paulina entre los gentiles...» (Kümmel I, 412; de manera parecida se expresa O. Michel, en Eckel-Levinson-Stöhr, 52ss). De qué manera se manifestaban los obstáculos que ponían los judíos contra la misión paulina, lo vemos entre otras cosas por la mención que hace Pablo, en el catálogo de sufrimientos de 2 Cor 11, 24, de las cinco veces que se aplicó el castigo de la flagelación previsto por la sinagoga (las denominadas *'arba'im [makkot]*; cf. Billerbeck III, 527ss; H. Windisch, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 355s).

5. En comparación con los Sinópticos, *Juan* llama la atención no sólo por su uso mucho más frecuente del término Ἰουδαῖος, sino más todavía por el diferente empleo que hace del mismo: bajo una amplia renuncia a hacer diferenciaciones internas, en el seno del judaísmo, según grupos y posiciones, aparecen aquí «los judíos» como un cuerpo homogéneo de personas cuya nota esencial consiste en su hostilidad hacia Jesús y en el rechazo de su misión. Lo mismo que se habían opuesto ya al Bautista (1, 19), se sitúan desde un prin-

cipio frente a Jesús (2, 18) y maquinan constantemente poner fin a su vida (5, 16.18; 7, 1; cf. v. 19; 8, 22-24.37-59; 10, 31-39; 11, 45-53; 19, 7). Y, así, la mitad aproximadamente de las veces en que aparece el término Ἰουδαῖος en Juan, corresponden a descripciones de situaciones de conflicto entre Jesús y «los judíos» o a textos parecidos con clara tendencia antijudía: 1, 19; 2, 18.20; 3, 25; 5, 10.16.18; 6, 41.52; 7, 1.11.13.15; 8, 22.48.52.57; 9, 18.22; 10, 24.31.33; 11, 8.54; 13, 33; 18, 12.14.31.36; 19, 7.31.38; 20, 19. Sin embargo, no es segura, ni mucho menos, la identificación de esos «judíos» y la determinación de su función en la polémica joánica: mientras que para algunos exegetas «los judíos» no son más que una manera cifrada de referirse al «mundo» hostil a Dios (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] [KEK], 59; Conzelmann, *Theologie*, 353, etc.), otros exegetas se aferran a la idea de considerarlos como entidades históricas, ya se trate de la fracción del pueblo judío que era observante de la ley (Lütgert), o bien de «judaítas» (Lowe) o también de representantes de la clase social alta y dirigente de los judíos, por contraste con el pueblo llano y sencillo (Leistner y otros).

Frente a todas las explicaciones unidimensionales se halla la realidad, conocida ya desde antiguo, del lenguaje poco uniforme de Juan (cf. Gutbrod, 378ss; Gräßer, 52ss; Leistner, 142ss; White, 166ss; Bratcher, 401ss), porque además de las apariciones del término antes mencionadas en contextos claramente polémicos, existe un uso neutro del término, muy disperso, que no considera a «los judíos» como los antagonistas de Jesús, sino que designa con esta palabra a las multitudes presentes, sin hacerse ninguna valoración de su calificación como Ἰουδαῖοι (10, 19; 11, 19.31.33.36.45; 12, 9.11; 18, 20.38; 19, 12.14.20.21), o que habla de los «judíos» para diferenciarlos de los no judíos (18, 33.35.39; 19, 1.19.21) o que los menciona como un pueblo con costumbres e instituciones que resultan extrañas y necesitan explicación (2, 6.13; 3, 1; 4, 9; 5, 1; 6, 4; 7, 2; 11, 55; 19, 40.42), aunque la transición a un uso del término con valoración negativa no siempre pueda determinarse con exactitud. En todo caso, el término aislado Ἰουδαῖος, incluso en Juan, no lleva inherente ninguna connotación peyorativa, sino que tal connotación pudiera deducirse únicamente del correspondiente contexto. «Tan sólo el gran número de tales contextos tiende a dar cierta consistencia a esa orientación» (Gutbrod, 380). El sentido fundamental de apertura con que, por principio, se emplea el término puede verse también por el hecho de que Juan conoce Ἰουδαῖοι que creen en Jesús (8, 31; 11, 45; 12, 11) y de que presenta a la mujer samaritana, en la escena del pozo, llamando *judío* incluso a Jesús (4, 9). Que Juan no niega el papel que Israel desempeña en la historia de la salvación, lo demuestra el texto de 4, 22, y también el hecho de que a ese papel «se lo considera como terminado y superado» (R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, 506).

A pesar del uso poco uniforme del término Ἰουδαῖος, este dato difícilmente podrá utilizarse para hacer diferenciación entre diversas fuentes, y los intentos realizados en este sentido (por ejemplo, White, 326ss) no han conducido a resultados convincentes. La causa de las tensiones existentes en el empleo del término Ἰουδαῖος debe atribuirse más bien a que el evangelista, con arreglo a su perspectiva dualista, llena de actores el cosmos enemigo de Dios, pero –por otra parte–, a pesar de toda su tipificación, no deja que la realidad se disuelva sencillamente en el símbolo.

6. El uso de Ἰουδαῖος en el libro de *Hechos* tiene, en parte, muchos puntos en común con el uso que hace Juan (→ 5) del término (Gutbrod, 381), no sólo por la frecuencia, casi igual, con que se emplea la palabra (→ 1), sino también por la abundancia de coincidencias en cuanto al contenido: abandonándose casi por completo las diferenciaciones que se hacen en los Sinópticos, Ἰουδαῖος se convierte en la manera normal de designar a todos los que pertenecen al pueblo judío, dando

igual que habiten en Palestina (10, 22.28.39; 12, 3.11 y *passim*) o en la Diáspora (9, 22.23; 11, 19; 13, 5.6.43.45.50; 14, 1.4.5.19; 16, 1.3.20; 17, 1.5.10.13; 18, 2.4.5.12.14.19.24.28; 19, 10.13.14.17.33.34; 20, 3.19.21 y *passim*). A diferencia de lo que ocurre en los Sinópticos y en Juan, «judío» aparece en Hechos como una autodenominación (21, 39; 22, 3) y como una forma de dirigirse a otra persona en la comunicación interna entre judíos (2, 14). Lo mismo que en Juan, el contenido polémico no es inherente al término como tal (cf. el empleo que se hace del mismo en el sentido de constatar simplemente un hecho: 13, 6; 14, 1; 18, 4; 19, 10.17 y *passim*), sino que ese contenido polémico se desprende únicamente del contexto (por ejemplo, 9, 23; 12, 3; 13, 50 y *passim*). También a algunos cristianos se los puede llamar judíos, pero este uso se limita de ordinario a casos en los que algo particular se asocia con la ascendencia judía de una persona (16, 1; 18, 2) o en los que se trata de una indicación de que tal persona sigue sometiéndose a la ley (10, 28 y *passim*). Que a los prosélitos no se los incluye entre los Ἰουδαῖοι lo sugiere la yuxtaposición de ambos grupos en 2, 11; 13, 43 (pero aquí, no obstante, προσηλύτων se halla junto a σεβομένων; lo cual sugiere o «una manera descuidada de expresarse» o una glosa, cf. H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*[2] [HNT], 77; pero ¡compárese 2, 5 con 2, 11!). La designación atributiva de las instituciones y de los funcionarios judíos como «sinagoga de los *judíos*» (13, 5; 14, 1; 17, 1.10), «ley de los *judíos*» (25, 8), πρεσβύτεροι (25, 15; cf. Lc 7, 3) y πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων (25, 8; 29, 17) difícilmente se entenderá como una simple explicación para lectores no informados, sino que expresa ya el distanciamiento que se había producido entre la Iglesia y el judaísmo en tiempo de la composición del libro de Hechos.

Los *judíos* son los instigadores de la agitación anticristiana, se oponen en todas partes a los misioneros cristianos y tratan varias veces de matar a Pablo (9, 23.29; 14, 19 y *passim*). Las incesantes confrontaciones se realizan estereotipadamente según la secuencia siguiente: «Exito inicial de la misión cristiana, contragolpe de los judíos, continuación del viaje por parte de los misioneros cristianos» (Haenchen, *Aufsätze* II, 361). La dureza de la ruptura con los judíos a consecuencia de estos conflictos se realza tres veces de manera especial mediante el anuncio de Pablo de que en adelante va a dirigirse únicamente a los gentiles (13, 46; 18, 6) o mediante la referencia a que la salvación ha sido enviada a los gentiles (28, 28). La doble repetición y la aparente inconsecuencia en 14, 1ss; 19, 8ss no muestran ni falta de seriedad ni limitación regional de la predicación de Pablo, sino que corresponden a la técnica literaria empleada por el autor (cf. Haenchen, *Aufsätze* II, 371). Indudablemente, a partir de 13, 46, Pablo lleva a cabo sus intentos de evangelización de los judíos como un mero cumplimiento de su deber, para que se manifieste más claramente aún el endurecimiento del corazón de los judíos, un endurecimiento querido por Dios (28, 26s). La descripción de los repetidos conflictos entre los misioneros cristianos y el judaísmo son con seguridad históricamente ciertos en sus rasgos fundamentales, aunque la construcción histórica de Lucas debe verse en la forma en que se desarrollan tales conflictos y en la indicación de que éstos se hallaban ocasionados por la irritación de los judíos ante la predicación cristiana de la resurrección de Jesús (E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] [KEK], 102). A pesar de todas las semejanzas existentes en la actitud de Hechos y de Juan frente a «los judíos», no debemos afirmar que la manera de hablar de ambos concuerde plenamente en todos los aspectos (en contra de Lütgert, *Juden im NT*, 146).

7. El *Apocalipsis* habla en dos pasajes acerca de supuestos *judíos* «que dicen ser judíos y no lo son, sino que son una sinagoga de Satanás» (2, 9). Está bien claro que, para el autor del Apocalipsis, lo de ser «judío» es un nombre que honra y que está siendo usurpado por los que no están legitimados para hacerlo. Pero lo que no está tan claro es si los «seudo-

judíos» atacados por él son personas de religión judía que calumnian a los cristianos (Gutbrod 384; W. Bousset, *Offenbarung*[6] [KEK], 208s, 227s; R. H. Charles, *Revelation* [ICC], 56s, 88; J. Weiß-W. Heitmüller, *Offenbarung*[3] [SNT], 248, 252; E. Lohmeyer, *Offenbarung*[3] [HNT], 24, 35; E. Lohse, *Offenbarung*[3] [NTD], 26, 33) o si se trata de «un grupo cristiano sincretista» (H. Kraft, *Offenbarung* [HNT], 61).

H. Kuhli

Ἰουδαϊσμός, οῦ, ὁ *Ioudaismos* Judaísmo, la manera judía
→ Ἰουδαΐζω.

Ἰούδας, α *Ioudas* Judá, Judas*

1. Nombre y significado – 2. Aparición en el NT – 3. Judá, el hijo de Jacob – 4. Judá, el hijo de José – 5. Judas el Galileo – 6. Judas Iscariote – 7. El apóstol Judas – 8. Judas, el hermano de Jesús – 9. Judas de Damasco – 10. Judas Barsabás – 11. Judas, el autor de la Carta de Judas.

Bibl.: S. Berg, *Judas als Stellvertreter Satans*: EvTh 51 (1992) 42-45; J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21), Stuttgart 1967, 124-129; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Regensburg 1977, 209s; J. Gnilka, *El Evangelio según san Marcos* I, Salamanca 1992, 159-167; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (ThHK), Berlin [6]1973, 79s; Id., *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK), [4]1971, 137s; Haag, *Diccionario*, 1034-1040; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin 1966, 137s; D. Haugg, *Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten*, Freiburg i. Br. 1930; M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden 1961, 79-150; H.-J. Klauck, *Judas - ein Jünger des Herrn*, Freiburg i. Br. 1987; R. Medisch, *Der historische Judas - und was aus ihm gemacht wurde*: Theologie der Gegenwart 31 (1988) 50-54; R. Pesch, *Das Markusevangelium* I (HThK), Freiburg 1976, 207ss (bibl.); H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I (HThK), Freiburg 1969, 317ss; G. Schwarz, *Jesus und Judas* (BWANT 123), Stuttgart 1988; W. Vogler, *Judas Iskarioth* (Theol. Arbeiten 42), Berlin [2]1985.

1. Ἰούδας, en hebreo *yehûdâ*, se escribía en Qumrán *y'wdh* a causa de la debilitación de la *h* intervocálica (cf. M. Baillet, *Les paroles des luminaires*: RB 68 [1961] 195-250, esp. 205). De esta forma se derivó la transcripción griega Ἰούδα(ς). Se desconoce el significado original de este nombre. Gén 29, 35 ofrece una etimología popular basada en *ydh*, «alabar». Como nombre de la tribu de Judá, que honraba a Judá, el cuarto hijo de Jacob, como su antepasado, el nombre propio de Judá (o Judas), durante los primeros tiempos que siguieron al destierro, sirvió para acentuar la pureza de la propia genealogía. En tiempos posteriores, cuando el pasado de Israel se fue contemplando a una luz cada vez más idealizada, se deseaba tener un hijo que llevara este nombre y participar así del esplendor de tiempos pasados. Por tanto, Judá (o Judas) llegó a ser un nombre propio judío muy popular no sólo en Palestina sino también en la Diáspora.

2. Ἰούδας aparece 44 veces en el NT y se refiere a nueve personas diferentes (→ 3-11).

3. Ἰούδας (Judá), el cuarto hijo de Jacob, se menciona tres veces en las genealogías de Jesús: Mt 1, 2.3; Lc 3, 33. Ἰούδας designa cinco veces a la tribu o casa de Judá, de la que desciende Jesús como el Mesías: Mt 2, 6 (dos veces); Heb 7, 14; Ap 5, 5; 7, 5. En Heb 8, 8 (cita de Jer 38, 31 LXX) se habla del nuevo pacto que Dios ha de concertar con la casa de Judá, mientras que en Lc 1, 39 Ἰούδας se refiere al territorio de la tribu de Judá.

4. En Lc 3, 30, en la genealogía de Jesús, se menciona a un tal Judas, hijo de José, por lo demás desconocido, en una de las series de siete ascendientes, anteriores al destierro.

5. Judas el Galileo, de quien se habla en un discurso de Gamaliel en Hech 5, 37, se declaró en rebeldía abierta contra los romanos, una vez que el territorio de Arquelao (→ Ἀρχέλαος) se hubo convertido en provincia romana y que Quirinio, gobernador romano de Siria, hubo realizado un censo de la población. «Declaró que eran unos malvados los que consintieran en seguir pagando tributo a los romanos y en tener dueños mortales, siendo así que tenían a Dios por su Señor» (Josefo, Bell II, 118). Aunque la rebelión acaudillada por Judas el Galileo fue sofocada con

relativa rapidez, sin embargo Josefo cree que este personaje fue el verdadero iniciador del movimiento zelota, que se desarrollaría más tarde (Hengel, 79-150).

6. Según el testimonio unánime de los evangelios, Jesús fue entregado a las autoridades judías por uno de los Doce (→ δώδεκα), llamado Judas (Mc 14, 43; Mt 26, 47; Lc 22, 47; Jn 18, 3). En las denominadas listas de los apóstoles (Mc 3, 16-19; Mt 10, 2-4; Lc 6, 14-16), este Judas, que es mencionado siempre en último lugar, lleva el sobrenombre de Iscariote (→ Ἰσκαριώθ), como también lo lleva en Mt 26, 14; Mc 14, 10; Lc 22, 3; Jn 6, 71; 12, 4; 13, 2.26, mientras que en Mt 26, 25.47; 27, 3; Mc 14, 43; Lc 22, 47.48; Jn 13, 29; 18, 2.3.5; Hech 1, 16.25 no se menciona el sobrenombre de Iscariote.

7. Las listas de los apóstoles transmitidas en Lc 6, 14-16; Hech 1, 13, mencionan, en lugar de Tadeo (Mc 3, 18; Mt 10, 2), a un segundo Judas, a quien por la adición τοῦ Ἰακώβου (= hijo de Santiago [o Jacobo]) se le diferencia de Judas Iscariote (cf. Jn 14, 22). Si no se cuenta con una fusión secundaria de nombres, originada por la posterior incorporación de Judas Iscariote al círculo de los Doce (Haenchen), habrá que atribuir –con gran probabilidad– la mención de Judas, el hijo de Santiago, a una tradición peculiar recogida por Lucas, en favor de la cual habla también la recta traducción de *qan'ān* (Mc 3, 18; Mt 10, 4: ὁ Καναναῖος) por ὁ ζηλώτης (Lc 6, 15; Hech 1, 13), que difícilmente puede atribuirse a Lucas mismo.

8. En Mc 6, 3; Mt 13, 55 se menciona entre los hermanos (→ ἀδελφός 4) de Jesús a un tal Judas. El autor, más tardío, de la Carta de Judas hace referencia a él (→ 11).

9. Según Hech 9, 11 Saulo, después de su conversión, se alojó en Damasco, haciéndolo primeramente «en casa de Judas», en la denominada Calle Recta.

10. En Hech 15, 22.27.32 se nos habla de un tal Judas Barsabás, de quien nada más sabemos. Era una de las personalidades dirigentes (ἄνδρες ἡγούμενοι) de la comunidad de Jerusalén. Juntamente con Silas, debía llevar a Antioquía la carta en la cual se informaba a la comunidad antioquena sobre las decisiones adoptadas en el denominado Concilio apostólico.

11. El autor de la Carta de Judas se denomina a sí mismo: Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago (Jds 1). Puesto que, por el nombre de Santiago –sin darse más detalles–, no puede entenderse sino a Santiago, el hermano del Señor (cf. Sant 1, 1; Gál 1, 19; 2, 9; 1 Cor 15, 7) y por el NT no conocemos más que *una* pareja de hermanos llamados Santiago y Judas, a saber, Santiago y Judas, hermanos del Señor (Mc 6, 3; Mt 13, 55, → 8), la Carta de Judas debió de ser escrita, obviamente, por un hermano de Jesús. Claro que en contra de ello no sólo habla el buen estilo griego de la carta y la cita que en ella se hace de los fragmentos griegos del libro primero de Henoc, sino también el hecho de que el autor, en los vv. 3 y 17, contemple retrospectivamente el tiempo de los apóstoles como tiempo ya del pasado (Kümmel, *Einleitung*, 376ss).

M. Limbeck

Ἰουλία, ας *Ioulia* Julia*

Nombre propio de mujer, que en el NT aparece únicamente en Rom 16, 15, y a quien se envían saludos. En Rom 16, 7 p^{46} vg' leen Ἰουλία en vez de → Ἰουνιᾶς/Ἰουνία.

Ἰούλιος, ου *Ioulios* Julio*

Nombre propio frecuente en el ambiente contemporáneo. En el NT corresponde a un centurión de la cohorte imperial (Hech 27, 1.3), a quien se le confió en Cesarea el traslado de Pablo a Roma (v. 1). Según el v. 3, fue amable con Pablo y le permitió que en Sidón visitara a sus amigos.

Ἰουνιᾶς, ᾶ *Iounias* Junias*
o **Ἰουνία, ας** *Iounia* Junia*

Este nombre, que aparece en Rom 16, 7, no se halla atestiguado en ningún otro lugar en su forma masculina (*Junias*) (¿se tratará de una forma abreviada de *Iunianus*?). Quizás se piense en el nombre femenino *Junia*. En tal caso, Pablo se referiría aquí a un matrimonio judeocristiano: Andrónico y Junia son «eminentes entre los apóstoles». U. Wilckens, *La Carta a los romanos* II, Salamanca 1992, 482s. V. Fàbrega, *War Junia(s), der hervorragende Apostel (Röm 16, 7), eine Frau?*: JAC 27-28 (1984-1985) 47-64; P. Lampe, *Iunia-Iunias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Röm 16, 7)*: ZNW 76 (1985) 132-134; R. R. Schulz, *Rom. 16, 7: Junia or Junias*: ET 98 (1986-1987) 108-110.

Ἰοῦστος, ου *Ioustos* Justo*

Nombre frecuente entre los judíos y los prosélitos («el Justo»). En el NT es el sobrenombre de tres personas distintas: 1. José Barsabás (Hech 1, 23: → Ἰωσήφ 8); 2. el prosélito corintio Ticio (Hech 18, 7; → Τίτιος); 3. un judeocristiano llamado Jesús (→ Ἰησοῦς 3.d), que según Col 4, 11 era colaborador de Pablo.

ἱππεύς, έως, ὁ *hippeus* soldado de caballería, jinete*

Hech 23, 23.32: «setenta *jinetes*» (y otros soldados más) que sirvieran de escolta para conducir a Pablo con seguridad hasta Cesarea.

ἱππικός, 3 *hippikos* ecuestre, perteneciente a la caballería*

Ap 9, 16: «El número de las tropas de *caballería* (τῶν στρατευμάτων τοῦ ἱππικοῦ)». La forma neutra del adjetivo sustantivado ἱππικόν significa propiamente *caballería* (por ejemplo, Herodoto VII, 87) y, por tanto, Ap 9, 16 se refiere a un número inmenso de *tropas de caballería*.

ἵππος, ου, ὁ *hippos* caballo*

Bibl.: J. S. Considine, *The Rider on the White Horse. Apocalypse 6: 1-8*: CBQ 6 (1944) 406-422; F. Dornseiff, *Die apokalyptischen Reiter*: ZNW 38 (1959) 196s; H. Gerhold, *Die apokalyptischen Reiter (Apk 6, 1-8)*, tesis mecanografiada, Wien 1972-1973; Haag, *Diccionario*, 250ss; M.-L. Henry, en BHH III, 1438s; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT), Tübingen 1974, 114-118; O. Michel, ἵππος, en ThWNT III, 336-339; A. Steier, en Pauly-Wissowa, XIX/2, 1430-1444; J. Wiesner, *Haustiere*, en LAW 1209-1217, esp. 1212s. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1122.

1. En contraste con nuestra cultura, en la cual el caballo ocupó un lugar central hasta las primeras décadas de nuestro siglo, vemos que en la Biblia el caballo aparece únicamente en contextos en que se habla de «guerra», «ejércitos de caballería» y «rey de los ejércitos». En el AT, el caballo se relaciona también con la mayor naturalidad con Dios, que cabalga como el verdadero Rey de Israel. En el NT, ἵππος aparece 17 veces. Exceptuando Sant 3, 3, donde el caballo juntamente con la nave sirven de ejemplo para expresar gráficamente la idea de gran fuerza y magnitud, pero a las que «hay que refrenar» y «contener», vemos que del caballo se habla únicamente en el Apocalipsis. En este libro, el caballo aparece, sí, en las batallas que preceden al reinado de Dios, pero no tiene ninguna relación con el reino mismo de Dios.

2. Con los «jinetes apocalípticos» (Ap 6, 1-8) comienzan los dolores de parto del fin de los tiempos. La visión está completa en sí. Sobre todo no debe confundirse el primer jinete con el jinete contemplado en Ap 19, 11. Los jinetes, en su totalidad, no representan plagas ni castigos, sino la guerra con sus consecuencias, que son la primera de las catástrofes que harán que se derrumbe el viejo mundo y su orden.

El primer jinete sobre el «*caballo* blanco» (v. 2) lleva la corona, que es el distintivo de honor del general romano victorioso, como señal de su victoria sobre el enemigo. Su aparición significa el final de la paz Augusta y el derrumbamiento del orden establecido. Aunque el Imperio Romano sirve de telón de fondo, sin embargo la profecía no se refiere únicamente a él, sino a todo el orbe de la tierra. Así que el jinete no se identifica con las tropas de caballería de un determinado pueblo, y el arco que el jinete lleva en su mano es el arma típica de la caballería.

El segundo jinete, que cabalga sobre el «*caballo* rojo como el fuego» (v. 4), significa el derramamiento de sangre que está íntimamente relacionado con la victoria sobre los enemigos y las luchas que la precederán y acompañarán. El tercer jinete, que cabalga sobre el «*caballo* negro» (v. 5), representa la carestía y el hambre. El trigo escasea, porque los agricultores han sido muertos o desterrados; el olivo y la vid seguirán produciendo sus frutos, aunque nadie los cuide ya.

El cuarto jinete, que cabalga sobre el «*caballo* amarillento» (v. 8), es la muerte, que consuma la obra de los tres jinetes que la precedieron. El Hades está asociado con él, y no se menciona ningún instrumento que simbolice su actividad; le corresponde la corona, la espada y la balanza. El color de los caballos simboliza la labor que realizan sus jinetes. Pero, en este particular, nuestra sensibilidad se halla impresionada intensamente por la visión.

Aparecen también *caballos* en la quinta (9, 1-12) y en la sexta (9, 13-21) visión de las trompetas. Los tañidos de las trompetas de los ángeles anuncian plagas que deben mover a los hombres al arrepentimiento. La visión de la quinta trompeta está sugerida por la octava plaga de Egipto (Ex 10, 13ss) y por la visión de Joel sobre las langostas (capítulos 1-2). El enjambre de langostas, se convierte a los ojos del profeta en un ejército de demonios que atormentan durante cinco meses a los hombres, y las langostas que se comparan primeramente con caballos (vv. 7 y 9), se convierten así en animales que permiten reconocer cada vez más los signos de que proceden del caos. En la sexta visión de las trompetas, un ejército de fuego, acaudillado por cuatro ángeles (= los ángeles de los vientos), atormenta a los hombres; aquí las llamas se describen mediante la imagen de corceles (vv. 17 [bis]. 19). Las plagas se originan por mandato divino; pero el enjambre de langostas y el ejército de fuego son poderes hostiles a Dios, que se rebelan contra Dios y que, con su rebeldía, realizan una labor prevista por Dios.

En Ap 14, 14-20, el vidente contempla «la cosecha de la tierra» como recolección de trigo (vv. 14-16) y como vendimia (vv. 17-20). La vendimia significa el juicio de Dios, que se efectúa fuera de la ciudad santa. Se compara con un lagar; fluyen ríos de sangre que llegan hasta los frenos de los *caballos* (v. 20). Si el derramamiento de sangre (como en el Hen [et] 100, 2-3) se produce porque los pecadores se matan unos a otros, o porque son rechazados y vencidos por la ciudad, es algo que queda en suspenso en este pasaje. Una respuesta podría dárnosla la visión del jinete que cabalga sobre un «*caballo* blanco» (Ap 19, 11.19.21; inmediatamente después del primer final del libro), al que siguen los ejércitos celestiales, vestidos de blanco, cabalgando también sobre caballos blancos (v. 14). El jinete, como el ejecutor del juicio divino, puede identificarse con el Mesías, aunque no se le designa como tal. El primero de los «jinetes apocalípticos» (cf. *supra*) ha servido aquí de modelo al autor. El jinete ejecuta el juicio en los gentiles, que juntamente con sus *caballos* son devorados por las aves del cielo (v. 18). Puesto que él (según Is 63, 5) no tiene en su victoria ningún ayudante, tan sólo su vestidura está rociada de sangre. La sangre es la sangre de los enemigos, señal de la lucha mantenida por él y de su victoria. Claro que pasarán siglos hasta que se haga realidad la representación del Cristo triunfante como jinete que cabalga sobre un caballo.

Finalmente, los *caballos* (en el sentido propio de la palabra) aparecen también en Ap 18, 13; no es posible ya venderlos ni comprarlos en Babilonia.

H. Kraft

ἶρις, ιδος, ἡ *iris* arco iris*

Ap 10, 1: un ángel, «envuelto en una nube, y *el arco iris* sobre su cabeza». También en 4, 3 ἶρις es seguramente un *arco iris* (en contra de Bauer, *Wörterbuch*, s.v. 2: una aureola de

colores): «*un arco iris* alrededor del trono (de Dios), semejante en su aspecto a una esmeralda». ThWNT III, 340-343.

Ἰσαάκ *Isaak* Isaac*

Bibl.: R. Albertz-M. Brocke, *Isaak*, en TRE XVI, 292-301; R. Kilian, *Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22* (SBS 44), Stuttgart 1970; Haag, *Diccionario*, 913s; H. Kremers, en EKL, 392s; H. Odeberg, Ἰακώβ, en ThWNT III, 191s; G. Schmitt, en BHH II, 775s; A. Weiser, en RGG III, 902s.

1. Ἰσαάκ aparece 20 veces en el NT: Mateo (4 veces), Marcos (una vez), Lucas (3 veces), Hechos (4 veces), Pablo (3 veces), Hebreos (4 veces) y Santiago (una vez). Los testimonios aparecen con especial densidad en la serie de paradigmas de Heb 11.

2. En contraste con → Ἀβραάμ, que aparece como una figura aislada, separada de la tradición de los patriarcas (Lc 16, 22-31), Ἰσαάκ no posee significación independiente, sino que aparece siempre en contextos genealógicos en asociación con otros patriarcas, especialmente con Abrahán. Rom 9, 10 podría considerarse una excepción, ya que aquí Pablo –en el contexto de la historia de la salvación– habla de Isaac como de «nuestro padre». Sin embargo, estas palabras se refieren a la condición de hijo que poseía Isaac, y por la cual se hallaba bajo la promesa. Así que a Isaac se le llama «padre» porque, al ser la «simiente» prometida por Dios a Abrahán (v. 7; cita de Gén 21, 12), legitima (Gál 4, 28) a los creyentes como «hijos de la promesa» (v. 8). Isaac tiene también una función indirecta de legitimación como eslabón que es del llamado «árbol genealógico» de Jesús (Mt 1, 2 [bis] par. Lc 3, 34). Hech 7, 8 (bis), siguiendo a Gén 17, 10; 21, 4, recuerda que Dios instituyó la circuncisión como signo del pacto (διαθήκη περιτομῆς), un signo que se realizó en Isaac.

La conexión con los patriarcas culmina en la predicación triádica que se hace de Dios, llamándole «el Dios de Abrahán, de *Isaac* y de Jacob». Esta predicación, en Hech 7, 32, se basa en el testimonio que Dios da de sí mismo ante Moisés (Ex 3, 6). En Hech 3, 13 la predicación remite al comienzo de la acción salvífica de Dios con respecto a Israel, un comienzo con el que contrasta la glorificación de Jesús como consumación de esa acción salvífica. Este título de Dios de ser el Dios de Abrahán, *Isaac* y Jacob se menciona también como prueba teológica de la resurrección y como refutación de la historia hipotética de los saduceos, que se basa en una situación no tenida en cuenta en la ley del matrimonio por levirato (Mc 12, 26 par. Mt 22, 32 / Lc 20, 37). Del conocimiento de que Dios es un Dios de vivos (cf. Sal 6, 6; 115, 17) síguese que los patriarcas no han permanecido en la muerte, porque de lo contrario Dios no habría podido relacionarse a sí mismo con ellos, como lo hizo en presencia de Moisés (Ex 3, 6). En consonancia con ello está la idea de que Abrahán, *Isaac* y Jacob son figuras celestiales.

La palabra de juicio pronunciada por Jesús (Mt 8, 11s par. Lc 13, 28s) convierte a los patriarcas en comensales de los gentiles, con quienes se sentarán a la mesa, mientras que los υἱοὶ τῆς βασιλείας (Mateo) irán a parar al lugar de las «tinieblas». Detrás de ello se encuentra el motivo escatológico, modificado trascendentemente y dirigido ahora contra Israel, de la peregrinación de las naciones hacia Sión (cf. Is 2, 2s; Miq 4, 1s y *passim*). Lucas ofrece una versión intensificada, por cuanto los profetas –juntamente con los patriarcas– se sentarán también a la mesa con los gentiles y, por tanto, aparecerán así como testigos contra Israel. Más aún, aquí se transparenta especialmente la relación entre el ámbito celestial y el de las «tinieblas» (cf. Lc 16, 22-31): los que han quedado excluidos «ven» a Abrahán, *Isaac* y Jacob en comunión con los gentiles y se enfurecen por ello con «llanto y rechinar de dientes». Esta conducta demuestra su hostilidad hacia Dios, no su tormento.

Las referencias a Abrahán en Heb 11 aparecen en el contexto de la visión que el autor tiene de la historia de la salvación y de su comprensión escatológica de «la comunidad cristiana como 'la última generación' en una

historia de la fe» (O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*[6] [KEK], 370). El uso estereotipado del dativo πίστει se convierte en el motivo dominante, que se define por lo expresado en Heb 11, 1. Heb 11, 9 menciona a Isaac y Jacob (!) como personas que comparten la morada con Abrahán y que juntamente con él viven en «tierra extraña» (= Canaán). Su designación como «coherederos de la misma promesa» hace referencia a la promesa de la tierra hecha por Dios a Abrahán (Gén 12, 1; 26, 3; 35, 12). En cambio, ἐπαγγελία designa en Heb 11, 17 la promesa de descendencia que se había cumplido en Isaac (Gen 12, 2; 15, 5), una promesa en la que Abrahán sigue confiando firmemente «en la fe», a pesar de que Dios le pide que sacrifique a su hijo (Gén 22, 1s). Heb 11, 18 cita a Gén 21, 12 para confirmar el conflicto de fe que Abrahán tuvo que soportar. En Heb 11, 20 Isaac bendice a Jacob y Esaú «en lo que respecta a cosas futuras» (περὶ μελλόντων). Lo que se quiere decir seguramente es que Isaac dirigió su mirada hacia el plan salvífico de Dios.

Frente a un paulinismo al que se critica por una acentuación unilateral del indicativo en la justificación por la fe, Santiago (2, 21) se opone presentando la tesis de que Abrahán fue justificado por las obras, tal y como quedó demostrado «de hecho» cuando Abrahán estuvo dispuesto a sacrificar a Isaac.

H.-J. Ritz

ἰσάγγελος, 2 *isaggelos* semejante a los ángeles*

En Lc 20, 36 (a diferencia de Mc 12, 25) dícese de los resucitados (del fin de los tiempos) que ni se casarán ni se darán en matrimonio. Mientras que Marcos realza el contraste con la existencia terrena («sino que son como ángeles» [que no se casan]), Lucas da la razón de ello: «porque no pueden ya morir, dado que son *como ángeles* y que son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección»; cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* II (ÖTK), *sub loco*; ThWNT I, 86s.

Ἰσκαριώθ *Iskariōth* Iscariote*
Ἰσκαριώτης, ου *Iskariōtēs* Iscariote*

1. Aparición en el NT - 2. Grafías diferentes - 3. Iscariote = el hombre de Keriyot - 4. Iscariote = sicario - 5. Iscariote = el falso - 6. La historicidad del Iscariote - 7. Iscariote en los evangelios.

Bibl.: Y. Arbeitman, *The Suffix of Iscariot*: JBL 99 (1980) 122-124; P. Benoit, *Der Tod des Judas*, en Id., *Exegese und Theologie*, Düsseldorf 1965, 167-181; J. D. M. Derrett, *The Iscariot, m*ˢ*sîrâ, and the Redemption*, en Id., *Studies in the NT* III, Leiden 1982, 161-183; B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot*, Uppsala 1957; H. L. Goldschmidt-M. Limbeck, *Heilvoller Verrat?*, Stuttgart 1976; D. Haugg, *Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten*, Freiburg i. Br. 1930; M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden 1961, 47-54; J. A. Morin, *Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Iskarioth*: RB 80 (1973) 332-358; F. Schultheß, *Zur Sprache der Evangelien*: ZNW 21 (1922) 241-258; D. P. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew*, Louvain 1975, 41-50, 343-397; C. C. Torrey, *The Name «Iskarioth»*: HThR 36 (1943) 51-62; Id., *Studies in the Aramaic of the First Century A. D.*: ZAW 65 (1953) 228-247; M. Wilcox, *The Judas-Tradition in Acts I. 15-26*: NTS 19 (1972-1973) 438-452.

1. En el NT encontramos Ἰσκαριώθ, Ἰσκαριώτης como sobrenombre de Judas (→ Ἰούδας 6), que traicionó a Jesús entregándolo a las autoridades judías (→ παραδίδωμι).

2. Ἰσκαριώθ se encuentra en Mc 3, 19; 14, 10; Lc 6, 16, así como en Mt 10, 4 C y Lc 22, 47 D. Ἰσκαριώτης aparece en Mt 10, 4; 26, 14; Lc 22, 3; Jn 6, 71; 12, 4; 13, 2.26; 14, 22, así como en Mc 3, 19 A Koiné; 14, 10 A Koiné, Lc 6, 16 A Koiné. Curiosamente falta la vocal inicial 'I en el códice C (Mc 3, 19; Lc 6, 16; Jn 6, 71: Σκαριώθ, Mt 10, 4; 26, 14; Mc 14, 10: Σκαριώτης, Jn 12, 4; 12, 2.26; 14, 22: ἀπὸ Καρυότου), en las antiguas versiones latinas (*Scarioth* o *Scariotis*), así como en Mc 14, 10; Mt 26, 14; Jn 6, 71 en las antiguas versiones siríacas.

3. Según la opinión más difundida, Iscariote debe interpretarse como *'îš q*ᵉ*riyôt*, «hombre de Keriyot, porque a) por Jos 15, 25 conocemos un lugar de Judá denominado Keriyot, b) 2 Sam 10, 6.8 trancribe el hebreo *'îš ṭôb*

por Ιστωβ y c) la frase Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου (Jn 6, 71; 13, 26) es posible únicamente en en el caso de que Iscariote sea un nombre que designa un origen.

Contra esta interpretación hay que aducir lo siguiente: a) *'îš* es un vocablo hebreo y no pertenece al lenguaje coloquial arameo, del que procede precisamente el sobrenombre Iscariote; b) según el lenguaje bíblico, *'îš* puede tener sentido singular delante de un nombre de tribu, pero no delante de un nombre de ciudad (Schultheß, 251; sobre el uso de este término en la Misná cf. Schultheß, 252; Torrey, 54); si Iscariote hubiera designado el origen, entonces cabría esperar que *'îš* tuviera como traducción ὁ ἀπό (cf. Jn 12, 21; 21, 2, así como Jn 12, 4; 13, 2.26; 14, 22 D); c) si el nombre Iscariote hubiera comenzado por una vocal larga, entonces sería inexplicable su desaparición en Σκαριώτης u otras formas parecidas; d) Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου puede entenderse también como un error de traducción de *yehûdâ bar šim'ôn 'îšqaryā'* = Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης (así Jn 13, 2) o como asimilación de Ἰσκαριώτης (que no se entendía ya) a Σίμωνος.

4. Según otra interpretación, en Iscariote se encierra el término latino *sicarius*, «asesino (a sueldo), bandido», que es el nombre que los romanos daban a los extremistas del nacionalismo judío.

Habla en contra de esta opinión lo siguiente: a) Los sicarios se conocen únicamente desde que Festo fuera gobernador (a partir del 52 p.C.), pero eran desconocidos en tiempos de Jesús (Josefo, Bell II, 254-265; Ant XX, 186; Hech 21, 38); b) la denominación *sicarius* / σικάριος se convierte en el préstamo léxico judío *sîqār* (Levy III, 518); c) la primera vocal de *sicarius* / σικάριος es larga y difícilmente se habría suprimido al arameizarse la palabra (Torrey, 58).

5. Partiendo del arameo *šeqar* o *šiqray* / *šeqaryā'*, «mentiroso», que con la terminación *-ā* (que le da estado de determinación) y con el alef prostético se convierte en *'îšqarya'*, se piensa que Iscariote significa «*el* mentiroso, *el* falso» (Torrey; Gärtner, 42).

En favor de esta interpretación habla lo siguiente: a) es capaz de explicar el sobrenombre de Iscariote a base del lenguaje popular en tiempo de Jesús; b) hace que se comprenda la falta de la vocal inicial átona en una serie de manuscritos y versiones de carácter tardío; c) el hecho de que la acusación de falsedad (*šeqer*) desempeñara un papel importante en la polémica del judaísmo incipiente (Goldschmidt-Limbeck, 47s); d) la exégesis aramea del Sal 55, que en la tradición judía se interpretó con arreglo al prototipo del traidor nacional y del traidor del amigo, que era Ajitófel, porque también en esta tradición –a diferencia del texto bíblico– al concepto de falsedad (*šeqar*) le corresponde importancia central (Gärtner, 62-64).

6. La cuestión acerca de la historicidad de la figura del Iscariote no puede recibir respuesta sino en el contexto de la cuestión acerca de la historicidad de los Doce (δώδεκα: Goldschmidt-Limbeck, 49-53).

7. Aunque todos los evangelios concuerdan en la descripción del acto cometido por el Iscariote, sin embargo ponen diferentes acentos al diseñar su personalidad.

a) Para Marcos el Iscariote es uno de los Doce (14, 10.20.43; sorprende especialmente 14, 20, que aparece sólo en Marcos), que se sentó a la mesa con Jesús (ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ: únicamente en 14, 18). En el Iscariote encuentra la comunidad lo que puede sucederle a ella misma.

b) Mateo interpreta la acción y la suerte corrida por el Iscariote, con ayuda de Zac 11, 12s: por la acción del Iscariote, que fue aceptada por las autoridades judías, se realizó en el seno del pueblo judío una ruptura parecida a la que se había producido entre Samaría y Jerusalén. Cuando los principales sacerdotes –en contraste con Dt 21, 7s– compraron un terreno con el dinero obtenido con el derramamiento de sangre inocente, cargaron sobre su pueblo esta culpa (Limbeck, 60-74).

c) Lucas ve en el Iscariote un instrumento de Satanás (22, 3). Tan sólo él llama traidor al Iscariote (6, 16). El destino que cae sobre el Iscariote es el que aguarda a los impíos (Hech 1, 16-20; cf. Benoit).

d) Para Juan, el Iscariote es igualmente un instrumento de Satanás (6, 70; 13, 2). Y, además, es ladrón (12, 6). Desde el principio, Jesús se halla muy distanciado del Iscariote (6, 71). La entrega que Jesús hizo de su vida no surtió efecto para el Iscariote (13, 10s); él *es* el hijo de la perdición (17, 12).

M. Limbeck

ἴσος, 3 *isos* igual*

1. Uso general y aparición en el NT – 2. Como expresión de la relación de Cristo con Dios – 3. ἰσότης.

Bibl.: E. Beyreuther, en DTNT IV, 190-193; J. Gewieß, *Die Philipperbriefstelle 2, 6b*, en *FS Schmid 1963*, 69-85; E. Käsemann, *Análisis crítico de Flp 2, 5-11*, en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 71-121; E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus* (SAH 1927-1928, 4), Heidelberg 1928; Spicq, *Notes*, Suppl. 351-360; G. Stählin, ἴσος, en ThWNT III, 343-346; K. Thraede, *Gleichheit*, en RAC XI, 122-164. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1122.

1. En el NT, ἴσος aparece en total 8 veces; una vez en cada uno de los escritos siguientes: Mateo, Lucas, Juan, Hechos, Filipenses y Apocalipsis, y dos veces en Marcos. Significa principalmente *de igual valor*, pero en su significado viene a coincidir fácilmente con → ὅμοιος. Cuando los «pecadores» se prestan dinero unos a otros, entonces lo hacen esperando recibir algo *de igual valor* (Lc 6, 34). Los jornaleros murmuran, porque reciben un salario *de igual valor* los que se han esforzado mucho menos que ellos (Mt 20, 12). Según Ap 21, 16, las tres dimensiones de la nueva Jerusalén tienen *igual* medida; tiene, pues, la forma de la perfección. A los que escuchan a Pedro en casa de Cornelio les da Dios el *mismo* don que a los judíos que llegan a creer en Cristo, el don del Espíritu Santo, y les abre así el acceso a la comunidad; a diferencia de lo que vemos en 1 Cor 12, 4ss, el carisma se identifica aquí con el Espíritu mismo, que está aquí individualizado. Puesto que las declaraciones de los testigos «no coincidían», es decir, *no eran del mismo tenor* (cf., desde el punto de vista lingüístico, Stählin, 345s, y en cuanto a la realidad de las cosas San 5, 4), las autoridades judías, de acuerdo con el riguroso procedimiento que se seguía en las causas judiciales judías, no encuentran suficientes testimonios para condenar a Jesús (Mc 14, 56.59).

2. Los dos usos teológicamente importantes de ἴσος ponen a Jesús en relación con Dios. En Jn 5, 18 los judíos critican a Jesús por sus acciones en sábado, acusándole de que se hace a sí mismo *igual* a Dios. Con ello no se piensa en la unidad y en la comunidad de acción de Jesús con Dios, que es a lo que Jesús se refiere en la respuesta que da en los vv. 19ss. Sino que se piensa en que Jesús se sitúa como *igual* junto a Dios, actuando con pretensiones salvíficas en contra del mandamiento de Dios. Este mismo significado de «*ser igual a* (es decir, de *situarse junto a*) Dios» tendrá ἴσα θεῷ en Flp 2, 6, y, por tanto, no será una expresión idéntica a la de ἐν μορφῇ θεοῦ. Entonces ἁρπαγμός es *res rapienda* (cf. Gewieß), y la proposición afirma que Cristo, sí, estaba (como preexistente) en la realidad de Dios, pero que no se situó como Dios junto a Dios. Corresponde a ello el enlace por medio de οὐ – ἀλλά con el enunciado subsiguiente acerca de la *kénosis* (o «vaciamiento de sí mismo»), la cual se fundamenta de hecho, igualmente, en «la voluntad personal de Cristo» (Käsemann, 95). No aparece una referencia directa a Gén 3, 5; pero lo que sí aparece es el problema que con Dt 6, 4 se plantea a la comunidad que confiesa que Cristo es el *Kyrios*.

3. El término **ἰσότης**, *igualdad, equidad**, importante en la filosofía helenística (cf. Filón Her 141-206), se usa raras veces en el NT. Col 4, 1, con una expresión estereotipada (corriente en la forma δίκαιος καὶ ἴσος, cf. Lid-

dell-Scott, *s.v.* ἴσος 2.3; Stähling, 348 y 355s), exige a los amos que concedan τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα a sus esclavos, es decir, que se porten con ellos con «justicia y *equidad*». No se exige con esto, evidentemente, la igualdad social. Pablo, en 2 Cor 8, 13.14, da una razón para realizar la colecta en favor de Jerusalén (una razón distinta de la que se expone en Rom 15, 27) y es que hay que *equilibrar* la escasez y la abundancia, compensando las desigualdades que existen entre las comunidades. R. Iori, *Uso e significato di* ἸΣΟΤΗΣ *in 2Cor. 8, 13-14*: RivBib 36 (1988) 425-438.

T. Holtz

ἰσότης, ητος, ἡ *isotēs* igualdad, equidad → ἴσος 3.

ἰσότιμος, 2 *isotimos* de igual valor, igual*

2 Pe 1, 1 se dirige a los destinatarios como a «los que han alcanzado una fe *igualmente valiosa* (= la misma fe) que la nuestra». Cf. ThWNT III, 349s.

ἰσόψυχος, 2 *isopsychos* de la misma grandeza de alma, igualmente excelente*

En el NT aparece únicamente en Flp 2, 20: «Pues a nadie tengo *tan excelente* (como Timoteo), que se interese genuinamente por vuestros asuntos». ἰσόψυχος no se refiere aquí, seguramente, a alguien que participe de los mismos sentimientos que Pablo (en contra de DTNT IV, 192). P. Christou: JBL 70 (1951) 293-296; J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (HThK), *sub loco*.

Ἰσραήλ *Israēl* Israel

1. Frecuencia y distribución en el NT – 2. Ἰσραήλ como nombre de persona – 3. Ἰσραήλ como nombre de un pueblo – a) Sinópticos – b) Juan – c) Hechos – d) Pablo – 4. ¿Uso figurado?

Bibl.: M. Barth, *Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser*, München 1959; O. Betz, *Die heilsgeschichtliche Rolle Israels bei Paulus*: Theologische Beiträge 9 (1978) 1-21; Id., *Israel bei Jesus und im NT*, en W. P. Eckert-N. P. Levinson-M. Stöhr (eds.), *Jüdisches Volk - gelobtes Land* (Abhandlungen zum christlichen-jüdischen Dialog 3), München 1970, 273-289; Bultmann, *Teología*, 145-146; H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974, 208-213, 224-238; Conzelmann, *Theologie*, 273-277; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Utrecht 1941; Id., *Der Name Israel. Zur Auslegung von Gal 6, 16*: Judaica 6 (1950) 161-170; G. Delling, *Israels Geschichte und Jüngergeschehen nach Acta*, en *FS Cullmann 1972*, 187-197; W. Eltester, *Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope*, en Id. (ed.), *Jesus in Nazareth* (BZNW 40), Berlin 1972, 76-147; A. George, *Israel dans l'oeuvre de Luc*: RB 75 (1968) 481-525; L. Goppelt, *Christentum und Judentum im Israel u. 2. Jahrhundert* (BFChTh II/55), Gütersloh 1954; Id., *Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen* (BFChTh II/43), Gütersloh 1939 (reimpresión Darmstadt 1969); J. van Goudoever, *The Place of Israel in Luke's Gospel*: NovT 8 (1966) 111-123; W. Gutbrod, Ἰσραήλ κτλ., en ThWNT III, 373s, 385-391; J. Hempel, en BHH II, 782-786; F. Hesse, *Die Israelfrage in neueren Entwürfen Biblischer Theologie*: KuD 27 (1981) 180-197; H. Hübner, *Israel* (III), en TRE XVI, 383-389; J. Jervell, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis (Minn.) 1972; J. Johnston, *The Church and Israel Continuity and Discontinuity in the NT Doctrine of the Church*: JR 34 (1954) 26-36; E. Käsemann, *Paulus und Israël*, en Käsemann, *Versuche* II, 194-197; P. Kerstjens, *«Israel selon la chair». L'arrière-fonds judéo-chrétien de la Première Epître aux Corinthiens et l'interprétation de* Ἰσραῆλ κατὰ σάρκα *(1Cor 10, 18)*, tesis Universidad Gregoriana Roma 1969-1970; O. Knoch, *Die Stellung der Apostolischen Väter zu Israel und zum Judentum*, en *FS Zimmermann*, 347-378; K. G. Kuhn, Ἰσραήλ κτλ., en ThWNT III, 360-366; N. Lohfink, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (StANT 39), München 1975; L. de Lorenzi, (ed.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11* (Colloquium Paulinum 4), Roma 1978; U. Luz, *Das Geschichtsverständnis von Paulus* (BEvTh 49), München 1968; F. W. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9-11*, Münster i. W. 1929; R. Mayer, *Israel*, en DTNT II, 362-371; D. J. Moo, *Israel and Paul in Romans 7, 7-12*: NTS 32 (1986) 122-135; C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Röm 9-11* (FRLANT 86), Gottingen 1964; J. Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11* (Acta Jutlandica 28/3), Aarhus 1956; F. Mußner, *«Ganz Israel wird gerettet werden» (Röm 11, 26)*: Kairos 18 (1976) 241-255; A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung*, Gütersloh 1950; P. von der Osten Sacken, *Israel als Anfrage an die christlichen Theologie*, en *Treue zur Thora (FS für G. Harder)*, Berlin 1977, 72-83; J. Painter, *The Church and Israel in the Gospel of John. A Response*: NTS 25 (1978-1979) 103-112; C. Plag, *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Röm 9-11*, Stuttgart 1969; M. Rese, *Die Vorzüge Israels in Röm 9, 4f und Eph 2, 12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel*: ThZ 31 (1975) 211-222; Id., *Israel und Kirche in Römer 9*: NTS 34 (1988) 208-217; P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (STNS Mon 10), Cambridge 1969; K. H. Schelkle, *Israel und Kirche im Anfang*: ThQ 163 (1983) 86-95; Id., *Israel im NT*, Darmstadt 1985; Id., *Theologie* IV/2, 157-186; K. L. Schmidt, *Die Judenfrage im Lichte der Kap. 9-11 des Römerbriefes* (ThStZür 13), Zürich [2]1947; R. Schmitt, *Gottesgerechtigkeit - Heilsgeschichte - Israel in der Theologie des Paulus*, Frankfurt a. M. 1984; G. Schneider, *Das Evangelium nach Lk* II (ÖTK), Gütersloh-Würzburg 1977, 424-426; G. Schrenk, *Was bedeutet «Israel Gottes» (Gal 6, 16)?*: Judaica 6 (1949) 81-94; Id., *Der Segenswunsch nach der Kampfepistel*: Judaica 6 (1950) 170-190; Id., *Die Weissagung über Israel im NT*, Zürich 1951; M. Simon, *Israel im NT und in der Alten Kirche*, en RGG III, 946s; Id., *Verus Israel. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire Romain*, Paris 1964; G. Strecker, *Das Land Israel im biblischen Zeit*, Göttingen 1983; P. Stuhlmacher, *Zur Interpretation von Röm 11, 25-32*, en *Probleme biblischer Theologie (FS für. G. von Rad)*, München 1971, 555-570; R. C. Tannehill, *Israel in Luke-Acts: A Tragic Story*: JBL 104 (1985) 69-85; Trench, *Synonyma*, 79-84; W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (StANT 10), München [3]1964; I. Willi-Plein, *Israel als Bezeichnung eines nachisraelitischen Gottesvolkes*: Judaica 37 (1981) 70-75.148-153; K. E. Wolff, *«Geh in das Land, das ich Dir zeigen werde...». Das Land Israel in der frühen rabbinischen Tradition und im NT* (EHS. T 340), Frankfurt a. M. 1989; S. Zeitlin, *The Names Hebrew, Jew, and Israel*: The Jewish Quarterly Review 43 (1952-1953) 365-379. Cf. más bibliografía en → ἰουδαῖος; también en ThWNT X, 1122-1124.

1. En el NT, el nombre propio indeclinable Ἰσραήλ aparece en total 68 veces. De ellas, dos corresponden a Marcos, 12 a Mateo, 12 a Lucas y 4 a Juan. En Hechos el término aparece 15 veces. El «Corpus paulinum» participa en la frecuencia total con 17 testimonios (de ellos casi dos terceras partes en Rom 9-11 [11 veces], mientras que 2 Corintios tiene dos testimonios, y 1 Corintios, Gálatas, Efesios y Filipenses ofrecen, cada uno, un testimonio). Los demás testimonios del NT se distribuyen entre Hebreos (3 veces) y Apocalipsis (3 veces).

2. El NT no tiene interés independiente en usar Israel como nombre de persona (tal como aparece 34 veces en Gén 32, 29 – 50, 25, frente a las 75 veces en que se usa el nombre de Jacob). Este nombre aparece únicamente cuando se quiere reflejar los sintagmas hebreos que describen al pueblo de Israel como vinculado personalmente con Jacob/Israel, por descender de este patriarca. Vemos que ya en la Carta a los hebreos se perdió en buena medida la referencia explícita al antepasado y se sustituyó por la referencia colectiva al pueblo.

En el NT es frecuentísimo describir a los miembros del pueblo de Israel como «los hijos de *Israel*» (*bᵉnê yiśrā'ēl* [637 veces en el TM], Lutero traduce: *Kinder Israel*), que se trasmitió por conducto de la LXX: Lc 1, 16; Hech 5, 21; 7, 23 (cita).37; 9, 15; 10, 36 (cita); Rom 9, 27 (cita); 2 Cor 3, 7; Heb 11, 22; Ap 2, 14: 7, 4; 21, 12 (cita). Los miembros del pueblo de Israel pueden designarse también como «casa (= familia) de *Israel*» (146 veces en el TM) (Mt 10, 6; 15, 24; Hech 2, 36; 7, 42; Heb 8, 8 [cita].10 [cita]), sin que haya necesariamente una referencia consciente al patriarca. Lo mismo habrá que decir de la manera en que el judaísmo palestinense se refería normalmente al territorio geográfico de Palestina designándolo como la tierra de *Israel* (designación que en el NT se emplea únicamente en Mt 2, 20.21).

No debe excluirse que en Rom 9, 6 haya un elemento genealógico en la fórmula οἱ ἐκ Ἰσραήλ: «los que descienden de Israel (= Jacob)» (Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, Stuttgart 1935, 297; O. Michel, *Der Brief an die Römer*[4] [KEK], 231 y otros). Pero Ἰσραήλ puede entenderse aquí también en sentido colectivo con ἐκ partitivo: «Personas que por su nacimiento son miembros del pueblo de Israel» (Gutbrod, 386). Que en Flp 3, 5 (ἐκ γένους Ἰσραήλ, cf. Jdt 6, 2; 3 Esd 1, 30) se piense primariamente en el hecho de ser descendiente de la familia del patriarca, no es tampoco convincente, si tenemos en cuenta el paralelo con φυλῆς Βενιαμίν.

3. a) En los Sinópticos, de acuerdo con la manera de hablar del judaísmo palestinense (→ Ἰουδαῖος 2), Ἰσραήλ se emplea para designar al pueblo judío, resaltando en algunos casos la intención de referirse con el uso de este término al aspecto religioso de pertenecer al pueblo judío. Y, así, se habla del Dios de Is-

rael (Mt 15, 31; Lc 1, 68) e igualmente del rey de Israel (Mt 27, 42; Mc 15, 32). Se espera al Mesías como la consolación de Israel (Lc 2, 25), que aguarda su redención por medio de él (24, 21). La actividad de Jesús se desarrolla «en Israel» (Mt 8, 10 par. Lc 7, 9): más aún, tal actividad se limita a las «ovejas perdidas de la casa de Israel»: Mt 10, 6; 15, 24 (sobre estas palabras clave en la teología de Mateo, derivadas del debate misionero de la comunidad palestinense [Bultmann, *Geschichte*, 176], cf. Trilling en sus estudios sobre la teología de Mateo, 99-105). A pesar del contenido religioso del término Ἰσραήλ, que existe por igual en Mateo y en Lucas, existen grandes diferencias entre las concepciones religiosas de ambos evangelistas con respecto a la definición de las relaciones entre el cristianismo e Israel: mientras que Mateo refiere directamente a la Iglesia el llamamiento a la penitencia que Jesús dirige a Israel y su anuncio del reino de Dios (Goppelt, *Theologie* II, 561), vemos que –según Lucas/Hechos– «la Iglesia, como el pueblo de Dios, surge en una progresión histórico-salvífica, en un continuado desarrollo que va de Israel a los gentiles» (Schneider, 426).

Sin embargo, además de este uso del término Ἰσραήλ, «por el cual se contempla la esencia específica de este pueblo como pueblo de Dios» (Gutbrod, 387), existe también un empleo muy difundido de este término en el sentido de referirse simplemente a un pueblo que de hecho lleva este nombre (por ejemplo: Mt 2, 20; 9, 33; 10, 23; Lc 1, 80; 4, 25.27).

b) Se opina de manera general que Juan emplea consecuentemente el término Ἰσραήλ, a diferencia de Ἰουδαῖος, «con sentido clarísimo y fijo» (Gutbrod, 387) para referirse al pueblo de Dios, y distinguirlo de la expresión «los judíos», que se usa casi siempre con una valoración negativa para referirse a los representantes del mundo hostil a Dios. Esta opinión, si tenemos en cuenta las cuatro veces que se emplea el término Ἰσραήλ en Juan, con una valoración positiva o –al menos– neutra, no deja de estar fundada, pero habrá que relativizarla por el hecho de que se trata siempre (con excepción de Jn 1, 31) de fórmulas sintagmáticas acuñadas (1, 49; 12, 13: rey de Israel) o de expresiones formadas por analogía con combinaciones corrientes de palabras (3, 10: maestro de Israel).

c) La frecuencia del término étnico para designar a Israel en la primera parte de Hechos (14 veces en los capítulos 1-13: 1, 6; 2, 36; 4, 10.27; 5, 21.31; 7, 23.37.42; 9, 15; 10, 36; 13, 17.23.24), frente a una sola aparición de la palabra en el resto del libro (28, 20), no debe explicarse primariamente ni por razones de crítica literaria ni únicamente basándose en los temas tratados en el libro (tales son las alternativas propuestas por Gutbrod, 388), sino por la intención teológica de la exposición efectuada por Lucas: para Lucas, «Israel –en la medida en que rechaza la fe– se convierte en el pueblo judío» (Eltester, 119). Esto se efectúa como un proceso continuo a lo largo de la exposición que se hace en Hechos, en cuyo trascurso se efectúa «la escisión de Israel bajo la predicación del evangelio» (*ibid.*, 121; cf. Conzelmann, *Centro*, 208s). La consecuencia es que la parte del pueblo judío que ha llegado a ser creyente, realiza su existencia como Israel, mientras que la parte incrédula pierde su función en la historia de la salvación y «se convierte en el judaísmo, con el que tiene que vérselas el cristianismo, según la perspectiva de Lucas» (Eltester, 121). El empleo acentuado de λαός para referirse tanto a Israel (Hech 21, 28; 28, 17 y *passim*) como a la Iglesia (15, 14; 18, 10) demuestra hasta qué punto ambas entidades son convergentes para Lucas (cf. Conzelmann, *Centro*, 230s), a pesar de que en el libro de Hechos no se ha efectuado la equiparación expresa entre ambas entidades, y en ningún pasaje encontramos el término Ἰσραήλ para designar a la Iglesia y al cristianismo (cf. George, 523; Richardson, 161).

d) Es indiscutible que Ἰσραήλ tiene en Pablo un significado religioso específico, en contraste con Ἰουδαῖος. Este hecho aparece con especial claridad por la distribución que

se hace de ambos términos en la Carta a los romanos, donde en los capítulos 1-8 se habla exclusivamente de Ἰουδαῖος, y, a partir del capítulo 9, se emplea de manera congruente Ἰσραήλ.

Sirviéndose del juego de palabras de que «no todos los de Israel son Israel» (Rom 9, 6; la variante textual Ἰσραηλῖται D G vg y otros es una suavización de la dureza del texto), Pablo afirma que el hecho de ser descendiente del patriarca o de pertenecer sencillamente al pueblo de Israel (→ 2) por razón de la sangre, no es suficiente para pretender formar parte de Israel, porque «Israel está constituido ante todo por la promesa (Luz, 35), que no puede trasmitirse inmanentemente ni puede reproducirse –por decirlo así– a través del cuerpo, sino que es algo que debe prometerse y autenticarse incesantemente de nuevo» (E. Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], 250).

Después de la promesa hecha a los gentiles en Rom 9, 26 mediante la cita de Os 2, 1, aparece en Rom 9, 27s la cita de Is 10, 22s precisamente como palabra de juicio: (tan sólo) el resto (de Israel) será salvado. Ahora bien, Pablo mantiene firmemente que la promesa hecha a Israel sigue en pie, aunque, eso sí, en este caso –a diferencia de lo que sucede con los gentiles– es una promesa que se limita a la conservación de un «resto». Mientras que los gentiles, sin tender a la justicia (que procede de la ley), consiguieron la justicia (que procede de la fe) (Rom 9, 30), Israel –en su búsqueda de la ley– falló en alcanzar esa ley (prometedora de justicia) (9, 31) y mediante las obras de la ley no pudo alcanzar lo que era su objetivo (11, 7).

La situación del pueblo de Israel, un «pueblo desobediente y obstinado» (Rom 10, 21 [cita de Is 65, 2]), se la representa Pablo como un «endurecimiento parcial» (→ πώρωσις ἀπὸ μέρους) «hasta que haya 'entrado' la plenitud de los gentiles» (11, 25) (la sección 11, 25-27 es parte integrante de la Carta a los romanos, y no una inserción secundaria de una carta paulina desconocida [en contra de Plag, 60]). En este modelo paulino de explicación, se han trasformado las tradiciones judías acerca de la restauración de Israel y de la peregrinación de los pueblos a Sión (Käsemann, *An die Römer*,[3] 299). Lo de πᾶς Ἰσραήλ (11, 26), una expresión de carácter semitizante (Blaß-Debrunner § 275, nota 4), debe entenderse en sentido colectivo como la totalidad del Israel que ahora se halla endurecido (v. 25) y del «resto» que ha llegado ya a la fe (11, 1s) (Luz, 292ss). «Para Pablo, el fin de toda la historia no lo representa la llegada de los gentiles a la fe según Rom 10, 4ss, sino únicamente la justificación de los gentiles y de los judíos juntamente» (Stuhlmacher, 568).

4. A pesar de que el cristianismo se entendió ya a sí mismo desde muy pronto, según puede demostrarse, como el sucesor legítimo de Israel, sin embargo el NT es extraordinariamente prudente a la hora de emplear el nombre de Ἰσραήλ para referirse a la Iglesia o a los cristianos. Y, así, de la referencia al Israel según la carne (1 Cor 10, 18) como al Israel empírico, puede deducirse –a lo sumo– indirectamente la usurpación incipiente del nombre del pueblo de Israel por parte de los cristianos, pero ni siquiera esta deducción es convincente, ni mucho menos, porque Ἰσραήλ κατὰ σάρκα no exige un término correlativo Ἰσραήλ κατὰ πνεῦμα, como tampoco lo exigen muchas otras combinaciones de κατὰ σάρκα (Richardson, 122 nota 5).

Existe amplio acuerdo en que el enunciado paulino acerca del Israel de Dios (Gál 6, 16) debe aplicarse a los cristianos, ya sea a los judeocristianos, distinguidos de los demás cristianos por el καί copulativo (Schrenk), o bien –por la interpretación explicativa del καί– a los cristianos en general, que han sido mencionados anteriormente. Sin embargo, ninguna de las dos explicaciones son demasiado satisfactorias, porque –en primer lugar– nada indica que el enunciado se limite a los judeocristianos (Dahl y otros en contra de Schrenk), y –por otro lado– está claro que «la adición rezagada de καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ... (amplía) el círculo de los destinatarios» (F. Mußner, *Der Galaterbrief* [HThK], 417). Una explicación posible la ofrece la ex-

tensión del saludo de paz (H. Lietzmann, *Korintherbriefe* [HNT] sobre 1 Cor 1, 2b !) a «todo el Israel de Dios, la ἐκκλησία dondequiera que esté» (H. Schlier, *La Carta a los gálatas*, Salamanca 1985, 330). Pero no debe excluirse la posibilidad de que aquí se piense en el Israel original (D. Lührmann, *Der Galaterbrief* [Zürcher Bibelkommentare] 102), ya sea en su parte no creyente aún en Cristo, pero que en el futuro ha de llegar a la fe –«an Israel (of God) within (all) Israel» («un Israel [de Dios] dentro de [la totalidad de] Israel»; Richardson, 82; de manera parecida piensa ya, E. de Witt Burton, *Galatians* [ICC], 375s)– o (lo que es más probable) la misma entidad que se entiende por πᾶς Ἰσραήλ en Rom 11, 26 (Mußner, *Der Galaterbrief*, 417 nota 61).

H. Kuhli

Ἰσραηλίτης, ου, ὁ *Israēlitēs* israelita*

1. Aparición en el NT, uso judío, formación de la palabra, grafía - 2. Diversos pasajes - 3. Relación con Ἰουδαῖος.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.;* D. Gonzalo Maeso, *Hebrero, israelita, judío. Breve disquisición filológica*: Cultura Bíblica 18 (1961) 3-14; W. Gutbrod, Ἰσραῆλ κτλ. (C. D.), en ThWNT III, 370-394, esp. 385-391; R. Kugelmann, *Hebrew, Israelite, and Jew in the NT*: Bridge I (1955) 204-224; H. Kuhli, *Nathanael – «wahrer Israelit»? Zum angeblich attributiven Gebrauch von* ἀληθῶς *in Joh 1, 47*: Bibl. Notizen 9 (1979) 11-19; K. G. Kuhn, Ἰσραήλ κτλ. (B), en ThWNT III, 360-374, esp. 360-366; Liddell-Scott, *s.v.;* R. Mayer, *Israel, judío, hebreo*, en DTNT II, 362-371; Trench, *Synonyma*, 79-84; M. C. White, *The Identity and Function of the Jews and Related Terms in the Fourth Gospel* (tesis, Emory University), Atlanta (Ga.) 1972, 161s, 276-278. Cf. más bibliografía en → ἰουδαῖος, Ἰσραήλ.

1. Con un total de 9 testimonios en el NT, la frecuencia de Ἰσραηλίτης con respecto a la de Ἰουδαῖος se halla en proporción de 1 a 22. Aparece 5 veces juntamente con el vocativo ἄνδρες en cuatro discursos y en un clamor de alarma en Hechos (2, 22; 3, 12; 5, 35; 13, 16; 21, 28). Aparece, además, una vez en Juan (1, 47) y tres veces en Pablo (Rom 9, 4; 11, 1; 2 Cor 11, 22; la variante textual ofrecida por D G Vg etc. en Rom 9, 6 [Ἰσραηλῖται en vez de Ἰσραήλ] es una suavización de la aspereza del estilo).

La frecuencia relativamente escasa del término corresponde a la reserva del judaísmo contemporáneo en el uso del mismo: un término que no logró imponerse en el uso cotidiano, como tampoco lo logró su equivalente hebreo *yiśrᵉ'ēlî*. Mientras que el judaísmo palestinense y babilónico empleaba la denominación del pueblo *yiśrā'ēl* para referirse incluso a un miembro particular del pueblo (ejemplos: Kuhn, 363), el judaísmo helenístico se servía del nombre Ἰουδαῖοι, que era corriente en el entorno pagano, y limitaba en lo esencial el uso del nombre Ἰσραήλ a contextos religiosos (para detalles y testimonios: → Ἰουδαῖος, Ἰσραήλ). Por el contrario, para la elección del término Ἰσραηλίτης no es condición necesaria ni suficiente que exista un campo referencial religioso. Para la elección de este término, hubo algo de importancia más decisiva que la diferenciación entre la esfera religiosa y la no religiosa. Y fue el cambio de época marcado por el destierro y que condujo al empleo de Ἰσραηλῖται para referirse a los tiempos anteriores al destierro, y al uso de Ἰουδαῖοι para referirse a los miembros del pueblo durante la época del segundo templo. Y, así, Josefo, al describir los tiempos antiguos, usa de manera totalmente predominante el término Ἰσραηλῖται (188 veces en Ant II-XI); en cambio, a partir de Ant XI, 6 usa predominantemente y en Ant XI, 317-XX emplea exclusivamente el término Ἰουδαῖοι. Al reservarse, pues, el uso del término Ἰσραηλίτης para una parte de la historia ya concluida, este término, cuando era aplicado a un judío contemporáneo, se convirtió en arcaísmo, y su empleo quedó limitado a determinadas ocasiones solemnes y a maneras retóricas de dirigirse a alguien (cf. 4 Mac 18, 1).

La formación del término griego con el sufijo -ιτης corresponde a la formación predilecta de gentilicios del tipo Ἄβδηρα / Ἀβδηρίτης (cf. Kühner, *Grammatik* I/2, 284; para conocer el procedimiento seguido por la LXX, cf. H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the OT in Greek*, Cambridge 1909, 171). La grafía del término no es uniforme y puede variar diversas veces incluso dentro de un mismo manuscrito. Así, por ejemplo, D en Hech 2, 22; 5, 35; 21, 28 escribe Ἰσραηλεῖται, y en Hech 3, 12; 13, 16 Ἰσραηλῖται.

2. a) Jn 1, 47 suele traducirse en la mayoría de los casos por: «Ved un verdadero *is-*

raelita en el que no hay doblez», de tal manera que con estas palabras se califica a Natanael como «representante del verdadero pueblo de Dios, por constraste con los 'judíos'» (J. Schneider, *Das Evangelium des Johannes* [ThHK], 79; de manera parecida piensan Trench 84, R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] [KEK], 73, R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, 351s; Bauer, *Wörterbuch*, 74 etc.). Los propugnadores de esta interpretación se refieren al uso ya clásico del adverbio ἀληθῶς en sentido atributivo y lo entienden de esta manera, pero pasan por alto que en los ejemplos aducidos (por ejemplo, Rut 3, 12; Plutarco, Is 3, 353c) no hay en absoluto un uso atributivo del adverbio, mientras que los demás pasajes aducidos como paralelos de Jn 1, 47 (por ejemplo, Platón, Phaed 109e; Josefo, Ant IX, 256; SIG 834, 6) no vienen al caso, porque en ellos aparece el artículo, prácticamente irrenunciable para que el adverbio tenga valor atributivo (cf. Kühner, *Grammatik* II/1, 594ss; Radermacher, *Grammatik*, 110; Mayser, *Grammatik* II/2, 168ss), mientras que dicho artículo está ausente en el pasaje de Natanael (cf. Kuhli, 13ss). Hay que tener en cuenta, además, que en Jn 1, 47 el énfasis principal no recae sobre Ἰσραηλίτης, sino más bien sobre la segunda mitad del versículo (White, 161), de tal manera que ἀληθῶς no pretende caracterizar al israelita como el genuino representante del pueblo de Dios, sino que acentúa la realidad efectiva de todo el enunciado: «Mirad, (porque allí viene) efectivamente un *israelita* en el que no hay engaño».

b) El libro de *Hechos* utiliza únicamente el término Ἰσραηλίτης en combinación con ἄνδρες para dirigirse a los oyentes, con arreglo a la retórica griega tradicional, concretamente en el discurso de Pedro el día de Pentecostés (2, 22), en el discurso de Pedro en el pórtico de Salomón (3, 12), en el discurso de Gamaliel en el Sanedrín (5, 35), en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (13, 16) y en el clamor pidiendo ayuda contra la supuesta profanación del templo cometida por Pablo (21, 28). Las formas alternantes del vocativo dentro del mismo discurso (2, 14 ἄνδρες Ἰουδαῖοι, 2, 22 ἄνδρες Ἰσραηλῖται) demuestran que entre Ἰουδαῖος e Ἰσραηλίτης no existe, desde luego, ninguna diferencia fundamental, pero que sí se pretende dar cierta intensificación (cf. el tercer vocativo ἀδελφοί en el v. 29) en cuanto al grado de familiaridad (E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] [KEK], 142). La predilección de Lucas por el vocativo solemne, «¡oh israelitas!», «¡oh varones de Israel!», corresponde a su tendencia, atestiguada ya en otras partes, al uso de arcaísmos (cf. E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller* [StUNT 9], Göttingen 1972, 72ss).

c) En 2 Cor 11, 22 Pablo contesta a la jactancia de sus adversarios de que ellos son partícipes de los privilegios del pueblo de Dios, y afirma que él también reúne todas las cualificaciones como hebreo, *israelita* y simiente de Abrahán. Será difícil establecer un nítido deslinde conceptual entre los tres predicados. Es evidente que Pablo, con redundancia retórica, sirviéndose de los recursos estilísticos de la *enumeratio*, de la pregunta retórica y de la epífora, describe su plena pertenencia al pueblo de Israel.

En Rom 9, 4 Pablo enuncia la razón de que él se identifique con la suerte del pueblo judío, descrita tan apasionadamente en los vv. 1-3, y lo hace mediante la afirmación: «Ellos son *israelitas*» (propiamente, una oración de relativo: «...que son *israelitas*»). Esta manera de llamar a sus contemporáneos, que había caído en desuso en el lenguaje cotidiano, evoca los bienes salvíficos que fueron concedidos al pueblo en los tiempos antiguos (v. 4b) y corrobora la permanente validez de esos bienes dentro de la continuidad del pueblo de Dios.

En Rom 11, 1 Pablo se basa en la vocación que él mismo ha recibido como *israelita*, de la simiente de Abrahán, de la tribu de Benjamín, para deducir de ahí que Dios no ha rechazado a su pueblo escogido (v. 2); una deducción que del destino de un individuo concluye cuál es el destino de un pueblo, y que es seguramente una deducción «extraordinariamente audaz» (E. Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], 287).

3. Es indudable que con frecuencia se sobrevaloran las diferencias entre Ἰουδαῖος e Ἰσραηλίτης. Pero, por otro lado, no se trata tampoco de sinónimos, sino que los términos Ἰουδαῖος e Ἰσραηλίτης pertenecen a distintos planos del uso del lenguaje. A diferencia de Ἰουδαῖος, vemos que Ἰσραηλίτης es casi siempre expresión de consciente solemnidad. En virtud de esta realidad observada, que se aplica tanto a la literatura judía como al NT, podemos afirmar que la relación entre ambos vocablos es la de homeonimia, porque ambos «son congruentes e intercambiables en cuanto al concepto que expresan, pero no en cuanto a su respectiva connotación afectiva y su capacidad de evocación» (S. Ullmann, *Grundzüge der Semantik*, Berlin [2]1972, 102).

H. Kuhli

Ἰσσαχάρ *Issachar* Isacar*

Nombre indeclinable de uno de los doce patriarcas (Gén 30, 18) y de una tribu israelita (49, 14; Núm 1, 28s y *passim*). En Ap 7, 7 dícese de los que fueron sellados «de todas las tribus de los hijos de Israel» (v. 4): «de la tribu de Isacar, doce mil».

ἵστημι, ἱστάνω *histēmi, histanō* estar en pie, poner en pie, hallarse

1. Aparición en el NT y significados – 2. Campos semánticos – 3. Acerca de la existencia cristiana.

Bibl.: S. Amsler, *'md* estar de pie, en DTMAT II, 419-423; Id., *qûm* levantarse, en *ibid.*, 800-808; W. Grundmann, *Stehen und Fallen im qumranischen und neutestamentlichen Schrifttum*, en H. Bardtke (ed.), *Qumranprobleme* (SSA 42), Berlin 1963, 147-166; Id., ἵστημι, στήκω, en ThWNT VII, 635-652; H. Hubner, *Das Gesetz bei Paulus* (FRLANT 119), Gottingen 1978, 118-129, 174-176; R. Pesch, *Die Vision des Stephanus* (SBS 12), Stuttgart s. f. (1966); M. Wolter, *Rechtfertigung und zukunftiges Heil* (BZNW 43), Berlin 1978, 121-123.

1. En el NT, ἵστημι (forma alternativa ἱστάνω) aparece 154 veces (VKGNT II, *s.v.*). Predomina claramente su uso en los textos narrativos (Evangelios, Hechos, Apocalipsis), mientras que στήκω, que aparece 10 veces, predomina en la literatura espistolar, principalmente en Pablo. En la mayoría de los casos, ἵστημι (sobre las posibilidades de traducción del significado fundamental y sobre los significados especiales que de él se derivan cf. Grundmann, en ThWNT VII, 645-647 y Bauer, *Wörterbuch, s.v.*) tiene un significado localizante general y se concreta por la información que se da en el contexto. – ἵστημι es intransitivo en el perfecto y en el pluscuamperfecto, lo mismo que στήκω, que se forma del perfecto de ἵστημι y que tiene el significado de *estar en pie*, con una acepción que frecuentemente se parece a la de → εἰμί (cf. Mt 13, 2: «toda la multitud *estaba en pie* [a diferencia de Mc 4, 1): «estaba»] junto a la orilla; cf., por ejemplo, Mt 12, 46 par. [Mc 3, 31: στήκω]; 16, 28 par.; 27, 47; Mc 11, 5; Lc 5, 1s; 13, 25; Jn 1, 26; 18, 5; Hech 12, 14); ambos especifican a menudo únicamente la postura corporal, como sucede, por ejemplo, en el acto de orar: Mt 6, 5; Mc 11, 25; Lc 18, 11 (13); Hech 1, 23; cf. también Sant 2, 3.

Además, ἵστημι sirve para caracterizar el final de un movimiento: *detenerse* (intransitivo): Mt 2, 9; 20, 32 par.; Lc 7, 14; Hech 9, 7, o *detener, parar* (transitivo): Hech 9, 38. – En Lc 8, 44, ἵστημι tiene significado médico: cesó la hemorragia de la mujer (cf. PapOxy 1088, 21; en Dioscórides, edición a cargo de M. Wellmann, I 129; II 178, dícese de una hemorragia nasal).

El contraste característico que existe entre los verbos ἵστημι y → πίπτω ha conducido en diferentes contextos a significados semánticos que son específicos en cada caso. Y, así, ἵστημι adquiere a veces el significado de *hacer frente, resistir* (Mt 12, 25 par. Mc 3, 24 a diferencia de Lc 11, 27, en el que aparece el verbo πίπτω: Mt 12, 26 par. [cf., a propósito, 1 Sam 13, 14; Filón, LegGai 117]; Rom 14, 4; 1 Cor 10, 12 [cf. v. 13, πειρασμός; bSan 89b; Abot 5, 3: Abrahán «se mantuvo firme» en las tentaciones, *'md*]). Hay también antonimia implícita entre ἵστημι y πίπτω en Ef 6, 11.13.

Ap 6, 17 (τίς δύναται σταθῆναι) recuerda a Jl 2, 11, donde el anuncio de juicio va seguido también inmediatamente por una interrogativa enlazada con τίς; igualmente en Sal

75, 8.10 LXX; 147, 6 LXX; Nah 1, 5s (cf. también Mal 3, 2; Sal 129, 3 LXX). En Ap 6, 17; Sal 75, 8 LXX; 147, 6 LXX; Nah 1, 6, esa pregunta de τίς se refiere a la cólera de Dios mencionada anteriormente, de tal modo que hay que suponer aquí la existencia de un campo semántico fijo.

2. Además de este uso general, los verbos ἵστημι y στήκω aparecen en diversas asociaciones y contextos específicos. – Por ejemplo, ἵστημι se encuentra con relativa frecuencia para describir la acción de *hallarse* ante un juez o ante un tribunal: Mt 27, 11; Mc 13, 9; Hech 4, 7; 5, 27; 22, 30; 24, 20; 25, 10; 26, 6; Ap 20, 12. – ἵστημι tiene significación cultual, cuando se habla de *hallarse* en presencia de Dios o en la cercanía de Dios. Así se dice especialmente de los ángeles, en cuanto son la corte celestial: Ap 7, 11; 8, 2s (cf. 2 Crón 18, 18; Dan 7, 10 y *passim*), y se dice también, por ejemplo, de los mensajeros de Dios, Ap 11, 4 (cita de Zac 4, 3.11-14; cf. K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, Göttingen 1976, 265s notas 95 y 97).

En el AT y en la literatura de Qumrán se dice también que los sacerdotes y la asamblea de culto «se hallan» ante Dios: Lev 9, 5; Dt 29, 9; Jos 24, 1; 1 Re 8, 14; 2 Crón 29, 11 y *passim*; 1QH 7, 30s; 11, 13; cf. Amsler, *'md* 422. El fondo de todo lo constituye la idea de un ámbito de santidad, que es el espacio donde mora Yahvé (cf. Wolter, 108 y 121s).

Lc 21, 36 (cf. Hen [et] 62, 8 !); Jds 24; Ap 7, 9 emplean este motivo (cf. Ap 7, 15: «sirven») sacerdotal (por ejemplo, Núm 5, 16) para describir la consecución de la salvación escatológica, que ya en la tradición judía se representa muchas veces como un hallarse en compañía de los ángeles y, por tanto, como un estar cerca de Dios (cf. Hen [et] 60, 2; Zac 3, 7 LXX; 1QH 3, 21s; 11, 13; 1QS 11, 7-9 y *passim*; cf. H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, Göttingen 1967, 66ss; cf. también 4 Mac 17, 18). – En consecuencia, debe permanecer alejado aquel que padece una enfermedad que causa impureza (Lc 17, 12) o el que está en pecado (Lc 18, 13; Ap 18, 10.15.17). No le es permitido hallarse en la cercanía de Dios o de Cristo, es decir, en el ámbito de santidad que los rodea (cf. Ex 20, 18-21).

El estilo de las descripciones de apariciones puede verse en Lc 6, 8; Hech 26, 16 (cf. 9, 6); Ap 11, 11 (cita de Ez 37, 10). Según Berger (*Die Auferstehung*, 154 y 189), la orden «¡levántate!» o «¡ponte en pie!» equilibra «la diferencia de rango existente entre el que se aparece y el visionario» y crea así las condiciones para una conversación mutua (abundantes testimonios fuera del NT, *ibid.*, 531-534; cf. también ApAbr 10; Hen [gr] 14, 25; ApBar [sir] 13, 2). En consonancia con ello está la forma de la aparición: aquel que se aparece *está en pie* (a menudo inmediatamente) en la cercanía o en medio de aquellos a quienes se aparece (Lc 1, 11; 24, 36; Jn 20, 14.19.26; 21, 4; Hech 10, 30; 11, 13; 16, 9; para completar, habría que mencionar aquí también: Hech 1, 10; 27, 23 [→ παρίστημι]; Lc 2, 9; 24, 4; Hech 12, 7; 23, 11 [→ ἐφίστημι]; Lc 9, 32 [→ συνίστημι]; cf. Filón, All III, 38; testimonios fuera del NT pueden verse en Berger, *Die Auferstehung*, 433 nota 21, y especialmente en G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971, 199 nota 136).

Sorprende el texto de *Hech 7, 55s*, porque en él Esteban ve que Jesús *esta de pie* a la derecha de Dios, y no lo ve sentado, es decir, difiere de la forma en que se presenta la escena en el Sal 110, 1 y que es común a todos los demás pasajes del NT. Esta cuestión se ha discutido repetidas veces (un examen crítico de la bibliografía puede verse en Pesch, 13-36). – Según Pesch, el Hijo del hombre se ha puesto en pie aquí para celebrar juicio y, por la acusación presentada en el discurso de Esteban, pronuncia sentencia contra Israel (55). Pesch relaciona Hech 7, 55s con Is 3, 13 y AsMo 10, 3. – Ahora bien, AsMo 10, 3 y los demás textos mencionados por Berger (*Die Auferstehung*, 629 nota 574) para apoyar la tesis de Pesch corresponden a la idea general del AT de que Yahvé se pone en pie contra sus enemigos para combatirlos (cf., por ejemplo, Sal 12, 6; 68, 2; Is 33, 10 y *passim*; AsMo 10, 7; Hen [et/gr] 100, 4; para

una crítica, cf. también M. Hengel: ZThK 72 [1975] 194 nota 141), de tal manera que la referencia no deja de ser muy vaga e indirecta, tanto más que Hech 7, 56 no alude ni con una sola palabra a una eventual sentencia judicial. – Así que hay algunos indicios que señalan que en Hech 7, 55s encontramos también el estilo propio de una visión (cf. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, 199): ἵστημι, como sucede también en los demás textos mencionados, describe la forma en que se produce la aparición y ha desplazado, por tanto, a καθήμενον.

En Mc 7, 9 D W Θ al it sy^s/p; Rom 3, 31; Heb 10, 9; también Rom 10, 3; 2 Tim 2, 19, ἵστημι se halla en oposición a un verbo que pertenece al ámbito de significado de «suprimir, dejar sin vigor», y –en contraste con ello– expresa la determinación definitiva. También Mt 18, 16; 2 Cor 13, 1 (cita de Dt 19, 15) pertenecen a este contexto: cuando hay dos o tres testigos, lo que se ha afirmado tiene validez (cf. Billerbeck I, 790s).

En los escritos exegéticos se discute vivamente el sentido de Rom 3, 31 (cf. Hübner, 121ss, 174s). Este versículo hay que interpretarlo a partir de Mc 7, 9 y de toda una serie de pasajes de la LXX, donde ἵστημι, lo mismo que en Rom 3, 31, se refiere a la ley (por ejemplo, Dt 28, 69; 1 Sam 15, 11 A L+.13; 2 Re 23, 3.24; 2 Crón 35, 19 LXX; 2 Esd 15, 13; 20, 33; Jer 42, 14.16). En todos estos pasajes se trata, en primer lugar, del *cumplimiento* de la ley (cf. especialmente 1 Sam 15, 11, donde encontramos la misma variación textual que en Mc 7, 9: la v.l. es en ambos casos τηρέω).

En consecuencia, el texto de Rom 3, 31 hay que interpretarlo a partir del v. 27b (contraste entre la ley de la *fe* y la ley de las *obras*): la ley, como la voluntad de Dios atestiguada en el AT (→ νόμος), es una ley de la fe y no de las obras, y por tanto se cumple y surte sus efectos únicamente por medio de la fe (v. 31).

2 Tim 2, 19 acentúa, contra herejes gnósticos (cf. 2, 18), la verdad fundamentada y sellada autoritativamente por Dios, y que es, por tanto, la única verdad válida (sobre ἵστημι y θεμέλιος cf. Is 51, 16).

3. Principalmente Pablo utiliza ambos verbos para caracterizar la actual existencia cristiana: ya sea como enunciado afirmativo –ἵστημι se halla entonces en perfecto y tiene sentido de presente, cf. Blaß-Debrunner § 341– (Rom 5, 2; 11, 20; 14, 4; 1 Cor 7, 37; 15, 1; 2 Cor 1, 24), o bien como enunciado apelativo (1 Cor 16, 13; Gál 5, 1; Ef 6, 14; Flp 1, 27; 4, 1; Col 4, 12; 1 Tes 3, 8; 2 Tes 2, 15; 1 Pe 5, 12). Pablo, en el primer caso, prefiere el perfecto de ἵστημι, y emplea de manera casi exclusiva στήκω con sentido apelativo.

Ambos verbos se relacionan por medio de ἐν con sustantivos teológicos abstractos o se emplean también en sentido absoluto: χάρις (Rom 5, 2; 1 Pe 5, 12); πίστις (Rom 11, 20; 1 Cor 16, 13; 2 Cor 1, 24); εὐαγγέλιον (1 Cor 15, 1); πνεῦμα (Flp 1, 27); κύριος (Flp 4, 1; 1 Tes 3, 8). Los dos verbos se aproximan aquí notablemente al → μένω joánico (la LXX emplean μένω y ἵστημι para traducir los mismos verbos hebreos).

Se enlaza con enunciados judíos acerca de estar/permanecer en la ley, en el pacto, etc. (1 Sam 26, 19; 2 Re 23, 3; Eclo 11, 20; 43, 10; TestDan 5, 4; TestJos 1, 3; AntBibl 9, 4; cf. Jn 8, 44).

De igual manera, ἵστημι y στήκω se emplean también en sentido absoluto (Rom 14, 4; 1 Cor 10, 12; Gál 5, 1; Ef 6, 14; Col 4, 12; 2 Tes 2, 15; cf. Ex 14, 13 LXX) para describir de manera cifrada –como quien dice– la existencia cristiana (que se halla, desde luego, bajo la tentación, cf. 1 Cor 10, 12). Está implícito el contraste con «caer» (→ 1) o con «vacilar»; ese «estar en pie» (y no vacilar ni caer) se emplea de igual manera para describir la existencia de las personas piadosas en Qumrán (1QH 4, 31s.36s; 5, 28s; 7, 7 y *passim*) y la existencia del gnóstico (cf. EvVer 23, 35ss); en Filón esta idea desempeña igualmente un gran papel (cf. Post, 23; Grundmann, 643; J. Pascher, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ, Paderborn 1931, 228ss).

Por su combinación con la idea de la entrada (→ προσάγω / προσαγωγή), ἵστημι adquiere en Rom 5, 2 un componente originalmente cultual (→ 2; cf. Heb 4, 16 y Wolter, 107ss), que se espiritualiza mediante la comprensión del acontecimiento de la salvación como traslado al ámbito salvífico supraindividual de la gracia (cf. Gál 1, 6; 5, 4). Una analogía de esto se encuentra en Filón, que habla de un traslado al ámbito salvífico de la σοφία (cf. Wolter, 112 y 125s; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist*, Neukirchen-Vluyn 1968, 56s y 202s).

W. Wolter

ἱστορέω *historeō* visitar*

Bibl.: F. Büchsel, en ThWNT III, 394-399; J. D. G. Dunn, *The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2*: NTS 28 (1982) 461-478; Id., *Once More – Gal 1, 18:* ἱστορῆσαι Κηφᾶν. *In Reply to Otfried Hofius*: ZNW 76 (1985) 138s; O. Hofius, *Gal 1, 18:* ἱστορῆσαι Κηφᾶν: ZNW 75 (1984) 73- 85; G. D. Kilpatrick, en *NT Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester 1959, 144-149; K. F. Ulrichs, *Grave verbum, ut de re magna. Nochmals Gal 1, 18:* ἱστορῆσαι Κηφᾶν: ZNW 81 (1990) 262-269.

El verbo denota una visita que se hace, entre otras cosas, para llegar a conocer a alguien o algo (por ejemplo, Plutarco, Theseus 30, 3; Pomp 40, 2; Lucullus 2, 9; Epicteto, Diss II, 14, 28; III 7, 1; Josefo, Bell VI, 81; Ant I, 203; OGIS n.º 694). Se emplea en Gál 1, 18 para referirse a la (primera) visita realizada por Pablo (ya convertido) a Jerusalén «con el fin de *conocer* a Pedro». Pablo subraya de esta manera que él no había tenido antes ningún contacto con la comunidad primitiva (cf. v. 17) y que viajó a Jerusalén con la sola finalidad de «conocer a Pedro» (durante una visita que duró dos semanas). El verbo aparece atestiguado también (parcialmente) como v.l. de Hech 17, 23 en Clemente de Alejandría (en vez de ἀναθεωρέω, para referirse a la «visita» que Pablo realizó para conocer Atenas). D* lee, en cambio, διϊστορέω. Estas variantes textuales son, desde luego, secundarias, pero esclarecen la manera en que hay que entender también ἱστορέω en Gál 1, 18.

G. Schneider

ἰσχυρός, 3 *ischyros* fuerte, poderoso*

Bibl.: W. Grundmann, *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt*, Stuttgart 1932; Id., ἰσχύω κτλ., en ThWNT III, 400-405.

1. En el NT, ἰσχυρός aparece 28 (ó 29) veces con el significado de *fuerte, poderoso*.

2. ἰσχυρός puede predicarse tanto de personas (Heb 11, 34; 1 Jn 2, 14; Ap 5, 2; 6, 15; 10, 1; 18, 8.21; 19, 18) como de cosas (Mt 14, 30 B²C D K L W y otros; Lc 15, 14; Heb 5, 7; 6, 18; Ap 18, 2.10; 19, 6). Es característico de este término su uso en combinación con otros términos que significan fuerza y poder (δύναμις, ἐνεργέω, κράτος, ἐνδυναμόω). Es también importante la antítesis que se marca al mismo tiempo con la debilidad (ἀσθενής). Como lo demuestra especialmente el denso empleo de ἰσχυρός en el Apocalipsis, el uso de este adjetivo se basa en la manera de hablar del AT. Hay que destacar también la estrecha asociación de este término con Dios: Ap 18, 8, Dios es el (único) *fuerte* en el sentido literal de la palabra. Esta conexión entre la esfera divina y la fortaleza (matizada también en 1 Jn 2, 14, donde la fortaleza de los destinatarios se basa en su fidelidad a la palabra de Dios), así como el aspecto dinámico del poder, dominan la manera de expresarse de la tradición sinóptica (a) y de la tradición paulina (b):

a) Mc 1, 7 (cf. Mt 3, 11; Lc 3, 16; sobre el contenido cf. también Hech 13, 25) se halla en el marco de la predicación del Bautista, que se orienta hacia el futuro. Aquí la conexión entre Mc 1, 7 y 1, 8 pudo hallarse ya presente en la tradición. Juan se refiere a alguien que viene (→ ἔρχομαι 4.a), que es más fuerte que él y que demostrará ser superior a él. Tal superioridad tiene su razón de ser en la fuerza del bautismo del Espíritu o bautismo de fue-

go. Se discute lo que quiere decir el Bautista en su predicación, al referirse a esa persona que viene y que es *el más fuerte* (propuestas: el Hijo del hombre, Dios, el Mesías, el Profeta escatológico, una figura desconocida del fin de los tiempos), y no queda claro tampoco si aquél que viene pertenece al contexto de la salvación o al del juicio. Sin embargo, parece de importancia central la acentuación de la superioridad de aquél que es más fuerte, en comparación con el Bautista: algo que facilitó esencialmente al cristianismo primitivo la relación e identificación de esa figura con Jesús.

En Mc 3, 27 (Mt 12, 29; cf. Lc 11, 21s) hay una sentencia expresada en imagen y que originalmente estuvo aislada (así lo demuestra la comparación del texto de Marcos con la tradición de Mateo/Lucas), pero que actualmente se halla insertada en la unidad compositiva de 3, 22-30. En Lucas, que emplea la imagen de manera distinta y que posiblemente se refiere a una tradición peculiar (cf. F. Katz, *Lukas 9, 52-11, 36. Beobachtungen zur Logienquelle und ihrer hellenistisch-judenchristlichen Redaktion*, tesis mecanografiada, Mainz 1973; Käsemann, *Versuche* I, 242-248), aparece ya claramente la influencia del lenguaje teológico; la imagen permanece. La imagen original, por contraste, habla de que un hombre fuerte es desposeído de su poder por uno que es más fuerte y más poderoso y que penetra en sus dominios. En tal derrocamiento y victoria se hace patente el poder de la actividad de Jesús y la presencia del reino de Dios.

b) 1 Cor 1, 25 y los demás textos paulinos (el término aparece únicamente en 1-2 Corintios) sitúa ἰσχυρός en el contexto de la teología paulina de la cruz; llama la atención el desarrollo estilístico del texto (cf. la transición de los vv. 24 y 25), pero sigue siendo también importante la proximidad de ἰσχυρός con respecto a los conceptos δύναμις/δυνατοί (vv. 24 y 26). Al mismo tiempo, se mantiene la antítesis con la debilidad (cf. también 2 Cor 10, 10). La locura y el escándalo de la cruz demuestran ser cosa más sabia y poderosa (σοφώτερον, ἰσχυρότερον) que toda *sophia*, y precisamente por su superioridad son incompatibles con ella. En 1, 27, Pablo expresa esto mismo en estilo de diatriba (¡v. 26!) mediante un argumento *ad hominem*: Pablo recuerda polémicamente su elección y vocación por Dios, que desde luego son locura en términos humanos, porque no se orientan por normas y pretensiones humanas, sino que lejos de eso las avergüenzan y dejan sin vigor. El pasaje de 4, 10 enlaza con este uso que se ha hecho de los términos en 1, 27. El texto de 4, 9 establece un contraste irónico entre la debilidad de los apóstoles y la fortaleza de la comunidad. Las tres antítesis de 4, 10 cualifican nuevamente para Pablo, desde el punto de vista de la *theologia crucis*, la conciencia que la comunidad de Corinto tiene de sí misma. Finalmente, 10, 22 –con una pregunta retórica– recuerda a los corintios que Dios, que es el único fuerte, demuestra que la supuesta fortaleza de ellos es debilidad (cf. 10, 9).

H. Paulsen

ἰσχύς, ύος, ἡ *ischys* fortaleza, poder
→ ἰσχύω 3.

ἰσχύω *ischyō* ser poderoso, ser capaz

1. Aparición y contenido semántico – 2. Campo referencial – 3. ἰσχύς.

Bibl.: W. Grundmann, *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt*, Stuttgart 1932; Id., ἰσχύω κτλ., en ThWNT III, 400-405.

1. En el NT ἰσχύω aparece 28 veces. Tiene el significado de *ser fuerte/poderoso; ser capaz, tener poder para algo*.

2. Además del uso –sorprendentemente frecuente y poco acentuado teológicamente– de ἰσχύω en los escritos lucanos (cf. Lc 6, 48; 8, 43; 13, 24; 14, 6.29.30; 16, 3; 20, 26; cf. también Hech 6, 10; 15, 10; 19, 16.20; 25, 7; 27, 16), hay que mencionar especialmente Mc 2, 17 (Mt 9, 12 par.; sobre el contenido cf. también Lc 5, 31, donde en lugar de ἰσχύοντες se usa el término ὑγιαίνοντες, que en realidad es de significado muy parecido): en una sentencia sapiencial se dice que no se necesita el médico para las personas sanas, sino para las enfermas. Esta sentencia expresa en forma abreviada la escena de 2, 13-16: las relaciones de Jesús con los publicanos y los pecadores. Muchos elementos (principalmente los lugares paralelos en la historia de las tradiciones) sugieren que se trata de una sentencia que al principio existió independientemente, y de la que además puede separarse 2, 17b, por ser ésta una sentencia secundaria. El v. 17b explica la imagen por medio de los conceptos δίκαιοι / ἁμαρτωλοί y compendia expresivamente la misión de Jesús mediante la sentencia de ἦλθον (cf., a propósito, E. Arens, *The ΗΛΘΟΝ-Sayings in the Synoptic Tradition. A Historicocritical Investigation*, Göttingen 1976).

En Gál 5, 6 se usa ἰσχύω para poner de relieve la impotencia y la insignificancia de la ἀκροβυστία y la περιτομή en comparación con el poder de la fe, que actúa en el amor (→ ἐνεργέω 2). Flp 4, 13 explica el poder del apóstol por el don que él ha recibido de Cristo (→ ἐνδυναμόω 2). Finalmente, en Sant 5, 16 se usa ἰσχύω para referirse al poder eficaz de la oración, mientras que en Hech 19, 20 el término se emplea en sentido casi técnico para designar la eficacia del *logos* misionero (sobre el tema cf. también Heb 4, 12; → ἐνεργέω 2).

3. En cuanto a **ἰσχύς***, que aparece diez veces en el NT con el significado de *potencia, fortaleza*, hay que tener en cuenta principalmente –lo mismo que para ἰσχυρός y, en parte, para ἰσχύω– el trasfondo del AT. Así lo vemos especialmente en las citas que se hacen en 2 Tes 1, 9, donde se recoge el texto de Is 2, 10 LXX, y en Mc 12, 30.33 (donde se modifica el texto citado). Sin este trasfondo, no es posible comprender la idea neotestamentaria de ἰσχύω. Intimamente relacionados con ello se hallan los enunciados «teológicos» (Dios como el único lugar donde se halla la fortaleza), que hacen que toda fortaleza se entienda únicamente como derivada (así hay que entender también, seguramente, 2 Pe 2, 11, que habla de la ἰσχύς de los ángeles), y el estrecho contacto, a veces incluso la intercambiabilidad, con los demás términos que designan fortaleza y poder, como son κράτος, δύναμις y ἐνέργεια (en parte, así sucede ya en los LXX).

Mc 12, 30.33 (cf. Lc 10, 27; sobre las modificaciones con respecto a Marcos y Mateo, cf. Bornkamm, *Aufsätze* III, 37-45) se halla dentro de la unidad compositiva 12, 28-34, que es el debate acerca de la cuestión de cuál es el supremo y más excelente mandamiento. La respuesta la da Jesús refiriéndose a Dt 6, 4s; la repetición de esta respuesta en 12, 33 por el escriba acentúa de nuevo la importancia del doble mandamiento del amor. No es casual que el texto de la LXX de Dt 6, 5 experimente una modificación (cf., a propósito, Bornkamm): se emplea ἰσχύς en lugar de δύναμις. Sin embargo, no habrá que atribuir especial importancia a esta variante, sino que convendrá recordar la proximidad que existe entre ambos términos en la LXX.

Ap 5, 12, en una cadena de términos que se hallan próximos objetivamente al significado de ἰσχύς, aplica el concepto a Dios, y lo hace mediante una aclamación doxológica de ἄξιος (cf., a propósito de ἄξιος, W. C. van Unnik, *Worthy is the Lamb. The Background of Apoc. 5*, en *FS Rigaux*, 445-461). En forma parecida (aunque ahora en el marco de una aclamación doxológica de εἰς αἰῶνα) sucede esto mismo en Ap 7, 12 (de nuevo en asociación con otras expresiones que significan poder).

Este estrecho contacto con términos comparables caracteriza también a Ef 1, 19 (ἐνέργεια) y 6, 10 (→ ἐνδυναμόω 2; sobre la cuestión, cf. 3, 16 y Col 1, 11). 1 Pe 4, 11, recogiendo material parenético tradicional (seguramente, no sin influencia de la comprensión paulina del carisma), atribuye el carisma del servicio en la comunidad, del διακονεῖν, a aquel poder que Dios hace que se conceda a los creyentes. Aquí no es casual que el versículo termine con una doxología.

H. Paulsen

ἴσως *isōs* (adv.) quizás, probablemente*
Lc 20, 13 (a diferencia de Mc 12, 6): al enviar a su «hijo amado», el dueño de la viña piensa: ἴσως τοῦτον ἐντραπήσονται, «*quizás* a él lo respeten».

Ἰταλία, ας *Italia* Italia*
En el NT, el nombre de Italia aparece únicamente en Hechos (18, 2; 27, 1.6) y en Hebreos (13, 24). A propósito del viaje de Pablo a Roma: εἰς τὴν Ἰταλίαν (Hech 27, 1.6). En consonancia con ello 18, 2: Aquila acababa de llegar «de Italia», lo cual –según el v. 2b– quiere decir: de Roma. Heb 13, 24: «Os saludan οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας (los de Italia)». Este saludo se entiende de la manera más sencilla, si suponemos que el autor escribe desde fuera de Italia, y que «los de Italia» envían saludos a sus compatriotas. Según Spicq, *Hébreux* I[2] (EtB), 261-265, el versículo sugiere saludos enviados *desde* Italia, donde se habría escrito entonces la Carta a los hebreos; cf. O. Kuss, *Carta a los hebreos*, Barcelona 1977, *sub loco*. Sobre el nombre de Italia consúltese LAW 1418.

Ἰταλικός, 3 *Italikos* itálico (italiano)*
Hech 10, 1: ἡ σπεῖρα ἡ Ἰταλική, «la cohorte *itálica*», a la que pertenecía Cornelio. Se trata probablemente de una unidad auxiliar integrada por libertos, que había sido trasladada de Italia a Siria; allí se tiene noticia de ella durante los siglos I y II p.C.; cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] (KEK), 333 con la nota 2.

Ἰτουραῖος, 3 *Itouraios* itureano, de Iturea*
Lc 3, 1: Ἰτουραία χώρα, literalmente «el país *itureano*» (= Iturea). Se refiere al territorio perteneciente a la tetrarquía de Filipo (en el Líbano y el Antilíbano; capital: Calcis). Schürer I, 707-725. W. Schottroff, *Die Ituräer*: ZDPV 98 (1982) 125-152.

ἰχθύδιον, ου, τό *ichthydion* pez pequeño, pececillo*
Mc 8, 7 par. Mt 15, 34, antes del milagro de la multiplicación de los panes y los peces: La gente tenía ἰχθύδια ὀλίγα (Mateo: ὀλίγα ἰχθύδια).

ἰχθύς, ύος, ὁ *ichthys* pez*

1. Aspectos lingüísticos – 2. Tradiciones de parábolas – 3. Historias de milagros – 4. Descripciones de la resurrección y de la vocación de personas.

Bibl.: Dalman, *Arbeit* VI, 343-370; J. Dölger, ΙΧΘΥΣ I-V, Munster i. W. 1910-1943 (esp. tomo I); J. Engmann, en RAC VII, 959-1097; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* V, New York 1956, 3-61; R. M. Grant, *«One Hundred Fifty-Three Large Fish»*: HThR 42 (1949) 273-275; E. Hilgert, *The Ship and Relate Symbols in the NT*, Assen 1962, 105-123; U. H. J. Körtner, *Das Fischmotiv im Speisungswunder*: ZNW 75 (1984) 24-35; J. Mánek, *Fishers of Men*: NovT 2 (1958) 138-141; R. Meyer, *Der Ring des Polykrates, Mt. 17, 27 und die rabbinische Überlieferung*: OLZ 40 (1937) 665-670; R. Pesch, *Der reiche Fischfang*, Düsseldorf 1969; I. Scheftelowitz, *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum*: ARW 14 (1911) 1-53, 321-392; Ch. W. F. Smith, *Fishers of Men*: HThR 52 (1959) 187-203.

1. En el NT, ἰχθύς se emplea 20 veces, casi exclusivamente en los evangelios (Mateo 5 veces, Marcos 4, Lucas 7, Juan 3). Fuera de ellos, el término se encuentra únicamente en 1 Cor 15, 39, donde –en una enumeración que recuerda las tradiciones del AT acerca de la creación (Gén 1, 26.28; 9, 2; Job 12, 8; Sal 8, 9; Os 4, 3; Ez 38, 20; LXX Dan 2, 38; cf. Sof 1, 3)– se hace distinción entre las diversas clases de animales (y sus respectivas carnes: σάρξ). Se trata de una imagen que pretende caracterizar la diversidad que habrá también en la nueva creación (= la resurrección de los muertos). En Jn 21 vemos que ἰχθύς aparece junto a → ὀψάριον (vv. 6.8.11/9.10.13).

Por el AT conocemos ya varios motivos relacionados con los peces: a propósito de Salomón cf. 1 Ré 5, 13. La captura de peces por medio de anzuelos o redes servía de imagen de un destino desdichado que era sorprendente o inevitable (Ecl 9, 12; Jer 16, 16; Ez 12, 13; 17, 20; 29, 4s; 32, 3; Hab 1, 14s; cf. 1QH 5, 8 y *passim*; cf. O. Betz: RQum 3 [1961] 53-59; por el contrario, en Mc 1, 17 par.; Lc 5, 10, el motivo de la captura de peces ha recibido un sentido positivo (→ 4). – En otros contextos se habla de la multitud o del tamaño de los peces como expresión de la plenitud mesiánica (Ez 47, 8-10; Tg Onq Gén 48, 16; TestZab 5, 5-6, 8 [Zabulón, el primer pescador; cf. Gén 49, 13]; GénR 13, 16; cf. EvTom 8).

2. ἰχθύς significa *pez* (o pescado) como alimento común.

Y, así, se habla de los peces que hay en los ríos (Ex 7, 18.21; Sal 104, 29 LXX) o en el mar (Is 50, 2), que el Señor puede hacer que perezcan como castigo, o de los que siente añoranza la generación del desierto, al recordar que en Egipto podía comer pescado (Núm 11, 5). Nehemías, que era fiel a la ley, se horroriza de que en día de sábado se vendan en Jerusalén peces traídos de Tiro (2 Es 23, 16), posiblemente en el mercado de pescados, que dio su nombre a una de las puertas de la ciudad: «la Puerta de los Peces» (2 Esd 13, 3; cf. Sof 1, 10; 2 Crón 33, 14).
Esta finalidad del pescado como alimento queda confirmada por las numerosas prescripciones judías acerca de la pesca (Josefo describe el Lago de Genesaret como uno de los lugares de pesca preferidos, Bell III, 508) y sobre el consumo de pescado (cf. Billerbeck I, 683s). Se hace distinción entre peces puros e impuros; tan sólo es lícito comer los que tienen aletas y escamas (Lev 11, 9-12 par.; cf. Mt 13, 47s); al pez no hay que sacrificarlo ritualmente, y su sangre se puede comer.

Este uso general del término es la base para la imagen que encontramos en la parábola de Mt 7, 10 (par. Lc 11, 11); también en Plinio se compara al pez con una serpiente (el movimiento serpentino; NatHist XI, 73). La imagen empleada por Jesús dice que la bondad de la creación –a pesar de la maldad de unos hombres hacia otros– consiste en que un padre no se burla de su hijo hambriento dándole, por ejemplo, una serpiente (parecida al pez), cuando su hijo le pide pescado, y esto se convierte en testimonio que confirma la indudable bondad del Creador hacia la criatura que le pide alguna cosa. Por el contrario, en la legendaria descripción de Mt 17, 24-27 (material peculiar) tenemos la pálida forma de un relato que conocemos no sólo por Herodoto (III, 42) sino también por variadas formas judías (bŠab 119a; PesR 23, etc.).

3. Asimismo, en los relatos del NT sobre los milagros de la multiplicación de los panes y de los peces (Mc 6, 38 par.; Mt 15, 36), ἰχθύς debe entenderse concretamente como alimento, a saber, como acompañamiento del pan (por un lado, los peces se incluyen en la acción de gracias sobre el pan [Mc 6, 41 par.; Mt 15, 36, de conformidad con Ber 6, 5.7; a diferencia de Mc 8, 7], y, por otro lado, no se los menciona en el diálogo que sigue a continuación acerca de los milagros [Mc 8, 14-21 par.]).
En la versión de Jn 6 aparecen yuxtapuestos un realismo concreto (v. 9: pan de cebada y pescado cocido; Moulton-Milligan, 470) y una interpretación simbológico-cristológica (vv. 26s.32ss). Pero incluso en la detallada interpretación joánica, no desempeñan los peces ningún papel (en contra de H. Goodenough: JBL 64 [1945] 145-182), aunque esta interpretación enlaza con la tradición judía del maná, y a pesar de 1 Cor 10, 2-4, donde se interpretan cristológicamente, en sentido paralelo, la tradición del maná y la del agua. La tradición del agua y la roca se ha ampliado incluso en algunos casos con el motivo de los peces (cf. especialmente SifreNúm 11, 22; bYom 75a).

4. Jn 21 contiene tres elementos de la tradición, de los cuales los dos primeros se entrelazan mutuamente (vv 1-14): a) La tradición acerca de la resurrección, la cual con intención antidocetista –como Lc 24, 42– presenta al Resucitado, por un lado, como alguien que necesita tomar alimento, y come concretamente pescado, y, por otro lado, como el que celebra un convite con sus discípulos (Lc 24, 28-32; Hech 1, 41; 10, 41). b) La descripción de una pesca milagrosa es una acción simbólica que manifiesta que ha comenzado la era mesiánica. Aquí Jn 21 se halla en la misma línea que Lc 5, 1-11; cf. la descripción del gran número y gran

tamaño de los peces en ambos textos (21, 6.11 / 5, 6-7; → 1). Además, Jn 21 y Lc 5 tienen otro punto en común: hay que proclamar la llegada de la era mesiánica, y, por cierto, en el plano universal (el número de 153 peces expresa la totalidad y la universalidad).

S. Pedersen

ἴχνος, ους, τό *ichnos* pisada, huella*

En el NT, el sustantivo aparece únicamente en sentido figurado, refiriéndose siempre a la idea de ir en pos de *las huellas* (τοῖς ἴχνεσιν) de otra persona: 2 Cor 12, 18 con περιπατέω, Rom 4, 12 con στοιχέω: «caminar / ir *siguiendo las huellas*»; 1 Pe 2, 21 con ἐπακολουθέω, «seguir *las pisadas* (de Cristo)». ThWNT III, 405-409.

Ἰωαθάμ *Iōatham* Joatán (Jotán)*

Nombre de persona en Mt 1, 9 bis (Lc 3, 23-31 D Ἰωαθάν): padre de Acaz (cf. 1 Crón 3, 12s).

Ἰωανάν *Iōanan* Joanán*

Nombre de persona en Lc 3, 27: padre de Yodá (v. 26); cf. 2 Crón 17, 15; 23, 1.

Ἰωάννα, ας *Iōanna* Juana*

Nombre de mujer (sobre la grafía Ἰωάνα cf. Blaß-Debrunner § 40). Lc 8, 3 menciona entre las mujeres que acompañaban a Jesús y le asistían con sus bienes, a una tal «Juana, mujer de Cusa (→ Χουζᾶς), administrador de Herodes (Antipas)». Se la menciona también en 24, 10 (junto a María de Magdala y a «María la de Santiago»), y es, por tanto, testigo de la resurrección, así como testigo de la actividad «terrena» de Jesús. A. Hastings, *Prophet and Witness in Jerusalem*, London 1958, 38-49.

Ἰωάννης, ου *Iōannes* Juan

1. Significado y aparición del nombre en el NT - 2. Juan el Bautista - 3. Juan el hijo de Zebedeo - 4. Juan, autor del Apocalipsis - 5. Juan Marcos - 6. Juan, padre de Pedro - 7. Un miembro del Sanedrín.

Bibl.: sobre 2: K. Aland, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, en *FS Cullmann 1972*, 1-14; M. Bachmann, *Johannes der Täufer bei Lukas: Nachzügler oder Vorläufer?*, en *FS Rengstorf*, 123-125; J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (BStN 63), Neukirchen-Vluyn 1972; O. Böcher, *Johannes der Täufer in der neutestamentlichen Überlieferung*, en *Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischen Sicht*, en *FS für A. Köberle*, Darmstadt 1978, 45-68; Id., *Johannes der Täufer*, en TRE XVII, 172-181; L. Davies, *John the Baptist and Essene Kashruth*: NTS 29 (1983) 569-571; S. von Dobbeler, *Das Gericht und das Erbarmen Gottes. Die Botschaft Johannes des Täufers und ihre Rezeption bei den Johannesjüngern im Rahmen der Theologiegeschichte des Frühjudentums*, Frankfurt a. M. 1988; J. Ernst, *Johannes der Täufer* (BZNW 53), Berlin 1989; G. Lindeskog, *Johannes der Täufer*: ASTI 12 (1983) 55-83; C. H. Kraeling, *John the Baptist*, London 1951; J. P. Meier, *John the Baptist in Matthew's Gospel*: JBL 99 (1980) 383-405; J. Murphy-O'Connor, *John the Baptist and Jesus*: NTS 36 (1990) 359-374; E. Nodet, *Jésus et Jean-Baptiste selon Josèphe*: RB 92 (1985) 321-348, 497-524; K. Rudolph, *Die Mandäer* I (FRLANT 74), Göttingen 1960, 66-80, 222-252; W. Schenk, *Gefangenschaft und Tod des Täufers. Erwägungen zur Chronologie und ihren Konsequenzen*: NTS 29 (1983) 453-483; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux 1935; H. Thyen, Βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, en *FS Bultmann 1964*, 97-125; Ph. Vielhauer, *Das Benedictus des Zacharias*: ZThK 49 (1952) 255-272; Id., *Johannes der Täufer*, en RGG III, 804-808 (bibl.); W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968.

Sobre 3: W. Bauer, *Das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung*, en Hennecke-Schneemelcher II, 11-41, esp. 23-28; F.-M. Braun, *Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne* I, Paris 1959, 299-397; R. E. Brown, *Gospel According to John I-XII* (AB), New York 1966, LXXXVII-CIV (trad. cast.: *El Evangelio según Juan* I, Madrid 1979); Kümmel, *Einleitung*, 200-211 (bibl.); Th. Lorenzen, *Der Lieblingsjünger im Joh* (SBS 55), Stuttgart 1971; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1980, I, 104-129; III, 474-480 (bibl.); E. Schwartz, *Über den Tod der Söhne Zebedaei* (1904), en Id., *Gesammelte Schriften* V, Berlin 1963, 48-123; H. Thyen, *Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums*: BEThL 44 (1977) 259-299; Id., *Aus der Literatur zum Johannesevangeliums*: ThR 42 (1977) 211-261 (bibl.); Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991, 461-465.

Sobre 4: H. Kraft, *Die Offenbarung* (HNT), Tübingen 1974, 9-11 (bibl.); Kümmel, *Einleitung*, 414-417 (bibl.).

Sobre 5: W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter* (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979, 47-49.

1. Forma griega del nombre propio hebreo *yôḥānān* (por ejemplo, 2 Re 25, 23; Jer 40, 8ss ó Neh 12, 22s; importante portador de este nombre a principios del judaísmo postbíblico es Yohanán ben Zakkay) o *yᵉhôḥānān* (por ejemplo, Esd 10, 6 ó 1 Crón 26, 3; Neh 6, 18). El nombre tiene la forma típica de una oración semítica de predicado nominal: «Yahvé es clemente». Su forma griega Ἰωάννης –sobre la ortografía cf. la bibliografía en Bauer, *Wörterbuch, s.v.*– se halla atestiguada raras veces en época precristiana (por ejemplo en 1 Mac 2, 1a; 9, 36.38; 13, 53; 3 Esd 8, 38; 9, 29; Arist 42.49.50, y *passim* en Josefo). En cambio, se halla atestiguada con mucha frecuencia, después de la aparición del cristianismo.

En el NT, el nombre aparece 135 veces y se refiere a seis portadores distintos del mismo; aparece, además, como v.l. en Jn 1, 29 y Ap 21, 2, así como en la *subscriptio* tardía κατὰ Ἰωάννην del cuarto evangelio.

2. Juan el Bautista aparece 91 veces (exclusivamente en los Evangelios y en Hechos, así como en Jn 1, 29 v.l.).

De valor histórico como fuente para la reconstrucción de la figura y la significación del Bautista, además de las referencias que se hallan en el NT, es únicamente el testimonio de Josefo (Ant XVIII, 116ss) acerca de la actividad pública y del martirio de este personaje. Por el contrario, las tradiciones sobre el Bautista que se hallan en el «Josephus Slavicus» (Bell II, 110 y 168) son glosas tardías sin valor histórico alguno. Lo mismo habrá que decir de las noticias mandeas sobre el Bautista, que –desde el punto de vista de la historia de las tradiciones– pertenecen a niveles más recientes de la literatura mandea y presuponen, en su totalidad, la tradición cristiana y su ulterior desarrollo en forma apócrifa y legendaria (cf. Rudolph, 66ss).

Puesto que parece que, inmediatamente después del martirio del Bautista, se formó una secta joanita, de carácter independiente y que veneraba a su maestro casi como un mesías, y que pronto llegó a rivalizar seriamente con el cristianismo naciente, las noticias sobre el Bautista que encontramos en el NT están marcadas por esta situación. Proceden en parte del ambiente mismo de la secta bautista (por ejemplo, la historia del nacimiento de Juan, en Lc 1), en parte del rechazo polémico de las pretensiones de los bautistas por parte de los cristianos y en parte reflejan, de manera que parece históricamente cierta, la extraordinaria estima en que Jesús tuvo a Juan el Bautista. Teniendo en cuenta el carácter complejo de nuestras fuentes, podremos reconstruir la siguiente imagen histórica del Bautista y de su impacto sobre quienes le rodearon.

A pesar de su carácter legendario y de sus ecos de la historia bíblica de Samuel, podremos deducir de los relatos de Lc 1 sobre el Bautista que Juan nació en el seno de una antigua familia sacerdotal. Difícilmente habrá existido una relación directa entre Juan y el esenismo de la comunidad establecida en Qumrán. Ciertas analogías se deben a que en uno y otro caso hallamos reliquias de la compleja riqueza de la religión judía durante la primera mitad del siglo primero.

El sobrenombre, sin analogía alguna, de Juan «el Bautista» (ὁ βαπτίζων, Mc 1, 4; 6, 14.24, o ὁ βαπτιστής, Josefo, Ant XVIII, 116 y Mateo/Lucas; ¡este sobrenombre falta en Juan!), nos hace ver que el bautismo fue la nota específica inconfundible de este personaje. Como sacramento de penitencia escatológica, el bautismo es una singularísima y última oferta de salvación hecha por Dios a todo Israel (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Mc 1, 4 par.). Tan sólo aquel que se somete ahora al salvador «bautismo de agua» administrado por Juan, escapará de la cólera del Juez del universo y de la destrucción por efecto de su inminente «bautismo de fuego». (Esta antigua correspondencia entre el «bautismo de agua» y el «bautismo de fuego» se reconoce todavía en Qumrán [Mt 3, 11s par. Lc 3, 16s]. Claro que aquí se sobrepone ya la competencia que el «bautismo –cristiano– del Espíritu» hace ya al «bautismo –simplemente– de agua» administrado por Juan; cf. Mc 1, 8; Hech 19, 1ss). El hecho de estar destinado a Israel, de ser administrado por el Bautista, y de tener como efecto el perdón de los pecados, diferencia al bautismo de Juan de la práctica (que a lo sumo apareció simultáneamente) del bautismo de los prosélitos que, como bautismo administrado por uno mismo, sirve para la purificación ritual y la iniciación de los gentiles. Del bautismo –de efecto también sacramental– de los mandeos, pero que debía repetirse sin cesar, y de los bautismos de inmersión de Qumrán –que

también eran bautismos administrados por uno mismo–, se diferencia el bautismo de Juan por su carácter único y escatológico y por la función constitutiva desempeñada en él por el «Bautista». Sobre el trasfondo del movimiento bautista que se desarrolló en Palestina y Siria (Thomas), el bautismo de Juan debe considerarse como «creación original» de Juan (Vielhauer); → βαπτίζω 2, βαπτιστής.

Como último mensajero de Dios antes de la amenazadora catástrofe del bautismo de fuego, Juan –asumiendo una función profética (cf. Mt 11, 9 par.; 14, 5; Mc 11, 32 par.; Lc 1, 76 y *passim*)– hace un llamamiento a la conversión total y al cambio pleno de sentido en la vida (→ μετάνοια). La aparición de Juan en el desierto (Mc 1, 3 par.; Mt 11, 7 par.; Jn 1, 23; cf. también la función de Is 40, 3 en 1QS 8, 12ss; 9, 19) y su forma de vivir y de vestir (Mc 1, 6) acentúan con énfasis esa función escatológica. Posiblemente Juan se entendió a sí mismo (cf. Mc 9, 13), y en todo caso sus «discípulos» pronto le identificaron como el profeta Elías que –según Mal 3, 23s– habría de regresar antes del terrible «día de Yahvé»; cf. el encarecido rechazo de esa función, un rechazo nacido de la polémica cristiana, en Jn 1, 19ss.

Frente a esta comprensión de Juan como el encargado inmediato de preparar el camino de Yahvé, que no deja espacio alguno para otras figuras mesiánicas intermedias (ἰσχυρότερος en Mc 1, 7 es originalmente una circunlocución del nombre divino), se alza la tendencia innegable del testimonio cristiano acerca del Bautista que hace de él el precursor de Jesús como el Mesías (Mc 1, 7ss par.; Jn 1, 23). Más aún, el bautismo de que es objeto Jesús se convierte en simple instrumento de diagnóstico para reconocer a Jesús (Jn 1, 31ss), y Juan mismo llega a ser el «testigo» por excelencia de la cualidad exclusiva que Jesús posee de ser el Revelador, de su preexistencia y de su condición de ser el Hijo de Dios (Jn 1, 6ss.15.19ss.29ss; 3, 27ss; 5, 31ss). En paralelo con ello trascurre la trasformación de la imagen del que bautiza en el desierto en la imagen del predicador del arrepentimiento y la penitencia, como se ve clarísimamente en la elaboración que hace Lucas de los pasajes relativos al Bautista.

La denominada «predicación de Juan a las distintas clases sociales» (Lc 3, 10ss) es, en realidad, una parenesis del tercer evangelista dirigida a su propia comunidad. A la función mesiánica desempeñada (de hecho) por Juan y a la proporción amenazadora del movimiento desencadenado por él (Mt 3, 5), le corresponde su ejecución por orden del tetrarca Antipas en su fortaleza de Maqueronte en Perea (Josefo, Ant XVIII, 116ss). La motivación política, reconocible aquí, de la eliminación de Juan merece ser preferida a la legendaria descripción del final del Bautista en Mc 6, 17ss, una descripción que, en el lugar en que se halla, sirve para proyectar la sombra del martirio sobre la misión de los discípulos.

Jesús que, impresionado por el mensaje escatológico de Juan, hace indudablemente que él le bautice (una circunstancia que, según el testimonio de los evangelios, proporcionaba cada vez más dificultades a los cristianos, que rivalizaban con la secta bautista), y que alabó a Juan como «al mayor de los hombres» y como a alguien que es «más que profeta» (Mc 11, 7ss par.), Jesús –digo– podría haber pertenecido quizás al círculo íntimo de los discípulos del Bautista hasta la muerte de éste. En todo caso, Jesús hizo su aparición en público después del martirio del Bautista, porque sólo así pudo ser considerado en su entorno como el Juan *redivivus* (Mc 6, 14ss; 8, 28). Es también muy probable que los primeros discípulos de Jesús procedieran del círculo del Bautista (Jn 1, 35ss). De esta manera Juan, como maestro de Jesús, fue de hecho el que le preparó el camino.

El lugar literario de la leyenda de Mc 6, 17ss nos obliga a entender el παραδοθῆναι de Mc 1, 14 en el sentido de «ser encarcelado», en vez de entender esta palabra en su sentido simple. La simultaneidad, presupuesta así en los Evangelios sinópticos, de Juan encarcelado y de Jesús en su actuación pública (cf. especialmente Mt 11, 2ss par.), y sobre todo la simultánea actividad bautizadora de ambos según el cuarto evangelio (Jn 3, 22ss; 4, 1ss), sirvió a los cristianos para superar eficazmente, a saber, por boca misma de Juan, las dudas de los bautistas acerca de Jesús y para mantener a raya las pretensiones mesiánicas de los discípulos de Juan. De la corrección, posiblemente secundaria, de la noticia sobre la actividad bautismal de Jesús (Jn 4, 2), no puede deducirse el carácter histórico de la misma. Porque un testimonio tan importante de la propia actividad bautismal de Jesús no habría pasado inadvertido a la comunidad primitiva. En favor de que la actividad pública de Jesús no comenzó sino después de la muerte de Juan, habla también la arcaizante «sentencia sobre el reino que sufre violencia» (Mt 11, 12 par.), una sentencia que posiblemente procede de Jesús mismo y que contempla retrospectivamente la actividad del Bautista como una era ya terminada.

Además de los testimonios, ya mencionados, dados en sentido negativo por el Bautista en Jn 1, 19ss, el «Benedictus» de Zacarías (Lc 1, 67ss; cf. Vielhauer) y posiblemente la fuente hímnica, refundida en Jn 1, 1-12, son testimonios de la veneración cuasi-mesiánica de Juan por parte de sus adeptos.

3. Juan, hijo de Zebedeo y hermano de Santiago (mencionado 30 veces en los Sinópticos, Hechos y Gál 2, 9, y también –¡sin mencionarse su nombre!– en Jn 21, 2).

Después del martirio de su hermano Santiago por orden de Agripa I, nieto de Herodes, hacia el año 43 (Hech 12, 1s), Juan aparece junto a Santiago (el hermano del Señor) y Pedro en el informe de Pablo sobre el Concilio apostólico. Allí Juan aparece como miembro del triunvirato de los στῦλοι, que son los dirigentes de la comunidad primitiva de Jerusalén y que están a cargo de las negociaciones con los antioquenos (Gál 2, 9; cf. Hech 15, 7.13, donde –desde luego– no se menciona a Juan). A tenor de Hech 12, 2 podremos deducir que Juan sobrepasaba en importancia a su hermano. En todo caso, después de la muerte de Santiago, y antes del encumbramiento del hermano del Señor, parece que él fue figura dirigente junto a Pedro. Así se refleja en los relatos de Hech 3, 1ss; 4, 13ss y 8, 14ss. Sobre la base de esta constelación, fijada ya en la tradición, Lucas identifica con Pedro y Juan a los dos discípulos anónimos de Mc 14, 13, que fueron enviados a preparar la pascua (Lc 22, 8).

Juntamente con su hermano, el nombre de Juan, hijo del pescador galileo, se halla firmemente asentado en las listas de los Doce (Mc 3, 13ss; Lc 6, 12ss; Mt 10, 1ss; Hech 1, 13). Se cuenta entre los primeros en ser llamados (Mc 1, 16ss; Mt 4, 18ss; Lc 5, 1ss; cf. Jn 21, 1ss). Los Sinópticos nos lo presentan, juntamente con Pedro y Santiago, como uno de los más íntimos de Jesús: en la retirada de la actividad rodeada por multitudes al silencio de la casa (Mc 1, 29), como testigos de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5, 37; Lc 8, 51), de la transfiguración de Jesús (Mc 9, 2ss par.), de su discurso escatológico (Mc 13, 3) y de su oración en Getsemaní (Mc 14, 32ss; Mt 26, 36ss). Juan pregunta a su Maestro acerca del derecho del exorcista extraño (Mc 9, 38; Lc 9, 49), y con Santiago quiere hacer que descienda fuego del cielo como juicio contra la aldea samaritana que no quiso acoger a Jesús (Lc 9, 54). Los dos hermanos, cuando piden que se les reserven los puestos de honor a la derecha y a la izquierda en la futura gloria de Jesús, escuchan que Dios es el único que puede disponer tal cosa; sin embargo, ellos deben permanecer cerca de Jesús en sus humillaciones y padecer, lo mismo que él, la muerte del martirio (Mc 10, 35ss par.).

A pesar de este anuncio –debe juzgarse seguramente como *vaticinium ex eventu*, y debe presuponerse, por tanto, que la muerte violenta de Juan tuvo lugar antes de la composición del Evangelio de Marcos (Schwartz)–, la imagen sinóptica de Juan debió de mover ya desde muy pronto a los lectores del cuarto evangelio a identificar con Juan a su enigmático autor anónimo que tenía el brillante seudónimo de «el discípulo a quien Jesús amaba» (Jn 13, 21ss; 19, 25ss.35; 20, 2ss; 21, 1ss; y seguramente también en 1, 35ss, donde el primero en ser llamado permanece anónimo, así como en 18, 15s), que según Jn 21, 24 habría

compuesto el Evangelio. Su presencia en la última Cena (Jn 12, 23 !) le hizo aparecer en el círculo de los Doce (Mc 14, 17 par.; cf. Lc 22, 8), y la designación que se le dio le señala como uno de los más íntimos de Jesús.

Como en la escuela joánica debía de conocerse la verdadera identidad del varón a quien sus discípulos dedicaron *post mortem* (Jn 21, 20ss) un monumento literario con el honroso seudónimo de «el discípulo a quien Jesús amaba», en escenas altamente simbólicas, pudiera ser que la identificación del discípulo amado con Juan no se hubiera impuesto de manera general sino más tarde y después de vencer algunas resistencias. Esta identificación llegó a estar muy clara y se convirtió en la tradición eclesial dominante en el Canon Muratori (9ss), que considera al discípulo amado Juan como el autor del Evangelio de Juan, del Apocalipsis y de las Cartas 1-3 de Juan. Según Eusebio, HistEccl III, 18, 1; 20, 8s; 23, 3s; V 8, 4; 20, 6, quien se basa, entre otros, en Ireneo (Haer II, 22, 5; III, 1, 2; 3, 4), Juan habría sido desterrado a Patmos durante el reinado de Domiciano, y allí habría escrito el Apocalipsis. Hasta el tiempo de Trajano, desarrolló luego su actividad en Éfeso, como autoridad suprema, y en esta ciudad, después de componer su Evangelio, murió de muerte natural a una edad avanzada (cf. Clemente de Alejandría, QuisDivSalv 42, 2; HechJn *passim*; Tertuliano, *De anima*, 50; más referencias en Bauer). Sin embargo, esta tradición fue impugnada acérrimamente a fines del siglo II por el presbítero romano Gayo, quien declaró que el Evangelio de Juan era una falsificación realizada por el gnóstico Cerinto, y encontró también la oposición de otra tradición, desplazada casi totalmente por la anterior, que habla del martirio de Juan en Palestina (Mc 10, 39; Papías en Philippus Sidetes [TU V/2, 170]; Martirologio siríaco [KlT 2, 8]). IgnEf no sabe nada de una estancia de Juan en Efeso, y el primer comentarista de Juan, Heracleón (en Clemente de Alejandría, Strom IV 2, 170), acentúa que, de los Doce, únicamente Mateo, Felipe, Tomás y Leví habían muerto de muerte natural. Por razones internas y externas nos consta que el pescador galileo Juan, que según Hech 4, 13 era ἄνθρωπος ἀγράμματος, no pudo ser el autor del Evangelio de Juan.

Más probable es que el «presbítero Juan», mencionado ya por Papías (en Eusebio, HistEccl III, 39, 3ss), distinto claramente del apóstol Juan, se identifique con el «anciano» de 2 Jn 1; 3 Jn 1 y el venerado portador de la tradición que en el evangelio lleva el seudónimo de «el discípulo a quien Jesús amaba», de tal manera que la leyenda del hijo de Zebedeo se habría visto fomentada por esta casual semejanza de nombres.

Los textos del Evangelio de Juan que hablan del discípulo amado son, todos ellos, literariamente secundarios y carentes de historicidad. Puesto que no alcanzan su clímax intencionado sino en Jn 21, proceden del autor de ese «epílogo», quien al mismo tiempo debe considerarse como el editor y creador del evangelio en la forma en que se nos ha trasmitido. Además de conferir autoridad a la tradición joánica, esos textos sirven para venerar a una importante personalidad del círculo joánico, que, para dolor de la comunidad, había muerto hacía muy poco (Jn 21, 20ss). Este personaje podría ser el mismo que el «anciano» que escribe las dos breves cartas joánicas (cf. Thyen, *Entwicklungen*).

4. Juan, el profeta y autor del Apocalipsis (mencionado cuatro veces en Ap 1, 1.4.9 y 22, 8, así como en 21, 2 v.l.).

El autor del Apocalipsis, que se designa a sí mismo como «Juan, el siervo de Dios» (1, 1), no pretende en ninguna parte poseer autoridad apostólica. Se llama a sí mismo profeta (cf. 22, 9; ¿adición de otra mano?), diferenciándose de esta manera de los apóstoles (18, 20; 21, 14). Escribe su obra por propia autoridad, hacia el año 98 p.C. Este Juan no se identifica, en modo alguno, con el autor del Evangelio de Juan y/o de las Cartas joánicas.

5. Juan por sobrenombre Marcos (aparece cinco veces en Hech 12, 12.25; 13, 5.13; 15, 37, así como con el nombre de Μᾶρκος en Flm 24; Col 4, 10; 2 Tim 4, 11 y 1 Pe 5, 13). Colaborador judeocristiano de Pablo, con sobrenombre latino; según Col 4, 10, sobrino de Bernabé; → Μᾶρκος, Βαρναβᾶς.

6. En Jn 1, 42 (v.l. Ἰωνᾶ); 21, 15.16.17 Simón es llamado hijo de Juan. Pero en Mt 16, 17 –así como en Jn 1, 42 Koiné pl lat sy– se le llama Σίμων Βαριωνᾶ.

7. Juan, un miembro –por lo demás, desconocido– del Sanedrín (D [it]: Ἰωνάθας), se menciona en Hech 4, 6.

H. Thyen

Ἰώβ *Iōb* Job*

Nombre de un justo que sufrió mucho, cuya historia se narra en el libro que lleva su mismo nombre. Sant 5, 11 lo menciona como ejemplo de paciente perseverancia; cf. 1 Clem 17, 3; 26, 3.

Ἰωβήδ *Iōbēd* Obed*

Nombre del abuelo de David (Rut 4, 17): Mt 1, 5 (bis); Lc 3, 32.

Ἰωβήλ *Iōbēl* Yobel

Nombre del abuelo de David (→ Ἰωβήδ) en Lc 3, 32 según la variante textual de B Sin* sy^{s}. Cf. Ὠβήλ como v.l. de D*.

Ἰωδά *Iōda* Yodá*

Nombre de persona en Lc 3, 26 (cf. e Esd 5, 56): hijo de Joanán (Ἰωανάν, v. 27).

Ἰωήλ *Iōēl* Joel*

Nombre de un profeta del AT y del libro que lleva su nombre. Hech 2, 16 interpreta el milagro de Pentecostés como cumplimiento de «lo que fue dicho por medio del profeta Joel», y cita luego en los vv. 17-21 la profecía de Jl 3, 1-5a LXX.

Ἰωνάμ *Iōnam* Jonán*

Nombre de persona en Lc 3, 30: hijo de Eliaquín y padre de José (→ Ἰωσήφ 2).

Ἰωνᾶς, ᾶ *Iōnas* Jonás*

Bibl.: Y.-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris 1973; R. A. Edwards, *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q* (STB II/18), London 1971; J. Jeremias, Ἰωνᾶς, en ThWNT III, 410-413; G. Schmitt, *Das Zeichen des Jona*: ZNW 69 (1978) 123-129; P. Seidelin, *Das Jonaszeichen*: StTh 5 (1951) 119-131; M. Sekine, *Jona-Jonabuch*, en BHH I, 881s; A. Vögtle, *Der Spruch vom Jonaszeichen*, en *FS Wikenhauser*, 230-277. Cf. más bibliografía en ThWNT X, 1124s.

Jonás (en hebreo *Yônâ*), profeta en tiempo de Jeroboán II, no es el autor del libro bíblico que lleva su nombre, sino el «héroe» del mismo, sobre el cual se narran cosas maravillosas (además de la experiencia central con el pez, se refieren otros cinco milagros). Al judaísmo «la historia de Jonás le brindó la ocasión para adornar con toques fantásticos el relato bíblico» (Jeremias, 410).

En el NT, la figura de Jonás la encontramos primeramente en la perícopa del signo de Jonás en Mc 8, 11-13 par. Mt 16, 1-4. Se mencionan dos sucesos de la vida de Jonás: su permanencia en el vientre del pez y su predicación llamando a los ninivitas al arrepentimiento. La crítica literaria nos muestra que la exigencia de una señal se trasmitió en dos formas distintas: 1) Mc 8, 11-13 par. Mt 16, 1-4; 2) Lc 11, 16.29-32 par. Mt 12, 38-42. Según Marcos, Jesús se niega por principio a dar una señal del cielo; falta por completo la referencia a Jonás. Mt 16, 4 añade a la fuente marcana (seguramente tomando estas palabras de Q, cf. *infra*): «a no ser la señal *de Jonás*»; pero no dice concretamente en qué consiste esa señal. La fuente de *logia* conoce igualmente un relato sobre la existencia de una señal. Tanto Lc 11, 29 como Mt 12, 39 concuerdan en acentuar (después del reproche dirigido contra «esta generación»; Mateo encarece aún más el reproche añadiendo «[esta generación] adúltera»): «Y no se le dará ninguna señal, a no ser la señal *de Jonás*».

En la subsiguiente interpretación de la señal, Mateo y Lucas van por diferentes caminos. Mateo relaciona en primer lugar la permanencia de Jonás durante tres días en el vientre del pez con la permanencia del Hijo del hombre (durante tres días y tres noches) «en el corazón de la tierra» (v. 40). Y sólo entonces añade la referencia a la predicación de Jonás llamando al arrepentimiento; en Mateo, Jonás no sólo es señal como predicador de penitencia, sino que lo es principalmente como referencia a la muerte del Hijo del hombre. Por el contrario, Lucas (11, 30-32) habla únicamente de la predicación de Jonás llamando al arrepentimiento, para señalar después –lo mismo que Mateo– que aquí, en la persona de Jesús, está sucediendo algo mayor. Tanto Ma-

teo como Lucas consideran la predicación de Jonás llamando al arrepentimiento como la verdadera señal (→ σημεῖον), como vemos por el hecho de que Mateo menciona específicamente la actividad profética de Jonás (12, 39: τοῦ προφήτου) y de que también Lucas habla del *kerygma* de Jonás (11, 32; cf. Mt 21, 41). La realidad de que, según Lc 11, 30s, Jonás mismo sea «una señal para los ninivitas», permite a este evangelista establecer un paralelismo más acentuado con el Hijo del hombre, que –en la parusía– ha de traer el juicio sobre los incrédulos que exigen señales (obsérvese el futuro en el v. 30).

Sobre la variante textual Ἰωνᾶ (Jn 1, 42; 21, 15.16.17) como nombre del padre de los apóstoles Simón y Andrés, ofrecida por el *textus receptus*, cf. GNTCom 201.

A. Sand

Ἰωράμ *Iōram* Jorán (Yoram)*

Transcripción del nombre hebreo *Yᵉhôrām* de un rey con sede en Jerusalén (cf. 1 Re 22, 51; 2 Crón 21, 3ss; Josefo, Ant IX, 58) y que era hijo de Josafat. Aparece en la genealogía de Jesús en Mt 1, 8 (bis). BHH II, 884; Haag, *Diccionario*, 2072s.

Ἰωρίμ *Iōrim* Jorín*

Nombre de persona, no atestiguado en el AT, que aparece en la genealogía de Jesús en Lc 3, 29.

Ἰωσαφάτ *Iōsaphat* Josafat (Yosafat)*

Transcripción del nombre hebreo *Yᵉhôšāfāṭ* de un rey con sede en Jerusalén (cf. 1 Re 15, 24; 22, 2ss; 2 Crón 17, 1ss) y que era hijo de Asaf. Aparece en la genealogía de Jesús en Mt 1, 8 (bis). BHH II, 886; Haag, *Diccionario*, 2073s.

Ἰωσείας *Iōseias* Josías

Forma alternativa de → Ἰωσίας.

Ἰωσῆς, ῆ (ῆτος) *Iōsēs* Joset (José)*

Ἰωσῆς es una forma helenizada y declinable del nombre hebreo *Yôsef* (en forma abreviada *Yôsēh*, cf. Blaß-Debrunner § 53, 2 nota 4). 1. Mc 6, 3: nombre de un hermano de Jesús, que en el lugar paralelo de Mt 13, 55 es llamado → Ἰωσήφ (5) (Textus Receptus: Ἰωσῆς). 2. Mc 15, 40.47: hijo de una tal María y hermano de «Santiago el Menor»; en el lugar paralelo de Mt 27, 56, en vez de esta forma, se lee → Ἰωσήφ (9) (v.l. Ἰωσῆς). 3. Hech 4, 36 (Textus Receptus): nombre de → Ἰωσήφ (7) → Βαρναβᾶς. – Lc 3, 29 (Textus Receptus), en vez de Ἰησοῦς (hijo de Eliezer).

Ἰωσήφ *Iōsēph* José*

1. El patriarca José – 2. José, hijo de Jonán – 3. José, hijo de Matat – 4. José, el esposo de María – 5. José, hermano de Jesús – 6. José de Arimatea – 7. José Bernabé – 8. José Barsabás – 9. José, hijo de una tal María.

Bibl.: W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, índice analítico s.v. (564); J. Blinzler, en LThK V (1960) 1124 [sobre 6.8], 1129s (bibl.) [sobre 4]; V. Ermoni, en DB III, 1655-1674 [sobre 1.4]; K. Galling-Ch. Maurer, en RGG III (1959) 859-861 [sobre 1.4]; Haag, *Diccionario*, 1012-1015 [sobre 1, 4 y 6]; Hennecke-Schneemelcher, índice analítico *s.v.* (II, 646); E. Plümacher, *Joseph (Mann Marias)*, en TRE XVII, 245s.

1. En el NT se menciona nueve veces por su nombre al patriarca José (cf. Gén 30, 22-24; 37; 39-50), hijo de Jacob y Raquel. El nombre *Yôsēf* significa: «¡Que El (Dios) añada (otros al hijo que acaba de nacer)!», (cf. Gén 30. 24). Jn 4, 5 menciona la parcela de tierra «que Jacob dio a su hijo José» (cf. Jos 24, 32). En el discurso de Esteban en Hech 7 aparece cinco veces el nombre de José (vv. 9.13 [bis].14.18). En concreto, al narrarse la historia de José (vv. 9-16), se refiere: la venta de José y su traslado a Egipto, donde fue nombrado regente por el faraón (vv. 9s); que José se dio a conocer a sus hermanos y el faraón llegó a conocer cuál era su origen (v. 13); que José hizo venir a su padre y a todos sus parientes (vv. 14s). Al comienzo de una

nueva sección del discurso (7, 17-19), se introduce la historia del éxodo con la mención de un nuevo rey egipcio «que no sabía nada de José» (v. 18; cf. Ex 1, 8). Heb 11, 21: por la fe Jacob, al morir, bendijo «a cada uno de los hijos de José» (Gén 48, 17-20); 11, 22: por la fe José, al morir, mencionó el éxodo de los hijos de Israel y dio instrucciones acerca (del entierro) de sus huesos» (Gén 50, 24-26); cf., a propósito, O. Kuss, *Carta a los hebreos*. Al final de la enumeración de los doce mil elegidos de cada una de las tribus de Israel, Ap 7, 8 menciona las tribus de José y Benjamín; sobre la lista de las tribus, en la que falta Dan, cf. H. Kraft, *Offenbarung* (HNT) 126s.

2. José, hijo de Jonán, Lc 3, 30.

3. José, hijo de Matat, Lc 3, 24.

4. José, «el esposo de María» (Mt 1, 16. 19s), se menciona 14 veces (Mt 1, 16.18.19. 20.24; 2, 13.19; Lc 1, 27; 2, 4.16; 3, 23; 4, 22; Jn 1, 45; 6, 42. A esto hay que añadir variantes textuales en Mt 1, 16; Lc 2, 33.43).

Mt 1-2 se narra principalmente desde la perspectiva de José, mientras que en Lc 1-2 aparece María en primer plano. En Mt 1, 16 se dice primeramente: «Jacob engendró a José»; pero entonces se interrumpe claramente el esquema de la «genealogía» (*a* engendró a *b*), para señalar el diferente origen de la vida de Jesús, narrado en 1, 18-25. Después de la mención de José, se añade como aposición: «el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo». Cuando María estaba prometida en matrimonio a José, quedó embarazada por obra del Espíritu Santo, «antes de que vivieran juntos» (1, 18). José, entonces, quiere dejar a María en secreto, para no difamarla (v. 19); cf., a propósito de esta alternativa, Billerbeck I, 50-53). Pero un ángel le anima a que acepte a su prometida (v. 20). José actúa según estas instrucciones y recibe a María como «su esposa» (v. 24), pero sin tener relaciones con ella (v. 25). 2, 13 refiere la orden dada por el ángel a José para que tomara «al niño y a su madre» y los llevase a Egipto, a lugar seguro, con el fin de librarlos de Herodes. Y cuenta cómo se cumplió este encargo (vv. 14.15a). Después de la muerte de Herodes, un ángel ordena a José que regrese «a tierra de Israel» (vv. 19s). José cumple este encargo, pero no regresa a Judea (a causa de → Ἀρχέλαος), sino a Nazaret y establece allí su residencia (vv. 21-23a). En 13, 55a preguntan los habitantes de Nazaret: «¿No es éste (Jesús) el hijo del carpintero (→ τέκτων)?» – Se trata de una referencia insegura al oficio de José, porque en la fuente (Mc 6, 3) se designa a Jesús mismo como τέκτων.

Lc 1, 27 comienza refiriendo que María, en tiempo de la anunciación del ángel, estaba prometida en matrimonio a José «de la casa de David» (compárese también el v. 34 con Mt 1, 18). En la historia del nacimiento, en 2, 1-20, se cuenta que José (juntamente con su esposa, que estaba embarazada) marchó de Nazaret a Belén, con motivo de un censo ordenado para la imposición de tributos. Y tuvo que emprender este viaje, «porque era de la casa y de la familia de David» (v. 4). Los pastores encuentran en Belén «a María, a José y al niño» (v. 16). Lucas acentúa que José era descendiente de David (1, 27; 2, 4; cf. 3, 23.31), y señala al mismo tiempo que Jesús, tan sólo según lo que se suponía generalmente (ὡς ἐνομίζετο), era hijo de José (3, 23; cf. Mt 1, 16). Algunas variantes textuales quieren mostrar claramente que José no era el verdadero padre de Jesús (por ejemplo, Lc 2, 33 K X Δ Θ y otras (José, en vez de «su padre»); 2, 43 C Koiné A y otros («José y su madre», en vez de «sus padres»). En la perícopa de Nazaret, los oyentes (críticos) de Jesús preguntan: «¿No es éste el hijo de José?» (a diferencia del lugar paralelo: Marcos, → Μαρία 2.c; cf. Mt 13, 55).

Jn 1, 45 designa a Jesús (en boca de Felipe) como «el hijo de José, de Nazaret». En 6, 42 preguntan críticamente «los judíos»: «¿No es éste Jesús, el hijo de José, a cuyo padre y a cuya madre conocemos?» (cf. Lc 4, 22; Mt 13, 55). Lo hacen para refutar así la pretensión de Jesús de «haber descendido del cie-

lo». Los críticos piensan conocer al padre y a la madre de Jesús, y en realidad no saben nada sobre su verdadero origen; cf. 7, 27s; cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, a propósito de 6, 42.

5. Mt 13, 55 menciona a un tal José entre los hermanos de Jesús, juntamente con Santiago, Simón y Judas. Ahora bien, el lugar paralelo Mc 6, 3 llama Joset a este hermano (según los mejores manuscritos) y lo menciona en segundo lugar. Esta diferencia en cuanto a la grafía del nombre se explica por una asimilación que hace Mateo del nombre Ἰωσῆ(ς) (transcrito según la pronunciación galilea) a la forma hebrea correcta del mismo (→ 1); cf. GNTCom, *sub loco*.

6. En la historia evangélica de la pasión se menciona a «José de Arimatea (→ Ἁριμαθαία)» (Mc 15, 43.45 par. Mt 27, 57.59 / Lc 23, 50; Jn 19, 38; además EvPe 2, 3; 6, 23); cf. J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg [4]1969, 391-397, 435-437; I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*, München 1972, esp. 138-200. Según Mc 15, 43, «miembro distinguido del consejo»; según Lc 23, 50, un hombre «bueno y justo». «El esperaba el reino de Dios» (Mc 15, 43 par. Lc 23, 51). Lucas refiere que él no había asentido al plan y al proceder de los demás miembros del consejo (v. 51). Según Mt 27, 57, era «rico», pero era discípulo de Jesús (Jn 19, 38, «en secreto, por temor a los judíos»). Pidió a Pilato que le entregara el cadáver de Jesús para darle sepultura (Mc 15, 43.45 par. Mt/Lc), lo descolgó de la cruz, lo envolvió en una sábana y le dio sepultura (Mc 15, 46 par. Mt/Lc; Marcos y Mateo: en un sepulcro en la roca; Lucas: en una gruta excavada en la roca). Según Jn 19, 39-42, Jesús fue enterrado por José y Nicodemo (cf., a propósito, Broer, 230-249).

7. Según Hech 4, 36, José era un levita natural de Chipre, «llamado por los apóstoles con el sobrenombre Bernabé»; → Βαρναβᾶς.

8. Hech 1, 23 menciona junto a Matías a otro «candidato a ser nombrado apóstol»: un tal José, «llamado Barsabás, por sobrenombre el Justo»; → Βαρσαββᾶς.

9. Mt 27, 56, entre las mujeres que estaban al pie de la cruz de Jesús, menciona a María Magdalena (par. Mc 15, 40), a la madre de los hijos de Zebedeo (Marcos: Salomé), y a una tal «María, que era la madre de Santiago y José» (Marcos: «la madre de Santiago el Menor y de Joset»). Mateo modificó la forma del nombre Joset, lo mismo que había hecho en 13, 55 (→ 5). José/Joset no es conocido por ninguna otra referencia; no se identifica con el José/Joset de Mt 13, 55 (Mc 6, 3).

G. Schneider

Ἰωσήχ *Iōsēch* Josec*

Nombre de persona –no atestiguado en el AT– en la genealogía de Jesús en Lc 3, 26.

Ἰωσίας, ου *Iōsias* Josías*

Forma griega del nombre hebreo *Yō'šîyāhû*, un rey con sede en Jerusalén (cf. 2 Re 21, 24; 2 Crón 34, 1; Josefo, Ant X, 48. Es hijo de Amón (Mt 1, 10) y padre de Jeconías (1, 11) en la genealogía de Jesús. BHH II, 890s; Haag, *Diccionario*, 2074.

ἰῶτα, τό *iōta* iota*
κεραία, ας, ἡ *keraia* tilde, trazo*

Bibl.: G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, en Bornkamm-Barth-Held, *Überlieferung und Auslegung im Mt* (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn [6]1970. 54-154. 60-68; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82). Göttingen [3]1971. 143-147; A. Sand. *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangelisten Matthäus* (BU 11), Regensburg 1974, 36-39; G. Schwartz, ἰῶτα ἕν ἢ μία κεραία *(Mt 5, 18)*: ZNW 66 (1975) 268s (bibl.). Cf. más bibliografía en → νόμος, → πληρόω.

1. La *iota* (I, ι) es la novena letra del alfabeto griego (su valor numérico es 10, porque originalmente iba precedida por la digamma). En la única mención que se hace de ella en el NT, en Mt 5, 18, la iota es tan sólo la equivalente griega de la letra hebrea yod (*y*). La yod

es realmente la letra más pequeña del alfabeto hebreo (en el cual ocupa el décimo lugar y tiene como valor numérico 10).

2. κεραία se deriva de κέρας, «cuerno», y significa propiamente «estaca, palo». Pero en el NT, en Mt 5, 18 par. Lc 16, 17 significa *tilde, trazo*. La expresión significa casi siempre el trazo ornamental con que se embellecía una letra en la escritura cuadrada hebrea, y más raras veces el pequeño trazo que hace que una letra pueda confundirse con otra (por ejemplo, ה [*h*] y ח [*ḥ*]).

3. Mt 5, 18 se encuentra en el contexto de tres sentencias sobre la ley (vv. 17-19) que introducen sumariamente la temática de la ley en el sermón de la montaña (hasta 7, 12) y que se hallan estructuradas en las siguientes antítesis. Los exegetas no están de acuerdo sobre el *Sitz im Leben* de las diversas sentencias, ni lo están tampoco sobre la cuestión de si constituyen una unidad original o fueron agrupadas posteriormente; sólo se puede obtener alguna certeza partiendo del actual contexto en que esas sentencias se hallan en Mateo. La «ley y los profetas» (v. 17) es a menudo en Mateo una fórmula abreviada para referirse a los mandamientos divinos que son vinculantes (7, 12; 11, 13; 22, 40) y que han de cumplirse con todas sus consecuencias. De manera muy expresiva el v. 18 encarece esta misma exigencia. «La sentencia, introducida por la fórmula «amén» y que probablemente perteneció en su origen a un contexto escatológico (cf. 24, 34s), se refiere ahora al incesante cumplimiento de la *totalidad* de la ley, hasta que se realice por completo la voluntad de Dios (sentido final del segundo ἕως). Se trata en todo ello (como lo explica el v. 20) del cumplimiento de la justicia; cumplir la justicia significa hacer obedientemente la voluntad del Padre (cf. 3, 15). Ahora bien, la voluntad de Dios se expresa en la ley, pero –según Mateo– no en el sentido en que la interpretan los escribas (23, 2s.13s), sino en el que la interpreta Jesús («pero yo os digo»). Jesús es el «exegeta» definitivo de Dios (cf. Jn 1, 18). La ley no ha quedado suprimida en Jesús, sino que en él se ha superado. Como lo demuestra el curso del pensamiento en el sermón de la montaña y en el Evangelio de Mateo en general, la ética de Jesús no es una ética judía laxa y desvaída, sino que se orienta supremamente hacia un mayor rigor (cf. v. 20) en cuanto al mandamiento del amor a Dios y del amor al prójimo (5, 43ss; 7, 12; 19, 18; 22, 29s; también 9, 13 y 12, 7). Mateo presenta así el marco en el que van a situarse las antítesis que siguen a continuación.

La sentencia paralela de Lc 16, 17 –que tal vez representa mejor la versión de Q– se encuentra en Lucas dentro de un contexto relativamente más amplio.

R. Kratz

lo». Los críticos piensan conocer al padre y a la madre de Jesús, y en realidad no saben nada sobre su verdadero origen; cf. 7, 27s; cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, a propósito de 6, 42.

5. Mt 13, 55 menciona a un tal José entre los hermanos de Jesús, juntamente con Santiago, Simón y Judas. Ahora bien, el lugar paralelo Mc 6, 3 llama Joset a este hermano (según los mejores manuscritos) y lo menciona en segundo lugar. Esta diferencia en cuanto a la grafía del nombre se explica por una asimilación que hace Mateo del nombre Ἰωσή(ς) (transcrito según la pronunciación galilea) a la forma hebrea correcta del mismo (→ 1); cf. GNTCom, *sub loco*.

6. En la historia evangélica de la pasión se menciona a «José de Arimatea (→ Ἀριμαθαία)» (Mc 15, 43.45 par. Mt 27, 57.59 / Lc 23, 50; Jn 19, 38; además EvPe 2, 3; 6, 23); cf. J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg ⁴1969, 391-397, 435-437; I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*, München 1972, esp. 138-200. Según Mc 15, 43, «miembro distinguido del consejo»; según Lc 23, 50, un hombre «bueno y justo». «El esperaba el reino de Dios» (Mc 15, 43 par. Lc 23, 51). Lucas refiere que él no había asentido al plan y al proceder de los demás miembros del consejo (v. 51). Según Mt 27, 57, era «rico», pero era discípulo de Jesús (Jn 19, 38, «en secreto, por temor a los judíos»). Pidió a Pilato que le entregara el cadáver de Jesús para darle sepultura (Mc 15, 43.45 par. Mt/Lc), lo descolgó de la cruz, lo envolvió en una sábana y le dio sepultura (Mc 15, 46 par. Mt/Lc; Marcos y Mateo: en un sepulcro en la roca; Lucas: en una gruta excavada en la roca). Según Jn 19, 39-42, Jesús fue enterrado por José y Nicodemo (cf., a propósito, Broer, 230-249).

7. Según Hech 4, 36, José era un levita natural de Chipre, «llamado por los apóstoles con el sobrenombre Bernabé»; → Βαρναβᾶς.

8. Hech 1, 23 menciona junto a Matías a otro «candidato a ser nombrado apóstol»: un tal José, «llamado Barsabás, por sobrenombre el Justo»; → Βαρσαββᾶς.

9. Mt 27, 56, entre las mujeres que estaban al pie de la cruz de Jesús, menciona a María Magdalena (par. Mc 15, 40), a la madre de los hijos de Zebedeo (Marcos: Salomé), y a una tal «María, que era la madre de Santiago y José» (Marcos: «la madre de Santiago el Menor y de Joset»). Mateo modificó la forma del nombre Joset, lo mismo que había hecho en 13, 55 (→ 5). José/Joset no es conocido por ninguna otra referencia; no se identifica con el José/Joset de Mt 13, 55 (Mc 6, 3).

G. Schneider

Ἰωσήχ *Iōsēch* Josec*

Nombre de persona –no atestiguado en el AT– en la genealogía de Jesús en Lc 3, 26.

Ἰωσίας, ου *Iōsias* Josías*

Forma griega del nombre hebreo *Yō'šīyāhû*, un rey con sede en Jerusalén (cf. 2 Re 21, 24; 2 Crón 34, 1; Josefo, Ant X, 48. Es hijo de Amón (Mt 1, 10) y padre de Jeconías (1, 11) en la genealogía de Jesús. BHH II, 890s; Haag, *Diccionario*, 2074.

ἰῶτα, τό *iōta* iota*
κεραία, ας, ἡ *keraia* tilde, trazo*

Bibl.: G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, en Bornkamm-Barth-Held, *Überlieferung und Auslegung im Mt* (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn ⁶1970, 54-154, 60-68; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen ³1971, 143-147; A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangelisten Matthäus* (BU 11), Regensburg 1974, 36-39; G. Schwartz, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία *(Mt 5, 18)*: ZNW 66 (1975) 268s (bibl.). Cf. más bibliografía en → νόμος, → πληρόω.

1. La *iota* (Ι, ι) es la novena letra del alfabeto griego (su valor numérico es 10, porque originalmente iba precedida por la digamma). En la única mención que se hace de ella en el NT, en Mt 5, 18, la iota es tan sólo la equivalente griega de la letra hebrea yod (*y*). La yod

es realmente la letra más pequeña del alfabeto hebreo (en el cual ocupa el décimo lugar y tiene como valor numérico 10).

2. κεραία se deriva de κέρας, «cuerno», y significa propiamente «estaca, palo». Pero en el NT, en Mt 5, 18 par. Lc 16, 17 significa *tilde, trazo*. La expresión significa casi siempre el trazo ornamental con que se embellecía una letra en la escritura cuadrada hebrea, y más raras veces el pequeño trazo que hace que una letra pueda confundirse con otra (por ejemplo, ה [*h*] y ח [*ḥ*]).

3. Mt 5, 18 se encuentra en el contexto de tres sentencias sobre la ley (vv. 17-19) que introducen sumariamente la temática de la ley en el sermón de la montaña (hasta 7, 12) y que se hallan estructuradas en las siguientes antítesis. Los exegetas no están de acuerdo sobre el *Sitz im Leben* de las diversas sentencias, ni lo están tampoco sobre la cuestión de si constituyen una unidad original o fueron agrupadas posteriormente; sólo se puede obtener alguna certeza partiendo del actual contexto en que esas sentencias se hallan en Mateo. La «ley y los profetas» (v. 17) es a menudo en Mateo una fórmula abreviada para referirse a los mandamientos divinos que son vinculantes (7, 12; 11, 13; 22, 40) y que han de cumplirse con todas sus consecuencias. De manera muy expresiva el v. 18 encarece esta misma exigencia. «La sentencia, introducida por la fórmula «amén» y que probablemente perteneció en su origen a un contexto escatológico (cf. 24, 34s), se refiere ahora al incesante cumplimiento de la *totalidad* de la ley, hasta que se realice por completo la voluntad de Dios (sentido final del segundo ἕως). Se trata en todo ello (como lo explica el v. 20) del cumplimiento de la justicia; cumplir la justicia significa hacer obedientementemente la voluntad del Padre (cf. 3, 15). Ahora bien, la voluntad de Dios se expresa en la ley, pero –según Mateo– no en el sentido en que la interpretan los escribas (23, 2s.13s), sino en el que la interpreta Jesús («pero yo os digo»). Jesús es el «exegeta» definitivo de Dios (cf. Jn 1, 18). La ley no ha quedado suprimida en Jesús, sino que en él se ha superado. Como lo demuestra el curso del pensamiento en el sermón de la montaña y en el Evangelio de Mateo en general, la ética de Jesús no es una ética judía laxa y desvaída, sino que se orienta supremamente hacia un mayor rigor (cf. v. 20) en cuanto al mandamiento del amor a Dios y del amor al prójimo (5, 43ss; 7, 12; 19, 18; 22, 29s; también 9, 13 y 12, 7). Mateo presenta así el marco en el que van a situarse las antítesis que siguen a continuación.

La sentencia paralela de Lc 16, 17 –que tal vez representa mejor la versión de Q– se encuentra en Lucas dentro de un contexto relativamente más amplio.

R. Kratz

Κ κ

κἀγώ *kagō* y yo, yo también, pero yo
κἀγώ, que se ha formado por crasis (cf. Blaß-Debrunner § 18) de καὶ ἐγώ, aparece 84 veces en el NT, siendo especialmente frecuente en el Evangelio de Juan (30 veces, mientras que falta en las Cartas de Juan), en la Carta primera a los corintios (10 veces) y en el Evangelio de Mateo (9 veces).

Lo mismo que → καί, vemos que κἀγώ puede usarse para coordinar y unir copulativamente: *y yo* (por ejemplo, Lc 2, 48), para enlazar sentencias (Jn 10, 27s); *y yo*, en el sentido de *como yo*, expresa una relación mutua entre dos enunciados (Jn 14, 20; 15, 5; Gál 6, 14; Ap 2, 6), o bien una relación de consecuencia (Mt 11, 28; Jn 15, 4). En la mayoría de los pasajes, κἀγώ se puede traducir por *yo también*, como sucede especialmente cuando se recoge un «yo» precedente u otra expresión parecida (por ejemplo, Mt 2, 8; 10, 32s; Lc 1, 3; Jn 1, 31.33; Hech 8, 19; Ap 3, 10); en el sentido de *así también yo* (Jn 10, 15; 15, 9); *yo igualmente* (2 Cor 11, 22 [tres veces]; (así) *como yo* (en comparación con otros; 1 Cor 7, 8.40; 10, 33; Flp 2, 19); recogiendo con énfasis un λέγω ὑμῖν precedente (Lc 11, 9).

En sentido adversativo, *pero yo*, en Hech 10, 28; Sant 2, 18a; en expresiones retóricas, τί ἔτι κἀγώ, «entonces, ¿por qué todavía *yo*...?», en Rom 7, 37; cf. 1 Tes 3, 5 («por eso, *yo también* entonces...».

καθά *katha* (adv.) como, tal como
Mt 27, 10 (cita de Ex 9, 12 LXX): καθὰ συνέταξέν μοι κύριος. Cf. Blaß-Debrunner § 453, nota 1.

καθαίρεσις, εως, ἡ *kathairesis* destrucción, arrasamiento*
En sentido propio en 2 Cor 10, 4: πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων, «para la *destrucción* de fortalezas»; en sentido figurado en 10, 8; 13, 10: εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν (ὑμῶν).

καθαιρέω *kathaireō* hacer descender, aniquilar, destruir*

1. Aparición en el NT - 2. Contenidos semánticos - 3. Sobre Lc 1, 52.

Bibl.: C. Schneider, καθαιρέω κτλ., en ThWNT III, 414-416.

1. De las nueve veces que aparece el verbo en el NT, seis se encuentran en los escritos de Lucas, dos en Marcos (entre ellas 15, 46 par. Lc 23, 53) y una vez en Pablo.

2. El extensísimo espectro de significados de αἱρέω en el griego clásico y en el helenístico, que va desde «tomar», pasando por «asir», hasta «matar», en la voz media «elegir» (en el NT aparece únicamente en voz media, → αἱρέομαι), se refleja en el uso que el NT hace de καθαιρέω: *bajar* de la cruz a Jesús (Mc 15, 36.46; Lc 23, 53; Hech 13, 29); *derribar* graneros (Lc 12, 18; aquí como en la LXX, por ejemplo, en Jer 49 [42], 10, en oposición a οἰκοδομέω); *derribar* a poderosos (Lc 1, 52); *aniquilar* naciones (Hech 13, 19). En contraste con la sintaxis clásica y helenística, καθαιρέω en Hech 19, 27 rige genitivo de separación: *sufrir la pérdida* de su grandeza (Blaß-Debrunner § 180, nota 2); cf. también Bauer, *Wörterbuch*, 764. En 2 Cor 10, 4, R. Bultmann traduce acertadamente: «so *zerstören* wir Sophismen» («así destruimos *sofismas*»; *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 183s).

3. Según el *Magnificat* (Lc 1, 46ss), mediante la acción de Dios en María se manifestó sintomáticamente «la inversión cristiana de todos los valores». Las consecuencias de esa

acción alcanzan incluso la dimensión política: Dios ha derribado a los poderosos (καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων, 1, 52; un motivo del AT: una visión de conjunto en E. Klostermann, *Das Evangelium des Lukas*[3] [HNT], 18s) y ha exaltado a los humildes. «Tan sólo una revolución que procede de Dios, o –mejor dicho– la realidad que llega con la venida de Dios es capaz de poner remedio en estas cosas (a saber, a una desesperada situación político-social). Esta revolución será también una revolución política...» (H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* [HThK], 76).

H. Hübner

καθαίρω *kathairō* limpiar, podar*

En Jn 15, 2 dícese de la *limpieza* de la vid o de la poda de los pámpanos (cortando los brotes inútiles), cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* III, *sub loco*; en sentido figurado en Heb 10, 2 Textus Receptus.

καθάπερ *kathaper* como, así como, tal como*
Aparece 13 veces en el NT, únicamente en Pablo (12 veces) y en Heb 4, 2: seis veces en la construcción καὶ καθάπερ, «*como* también» (Rom 4, 6; 2 Cor 1, 14; 1 Tes 3, 6.12; 4, 5; Heb 4, 2); al introducir como prueba la imagen del «cuerpo»: καθάπερ γάρ (siguiendo luego οὕτως), «pues *así como*» (Rom 12, 4; 1 Cor 12, 12; en la formulación de referencias bíblicas: *como* (1 Cor 10, 10; 2 Cor 3, 13); *tal como* (2 Cor 3, 18; 8, 11 [sin verbo]); así como (1 Tes 2, 11). La expresión καθάπερ γέγραπται aparece en Rom 3, 4; 9, 13; 10, 15; 11, 8, en todos los casos como v.l. de καθὼς γέγραπται).

καθάπτω *kathaptō* prenderse, agarrar*
En Hech 28, 3, con sentido de voz media, dícese de una serpiente que *se prendió* en la mano de Pablo, mordiéndole (ἔχιδνα... καθῆψεν τῆς χειρὸς αὐτοῦ), de tal manera que podía vérsela colgando de la mano de Pablo (v. 4); cf. también Blaß-Debrunner § 310, nota 1.

καθαρίζω *katharizō* limpiar, purificar
→ καθαρός.

καθαρισμός, οῦ, ὁ *katharismos* purificación
→ καθαρός.

καθαρός, 2 *katharos* puro, limpio; inocente; inmaculado
ἀκαθαρσία, ας, ἡ impureza; inmoralidad
ἀκάθαρτος, 2 *akathartos* impuro; desvergonzado, licencioso
καθαρίζω *katharizō* purificar, limpiar; hacer puro; declarar puro
καθαρισμός, οῦ, ὁ *katharismos* purificación, rito de purificación
καθαρότης, ητος, ἡ *katharotēs* pureza*

1. Aparición en el NT - 2. Puro e impuro como sistema simbólico en el AT y en el judaísmo - 3. Puro e impuro en el helenismo - 4. El uso del campo léxico en el NT - a) La tradición sinóptica - b) Pablo - c) La escuela paulina - d) La misión entre los gentiles y el «Concilio Apostólico» - e) Hebreos y Evangelio/Cartas de Juan.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu* I (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972, 465-475; H. Braun, *Spätjüd.-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* II (BHTh 24/2), Tübingen 1957, 62-73; G. W. Buchanan, *The Role of Purity in the Structure of the Essene Sect*: RQum 4 (1963) 397-406; M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Polution and Taboo*, London 1966; J. T. Forestell, *The Word of the Cross* (AnBibl 57), Roma 1974, 155-157; W. H. Gispen, *The Distinction between Clean and Unclean*. OTS 5 (1948) 190-196; F. Hauck, καθαρός κτλ., en ThWNT III, 416-434; H.-J. Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult* (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965, 84-99; H. Huppenbauer, ṭhr *und* ṭhrh *in der Sektenregel von Qumran*: ThZ 13 (1957) 350s; W. Kornfeld, *Reine und Unreine Tiere im AT*: Kairos 7 (1965) 134-147; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen [3]1970, 386-393; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, Leiden 1974; E. Lohse, *Rein und Unrein* III. *Im NT*, en RGG V, 944; F. Maaß, ṭhr *«ser puro»*, en DTMAT I, 895-902 (bibl.); Id., ṭm' *«ser impuro»*, en *ibid.* I, 918-921; J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer* (UTB 829), München-Basel 1978, especialmente 50-53; R. Meyer, καθαρός κτλ. (C: *Im Judentum*), en

ThWNT III, 421-427; J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden 1973; J. H. Neyrey, *The Idea of Purity in Mark's Gospel*: Semeia 35 (1986) 91-128; W. Paschen, *Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte* (StANT 24), München 1970; F. Pfister, *Katharsis*, en Pauly-Wissowa, *Suppl.* VI, 146-162; W. Pötscher, *Katharmos, Katharsis*, en Pauly, *Lexikon* III, 164-166 (bibl.); R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift* (FRLANT 62), Göttingen 1954, 38-56; Id., *Rein und Unrein* II. *Im AT*, en RGG V, 942-944; Id., *Reinigungen* II. *Im AT und Judentum*, en *ibid.*, 947s; H. Ringgren, *ṭāhar*, en ThWAT III, 306-315; H. Ringgren-G. André, *ṭāme'*, en *ibid.*, 352-366 (bibl.); M. Smith, *The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism*: NTS 7 (1960-1961) 347-360; B. E. Thiering, *Inner and Outer Cleansing at Qumran as a Background to NT Baptism*: NTS 26 (1979-1980) 266-277; L. M. Weber, *Reinheit* II. *Theol.*, en LThK VIII, 1144s; Y. Yadin, *Megillat ham-Miqdaš. The Temple Scroll* (ed. hebrea) I-III, Jerusalem 1977; J. K. Zink, *Uncleanness and Sin*: VT 17 (1967) 354-361. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1125.

1. El adjetivo καθαρός aparece 27 veces en el NT; no se encuentra en Marcos ni en las Cartas paulinas (con excepción de Rom 14, 20). ἀκαθαρσία aparece 10 veces, pero en los Evangelios únicamente en Mt 23, 27. ἀκάθαρτος aparece 32 veces, siendo especialmente frecuente en Marcos (11 veces), Lucas (6), Hechos (5) y Apocalipsis (5). El verbo καθαρίζω aparece 31 veces: siete de ellas en Mateo y otras tantas en Lucas; cuatro en Marcos y otras tantas de Hebreos, y tres en Apocalipsis. En algunos manuscritos se encuentra también la forma jónica καθερίζω (sobre el cambio fonético cf. Blaß-Debrunner § 29, nota 1), difundida también durante la época helenística. καθαρισμός aparece 7 veces; falta en Mateo y en Pablo; en el NT, este término sustituye a los vocablos καθαρμός y κάθαρσις, que por lo demás, son mucho más frecuentes. καθαρότης aparece únicamente en Heb 9, 13. Hay que incluir también en el campo semántico → κοινός y κοινόω, así como → ἅγιος y ἁγιάζω.

2. No sólo las palabras que en el NT hablan explícitamente de lo que es «puro» e «impuro», sino que también la conducta concreta de Jesús o de los apóstoles (Lc 7, 36ss; Gál 2, 11ss; Hech 10s y *passim*) están ya en relación y en contradicción con el extenso sistema veterotestamentario y judío de reglas de pureza. Y sólo desde esta perspectiva podrán comprenderse. Por este motivo, Marcos tuvo que hacer que su dilucidación del problema (Mc 7) fuese precedida por la correspondiente explicación destinada a sus lectores no judíos (7, 3s).

La idea fundamental del antropólogo C. Lévi-Strauss, según la cual un mito se compone siempre de la «totalidad de sus variantes» (*Die Struktur der Mythen*, en Id., *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt am Main 1967, 226-254, esp. 239), se aplica también al sistema dualístico de la pureza y la impureza en la Biblia. Debe entenderse como un «universo simbólico de sentido», constitutivo y conservador de la sociedad, que marca toda la conducta de Israel, todas sus acciones y expectativas. Tan sólo la existencia y el funcionamiento de semejantes reglas diferencia a una «sociedad» de la simple agrupación de seres animados. En otros lugares podrán dominar valores como la «igualdad», el «honor» y la «justicia», pero en Israel en el vértice de la pirámide se hallan las esferas, en mutuo contraste, de lo «puro» y lo «impuro». Por medio del acuerdo, la negación, la dominación y la inclusión, hacen que las más diversas situaciones sociales sean comparables entre sí, y de esta manera estructuran como un «sistema simbólico» (Douglas, 2-6) la totalidad del universo social y físico de Israel.

Por eso, toda nuestra clasificación de lo que es «cultual», «ritual», «religioso», «moral» o «higiénico», por estar determinada por jerarquías de valores y por intereses totalmente diferentes, no vale en absoluto para describir el contraste entre lo que bíblicamente es «puro» e «impuro». Aunque no de manera totalmente congruente, Neusner intenta ajustarse a esta idea, tratando de evitar en buena medida las categorías de lo «cultual» o lo «ritual». Porque éstas son capaces de ocultar, más bien que de esclarecer, las consecuencias cotidianas concretas y –a menudo– sumamente drásticas de la «impureza». Además, en el lector moderno, provocan inmediatamente como antónimo el ámbito de lo «moral», y finalmente conducen equivocadamente a la inadecuada categoría interpretativa de la «espiritualización» de lo cultual»; cf., a propósito, Hermisson. Asimismo, la interpretación de los términos que designan lo «puro» y lo «impuro» como simples metáforas de lo que es «bueno» y «malo» es una de dos: o una tautología (Douglas, 129ss) o la trasformación de la realidad social de Israel en otros universos simbólicos totalmente diferentes, ya sea haga de

manera consciente o bien inconsciente. Y, así, en Is 6, 1ss o en el Sal 51 no se trata de una «espiritualización» tardía de fenómenos originalmente «cultuales» que se trasforman en lo moral, sino que se trata de fósiles de los tiempos primitivos, para los que todas las trasgresiones engendraban impureza, y toda impureza era pecado. La impureza es la consecuencia del constante ataque de poderes malignos y demoníacos, que constituyen una amenaza para Israel, sus casas, su tierra y su Dios. Ante sus acosos, hay que proteger cuidadosamente el lugar donde mora la Deidad en Israel. Y hay que hacerlo principalmente por medio de ritos cruentos (Levine, 67-77).

Los círculos sacerdotales, a cuya actividad de recopilación y redacción debemos la máxima parte del canon bíblico, intentaron –con notable éxito– centrar en torno al templo casi todas las reglas de pureza y relacionarlas con el culto del templo. Al subordinar de esta manera todos los tabúes a la voluntad divina, se consigue al mismo tiempo la neutralización de los mismos. Sin embargo, los restos que precisamente no se diluyeron en este empeño, como las listas de animales impuros, los tabúes sexuales, etc., demuestran que en todo ello no se trata del «significado original» de las reglas de pureza, sino de un proceso de selección, dirigido por la «propaganda sacerdotal» (Neusner, 120), que –por eficaz que fuese de hecho– sirvió para el ejercicio del dominio: para la estabilización de la hierocracia, para el dominio de lo viril, para la conservación del tradicional ordenamiento del matrimonio y de la familia, etc. (Douglas, 140ss).

Aquí sólo podemos remitir a la bibliografía indicada, en lo que respecta a los ideales de pureza (regidos por intereses totalmente diferentes en cada caso y por los correspondientes mecanismos de selección) de los fariseos y los zelotas en tiempos del segundo templo, en lo que respecta a la función dominante de la pureza en la secta de Qumrán, la cual se entiende a sí misma como el verdadero santuario en lugar del profanado templo de Jerusalén, y cuyo dualismo propio difícilmente se deberá a «influencia» externa, sino a antiquísimos conocimientos sacerdotales acerca de lo que es «puro» e «impuro» y sobre la peligrosidad de los poderes mancilladores de las tinieblas, en lo que respecta a la trasformación de las reglas de pureza por Filón como representante del judaísmo alejandrino, y finalmente en lo que respecta a la actitud adoptada por los rabinos ante las reglas de purificación, después de la destrucción del templo.

3. Es verdad que en el mundo religioso de Grecia, desde los tiempos homéricos, y también en la antigua Roma, existió un extenso sistema de ritos de purificación y expiación (καθαρμοί y *lustrationes*). Sin embargo, en este caso, el «contraste entre lo puro y lo impuro» no desempeñó un papel tan dominante, tanto más que en Grecia el culto y el Estado eran ámbitos que siempre estuvieron estrictamente separados, y el culto estatal romano, que degeneró en instrumento político, había perdido ya hacía mucho tiempo su atractivo y, con él, el significado existencial de sus ritos de lustración para la masa de la población. Los esfuerzos de Augusto por reformar la religión y lograr la restauración de los decadentes templos no lograron tampoco ningún cambio esencial. Además de demostrarlo el escepticismo religioso, que se hallaba muy difundido, y para el cual lo «puro» y lo «impuro» se habían convertido en términos corrientes que pertenecían al ámbito de la pureza moral y de la integridad personal –cf. la teoría aristotélica de la *katharsis* del cuerpo y del alma por efecto de la tragedia–, demuestra esto mismo la intensa afluencia de personas a los cultos mistéricos orientales que se difundieron rápidamente. Es verdad que esos cultos, que a diferencia de la religión del Estado, prometían «salvación», se vieron marcados a su vez por sistemas de purificación de impronta más o menos acentuada y por el correspondiente «dualismo puro-impuro», pero precisamente por eso se hallaban en considerable tensión con la vida cotidiana en el *Imperium*.

4. a) Buena parte de los testimonios del NT acerca del campo léxico «puro – impuro» se hallan en los relatos de los Evangelios sinópticos acerca de la purificación de la lepra y el exorcismo de «espíritus inmundos». La lepra es uno de los síntomas más graves de impureza, cf. Lev 13s y el tratado de la Misná denominado Negaim. Un leproso es «como un muerto» (Núm 12, 12). El leproso debe andar errante, fuera de los muros de la ciudad, con el vestido rasgado, la barba cubierta y la cabeza desgreñada, y ha de gritar «¡impuro, impuro!» (Lev 13, 45s). Tan sólo el sacerdote podrá certificar que el que había sido leproso ha recuperado su pureza. Y esta certificación deberá sellarse con apropiados actos y sacrificios. En el marco enteramente de estas prescripciones, se ordena en el NT a los que han sido curados

que se presenten a los sacerdotes y ofrezcan los sacrificios prescritos (Mc 1, 44 par. Lc 5, 14; Lc 17, 14). Es verdad que el contacto de Jesús con los leprosos es primariamente un gesto por el que se trasmite poder purificador (cf. también Mc 5, 25ss), pero –teniendo en cuenta los antecedentes descritos– sorprende que no se tenga en cuenta lo contagioso de la impureza, y que no se hable de que, a continuación, Jesús fuera a «purificarse» (Mc 1, 40s par.). La purificación de la lepra, que ya Eliseo –el profeta del desierto– realizó en Naamán (Lc 4, 27), se considera, juntamente con la resurrección de muertos y el exorcismo, como señal mesiánica del fin de los tiempos (Mt 11, 5 par. Lc 7, 22). A los discípulos se los envía en misión, dotados también de autoridad para realizar esta señal (Mt 10, 8).

La actuación de Jesús en público –de Jesús que es el Hijo de Dios y que está dotado del Espíritu (Mc 1, 10s)– la describe el evangelista Marcos, de manera sumamente programática, como la lucha y la victoria escatológica del «Santo de Dios» (1, 24; 3, 11) sobre Beelzebul, el príncipe de los demonios (3, 22ss), y sobre todos sus «espíritus inmundos». Por eso, el demonio, en la primera actuación de Jesús en público, en la sinagoga de Cafarnaún, declara –en nombre de todos sus tenebrosos congéneres– que ha sonado la hora para todos ellos: «¡Has venido para destruirnos!» (1, 24 par. Lc 4, 34; cf. Mc 3, 11). Jesús hace partícipes a sus discípulos de esta autoridad sobre los «espíritus inmundos» (Mc 6, 7; Mt 10, 1; cf. Hech 5, 16; 8, 7 cf. también Ap 16, 13; 18, 2). La maligna imputación de los escribas de que Jesús se halla al servicio de Beelzebul y de que tiene un «espíritu inmundo» (Mc 3, 22ss par.; cf. Mt 9, 32ss), es una «blasfemia» contra el «Espíritu Santo» que reposa sobre Jesús. Esa blasfemia, como tal, es el único «pecado que no tiene perdón» (Mc 3, 22ss). Ahora bien, lejos de de lo que piensan los escribas, Jesús, al expulsar a los «espíritus inmundos», está arrebatando su presa al príncipe de los demonios, vencido ya y encadenado.

Cuando Jesús contrasta la escrupulosa observancia de la torá de la pureza, como simple «ordenanza humana», con el cumplimiento del «mandamiento de Dios», que con ligereza ha sido dejado a un lado, y proclama como secreto mesiánico que nada de lo exterior es capaz de hacer impuro al hombre (Mc 7 par.), entonces está declarando de hecho que «todos los alimentos son puros» (7, 19). Ahora bien, como Jesús no niega, ni mucho menos, que los pensamientos y actos malignos que brotan del corazón son realmente el poder que hace impuro al hombre, sino que enseña precisamente que hay que temer esos pensamientos y actos, entonces vemos que él, a pesar del radicalismo de su crítica, sigue estando en el terreno del sistema de lo puro y lo impuro (cf., sobre Mc 7, Paschen, 155ss; cf. también Mt 23, 25ss; Lc 11, 37ss).

b) En el cristianismo primitivo, no cabe la menor duda de que Pablo es el que, con mayor reflexión, expone la idea de que Dios, por medio de Cristo que es el «nuevo Adán» (Rom 5, 12ss), al llegar la plenitud de los tiempos (Gál 4, 4), ha concedido su «justicia salvadora y purificadora» (Rom 3, 21 y *passim*) a los gentiles, que eran pecadores impuros (Gál 2, 15; cf. Rom 1, 24; 6, 19). Y lo ha hecho «sin la ley», es decir, sin imponer la obligación de circuncidarse ni de observar la torá de la pureza. No sólo ellos, sino también sus hijos nacidos del matrimonio con un cónyuge gentil incrédulo, están santificados y son puros por medio de la fe (1 Cor 7, 14). Todo lo que no procede de la fe es impuro y es pecado (Rom 14, 20; cf. Tit 1, 15 [→ μιαίνω].

c) En la escuela paulina se ha perdido de vista la relación mutua entre judíos y gentiles, constitutiva de la salvación (Gál 2, 1ss; Rom 1, 16; 9-11), y la Iglesia de los gentiles, que Cristo –mediante su muerte sacrificial– redimió de la «impiedad», ha usurpado el lugar del «pueblo purificado que es propiedad de Dios» (Tit 2, 14; cf. Ef 5, 26).

El pasaje de 2 Cor 6, 14–7, 1 queda enteramente fuera del enfoque paulino del tema de la pureza. Como este pasaje rompe, además, la firme conexión literaria entre 6, 13 y 7, 2, podría tratarse de la glosa marginal de algún lector antiguo que se hallara próximo a la ideo-

logía qumránica sobre la pureza (cf. H. Braun: ThR 29 [1963] 221ss).

d) La idea paulina de la vocación divina, a saber, que Dios –«sin la ley»– declaró escatológicamente limpios a los impuros gentiles, es también el tema principal del relato acerca de la apertura programática, realizada por Pedro, de la misión entre los gentiles (Hech 10s). Los «animales impuros» de la visión simbolizan en ella no sólo a los gentiles mismos sino también sus «alimentos impuros» (a los ojos de los judíos; 11, 3). En el relato, y sobre todo en la manera en que se efectúa su repetición ante los cristianos fieles a la ley en Judea (11, 4ss), se refleja el conflicto en torno a la admisión de incircuncisos en el seno del pueblo de Dios, y principalmente en torno a la comunión de mesa entre los judeocristianos, aferrados estrictamente a la observancia de la torá de la pureza, y los cristianos gentiles. Este conflicto fue también la razón de que los cristianos de Antioquía respondieran a una correspondiente intervención efectuada por los judeocristianos (Hech 15, 1ss), enviando una delegación a Jerusalén, al frente de la cual se hallaban Pablo y Bernabé. Esto condujo al denominado «Concilio Apostólico», que confirmó de manera definitiva y solemne (Hech 15 y Gál 2) que los cristianos gentiles estaban libres de la ley: «Porque Dios *ha purificado* por medio de la fe sus corazones» (Hech 15, 9).

Sin embargo, a pesar de este acuerdo en lo fundamental, seguía habiendo problemas en la práctica de las comunidades (cf. tan sólo Gál 2, 11s). El denominado «Decreto Apostólico» (Hech 15, 19s.28s; 21, 25) es uno de los intentos por hallar una solución de avenencia que fuera tolerable por ambas partes y que permitiese el intercambio y la convivencia entre los miembros de comunidades mixtas. A pesar de lo que se refiere en Hech 15, las palabras de Pablo en Gál 2, 1ss, especialmente en los vv. 11ss, muestran que es imposible que el decreto del «Concilio Apostólico» se adoptara en presencia de Pablo (cf. también Hech 21, 25). Ni en esta materia ni en otras se ocupaba Pablo de formular decretos (¡cf. la Carta a Filemón!). No, sino que él se preocupaba de que se entendieran las cosas y se adoptara una actitud responsable y apelaba al respeto que debe sentirse ante el camino seguido y ante la conciencia moral de los hermanos (Rom 14, 14ss; cf. 1 Cor 8, 7ss). Por desgracia, el problema «se solucionó» porque los cristianos gentiles llegarían pronto a ser una mayoría abrumadora, porque usurparon las prerrogativas salvíficas de Israel (¡Rom 9, 1ss!) y porque los cristianos juzgaron que la destrucción del templo era el juicio por el que Dios rechazaba definitivamente a Israel. Y esta «solución» se impuso en una forma todavía inconcebible para Pablo y que habría de tener funestas consecuencias para ambas partes.

e) Las ideas acerca de la pureza en Hebreos y en el Evangelio de Juan (así como en las Cartas de Juan) están profundamente enraizadas en la herencia judía: Hebreos (→ θυσία 5) reinterpreta la idea cristiana primitiva acerca del sacrificio expiatorio y purificador llevado a cabo por el Cristo preexistente. Y la reinterpreta valiéndose de teologúmenos procedentes de la especulación de la *merkābâ* judía acerca del perfecto culto divino de los ángeles en el santuario celestial. Esta especulación consideraba a Melquisedec, equiparado con Miguel (cf. 11Q Melquisedec y Filón, All III, 79), como ángel y sumo sacerdote que se hallaba cerca del trono. Cristo, a quien se presenta inmediatamente como exaltado por encima de todos los ángeles (Heb 1, 4ss), ha sido instituido en el santuario celestial como sumo sacerdote según el orden de Melquisedec, a causa del sacrificio que hizo de sí mismo. El efectúa ahora la purificación definitiva, que el culto terreno solamente podía hacer de manera provisional y a manera de una sombra; cf. Heb 7, 26ss; 9, 13ss; 10, 2 y *passim*.

La sentencia programática de Jn 1, 17 no establece una antítesis entre la «ley» y la «gracia», sino que describe el cumplimiento y la superación escatológicos de la purificación concedida por la ley. Según Jn 2, 1ss y *passim*, la purificación escatológica y definitiva por obra del «Espíritu de la verdad», anhelada

vivamente por la comunidad de Qumrán (1QS 4, 20ss; cf. Forestell, 155ss), simbolizada por la inagotable abundancia de vino en contraste con los ritos judíos de la purificación por medio del agua (2, 6), se halla presente en la palabra y en la obra de Jesús y efectúa la completa purificación y comunión de los discípulos con Dios (13, 1ss; 15, 3; cf. 3, 25; 1 Jn 1, 7ss).

H. Thyen

καθαρότης, ητος, ἡ *katharotēs* pureza → καθαρός.

καθέδρα, ας, ἡ *kathedra* asiento, silla, cátedra*

Bibl.: Billerbeck I, 909, 915s; I. Renov, *The Seat of Moses*: IEJ 5 (1955) 262-267; C. Roth, *The 'Chair of Moses' and its Survivals*: PEQ 81 (1949) 100-111; E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, Oxford 1934, 57-61.

καθέδρα se encuentra en su significación original de *asiento, silla* en la perícopa de la purificación del templo (Mc 11, 15-19 par.). Mientras que Mateo sigue el modelo de Marcos y ambos hablan de los *asientos* de los vendedores de palomas (Mc 11, 15; Mt 21, 12), Lucas omitió los enunciados acerca del proceder cotidiano y material de Jesús contra los comerciantes y suprimió los vv. 15b.c.16 de su fuente.

Otro significado del término lo tenemos en Mt 23, 2. Aquí la καθέδρα Μωϋσέως se distingue de los otros *asientos*, que deben entenderse como los primeros puestos (πρωτοκαθεδρίαι) para los dignatarios de las sinagogas (Mt 23, 6). Según el contexto, estos últimos eran los asientos de la sinagoga sumamente codiciados como puestos de honor para los miembros que, por su prestigio y consideración, recibían especiales respetos (cf. la πρωτοκλισία en los convites, Mt 23, 6). La καθέδρα Μωϋσέως formaba parte, como sitial de honor, del mobiliario permanente de la sinagoga. Esa «*cátedra* de Moisés» era, según el relato de Mateo, el asiento ocupado habitualmente por los escribas y fariseos para impartir sus enseñanzas. Con este enunciado, Mateo acentúa expresamente la autoridad doctrinal de estos dos grupos religiosos: su doctrina debe ser acatada por el pueblo. Frente a esto, Mateo acentúa en el capítulo 23 (pero no sólo en este capítulo) que el ejercicio de la piedad por parte de los mencionados dirigentes del pueblo se halla en contradicción con la Torá de Moisés; que no merecen que se los imite; que, por tanto, esos dirigentes religiosos ocupan de hecho injustamente la καθέδρα de Moisés, que en la sinagoga ha de declarar cuál es la voluntad de Dios.

A. Sand

καθέζομαι *kathezomai* estar sentado, sentarse*

El verbo aparece siete veces en el NT. Casi siempre con el significado de *estar sentado*, por ejemplo, como maestro que enseña «en el templo», καθέζεσθαι ἐν τῷ ἱερῷ, Mt 26, 55; Lc 2, 46; cf. καθέζεσθαι ἐν τῷ συνεδρίῳ, «*estar sentado* en el Sanedrín, Hech 6, 15; cf. también 20, 9 (καθέζεσθαι ἐπὶ τῆς θυρίδος); καθέζεσθαι ἐν τῷ οἴκῳ, «*quedarse sentado* en casa», Jn 11, 20; en sentido absoluto, *estar sentado allí*, 20, 12. El significado de *sentarse* aparece únicamente en Jn 4, 6: ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ, «*se sentó* junto al pozo»; cf. también 6, 3 v.l.

καθεῖς *katheis* uno a uno, cada uno

En el NT únicamente como v.l. en lugar de καθ' εἷς en Jn 8, 9; Rom 12, 5.

καθεξῆς *kathexēs* (adv.) por orden, sucesivamente*

Bibl.: J. Kürzinger, *Lk 1,3: ...ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι*: BZ 18 (1974) 249-255; F. Mußner, Καθεξῆς *im Lukasprolog*, en *FS Kümmel*, 253-255; G. Schneider, *Zur Bedeutung von καθεξῆς im lukanischen Doppelwerk*: ZNW 68 (1977) 128-131; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I (HThK), Freiburg i. Br. 1969, 12s; M. Völkel, *Exegetische Erwägungen zum Verständnis des Begriffs καθεξῆς im lukanischen Prolog*: NTS 20 (1973-1974) 289-299.

En el NT, καθεξῆς (lo mismo que → ἑξῆς) se halla atestiguado únicamente en Lucas/Hechos (cinco veces). Designa la sucesión temporal y espacial y la secuencia lógica, *por orden, en la (debida) sucesión* (Bauer, *Wörterbuch*, s.v.). En Lc 1, 3 καθεξῆς σοι γράψαι significa el propósito del autor de «escribir por *su orden*» los sucesos que constituyen el tema de su obra, con destino a aquel a quien va dedicada. Con ello se piensa probablemente, de manera especial, en la exposición (orientada según la historia de la salvación) que se atiene al esquema «promesa y cumplimiento» (Schneider); porque precisamente la exposición realizada καθεξῆς será apropiada, según el v. 4, para llegar a conocer la «fiabilidad» de las «palabras» de la instrucción recibida hasta entonces (cf. Hech 11, 4).

En Lc 8, 1 ἐν τῷ καθεξῆς significa *después de esto* (cf. τὸ καθεξῆς en MartPol 22, 3), *en el trascurso ulterior*: una referencia redaccional al camino de Jesús (cf. Lc 7, 11; 9, 37, → ἑξῆς) en la proclamación del «reino de Dios».

«Samuel y *los sucesores*» (οἱ καθεξῆς, los profetas que vinieron después de Samuel, *los sucesores*) fueron anunciando *uno por uno, sucesivamente* (TestJud 25, 1) al «profeta como Moisés» (Hech 3, 24). Según 11, 4, Pedro expuso *por su orden* a la comunidad de Jerusalén las circunstancias que condujeron al bautismo de Cornelio; la sucesión de los acontecimientos permitía conocer claramente la intención de Dios en favor de la misión entre los gentiles. Se cuenta en Hech 18, 23 que Pablo fue recorriendo *por su orden* la región de Galacia y Frigia» (cf. → ἑξῆς refiriéndose al camino de Pablo en Hech 21, 1; 27, 18).

G. Schneider

καθερίζω *katherizō* limpiar, purificar

Forma alternativa de → καθαρίζω.

καθεύδω *katheudō* dormir

1. Aparición en el NT - 2. En los Evangelios sinópticos - 3. En la parénesis.

Bibl.: K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (FRLANT 111), Göttingen 1973, 140-146; E. Fuchs, *Die Zukunft des Glaubens nach 1. Thess 5, 1-11*, en Fuchs, *Aufsätze* III, 334-363; W. Harnisch, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thess 4, 13-5, 11* (FRLANT 110), Göttingen 1973, 142-152; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur pln Eschatologie* (NTA NF 2), Münster i. W. 1966; M. Lautenschlager, Εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν. *Zum Verhältnis von Heiligung und Heil in 1 Thess 5, 10*: ZNW 81 (1990) 39-59.

1. En el NT, καθεύδω aparece 22 veces. Fuera de los Evangelios sinópticos, el término se encuentra únicamente en Ef 5, 14; 1 Tes 5, 6. 7.10. En los escritos del NT el verbo καθεύδω, lo mismo que el verbo → κοιμάομαι, significa la acción de *dormir*, tanto en sentido literal como en sentido figurado. Pero no es algo así como una circunlocución para referirse eufemísticamente a la muerte (sobre 1 Tes 5, 10 → 3).

2. καθεύδω en el sentido del sueño natural se encuentra en Mc 4, 27 (e igualmente en Mt 13, 25; 25, 5). Significa la tranquilidad con que vive el sembrador en medio del ritmo cotidiano del estar despierto y del dormir, porque él está seguro de que ha de recoger la cosecha. El énfasis con que se dice que Jesús dormía en la barca (Mc 4, 38 par.) es, por un lado, parte integrante del milagro de salvación, y sirve, por otro lado, para exponer el tema de la incomprensión de los discípulos (4, 40). En los Evangelios sinópticos, el sueño se critica únicamente en 14, 37 par. (si prescindimos de la crítica implícita que se hace en la advertencia de 13, 36). La exhortación de Jesús (14, 38) trasciende claramente la situación concreta, como lo demuestra el término πειρασμός. Merece atención especial el pasaje de 5, 39 par. No cabe la menor duda de que la niña había muerto efectivamente (5, 23.35). Cuando Jesús considera la muerte de la muchacha como un sueño, entonces no se trata del eufemismo –tan corriente– de referirse a la muerte como a un sueño. Sino que la muerte, ante la presencia de Jesús, es caracterizada como algo realmente provisional (cf. Hoffmann, 203). Por eso, Jesús «trata» a la niña como si estuviera dormida (5, 41).

3. En Ef 5, 14, καθεύδω aparece en lo que se ha demostrado que es la cita de un himno, pero sin que se sepa qué himno. Se trata seguramente de un himno bautismal. Si la exhortación a despertarse del sueño está relacionada con el bautismo, entonces la referencia al bautismo es el fundamento de la exhortación que se hace en 5, 15, en paralelismo con la imágen –análoga– de la luz (5, 8a) y con la correspondiente parénesis (5, 8b).

Asimismo, en el marco de la terminología parenética del bautismo, Pablo emplea καθεύδω en 1 Tes 5, 6.7. Y lo hace a continuación inmediata del indicativo con que afirma la salvación en 5, 5. Si en 5, 10 se recoge nuevamente el indicativo en sentido cristológico, entonces es difícil de entender aquí el verbo καθεύδω. Si, como la mayoría de los exegetas suponen, γρηγορέω («estar despierto») y καθεύδω designan el contraste entre los vivos y los muertos, entonces γρηγορέω en general y καθεύδω significarían –de manera singularísima para Pablo– la «vida» y la «muerte», lo cual, en vista de la terminología paulina de 1 Tes 4, 14s y del uso exhortativo de γρηγορέω y καθεύδω (5, 6), resulta una hipótesis difícil de aceptar. Así que 5, 10 contiene una paradoja peculiar, que posiblemente es expresión de una suprema primacía del indicativo (5, 5.9s) sobre el imperativo (5, 6.8).

M. Völkel

καθηγητής, οῦ, ὁ *kathēgētēs* maestro, dirigente, guía del camino*

En el NT, el término aparece únicamente en Mt 23, 10 (dos veces), muy probablemente en el sentido de *maestro*; Jesús rechaza la pretensión de cualquiera que quiera convertirse en el dirigente en la comunidad, porque el καθηγητής de los discípulos lo es únicamente el Cristo; cf. 23, 8 v.l. El término se encuentra varias veces en el ámbito del helenismo para designar la autoridad de los maestros y de los que por su conducta sirven de modelos (por ejemplo, Plutarco, AlexFort II, 327s [cf. Aristóteles] y *passim*). En este aspecto, Mt 23, 10 es un desarrollo de lo que se dice en el v. 8. Spicq, *Notes* I, 389-391.

καθήκω *kathēkō* llegar a, ser conveniente*

La frase impersonal: οὐ καθῆκεν αὐτὸν ζῆν, «no *debe* seguir con vida», Hech 22, 22 (sobre el imperfecto con sentido de presente, cf. Blaß-Debrunner § 358, nota 3). El participio neutro de presente τὸ καθῆκον designa en la literatura estoica, desde los tiempos de Zenón, lo que corresponde o es adecuado, lo que se deriva de las exigencias del entorno del hombre y del propio ser del hombre (cf. Diógenes Laercio VII, 107ss; Epicteto, Diss II, 17, 31). Ahora bien, la formulación paulina ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα, en Rom 1, 28, no recoge directamente la expresión filosófica específica, que además tendría como negación τὸ παρὰ τὸ καθῆκον (ThWNT III, 443), sino que refleja más bien el uso popular de la misma (cf. τὰ μὴ καθήκοντα en 2 Mac 6, 4; 3 Mac 4, 16). Por tanto, en Rom 1, 29 se trata de lo que es *ilícito / indebido* ante Dios. ThWNT III, 440-443; X, 1126 (bibliografía); G. Bühring, *Untersuchungen zur Anwendung, Bedeutung und Vorgeschichte der stoischen «numeri officii»*, tesis, Hamburg 1960.

κάθημαι *kathēmai* estar sentado, sentarse, estar entronizado

1. Aparición en el NT - 2. Contenidos semánticos y campo referencial - 3. El salmo 110 y la historia de las tradiciones en la cristología de la exaltación en el cristianismo primitivo.

Bibl.: M. Black, *The Throne-Theophany, Prophetic Commission and the 'Son of Man': A Study in Tradition-History*, en *FS Davies*, 57-73; J. Dupont, *Assis à la droite de Dieu. L'interprétation du Ps 110, 1 dans le NT*, en E. Dhanis (ed.), *Resurrexit. Actes du symposion sur la résurrection de Jésus*, Regensburg 1974, 423-436; Id., *Le logion des douze trônes (Mt 19, 28; Lc 22, 28-30)*: Bib 45 (1964) 355-392; T. F. Glasson, *'Plurality of Divine Powers' and the Quotations in Hebr 1, 6ff.*: NTS 12 (1965-1966) 270-272; Hahn, *Hoheitstitel*, 126-132; D. M. Hay, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18), Nashville Tenn. 1973; M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978; O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 84-85), Stuttgart 1977; Id.,

Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT. Am Beispiel der Psalmen, Zürich 1972; R. Kempthorne, *The Marcan Text of Jesus' Answer to the High Priest (Mark XIV 62)*: NovT 19 (1977) 197-208; S. Légasse, *Jésus devant le Sanhédrin. Recherche sur les traditions évangéliques*: RTL 5 (1974) 170-197; B. Lindars, *NT Apologetic*, London 1961, 45-51; O. Linton, *The Trial of Jesus and The Interpretation of Psalm CX*: NTS 7 (1960-1961) 258-262; W. R. G. Loader, *Christ and the Right Hand. Ps CX, 1 in the NT*: NTS 24 (1977-1978) 199-217; E: Lövestam, *Die Davidssohnfrage*: SvEA 27 (1962) 72-82; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (StANT 26), München 1971; F. J. Moloney, *The Targum on Ps 8 and the NT*: Sal 37 (1975) 326-336; F. Neugebauer, *Die Davidssohnfrage (Mk XII, 35-37 parr.) und der Menschensohn*: NTS 21 (1974-1975) 81-108; A. F. Segal, *Two Powers in Heaven. The Significance of the Rabbinic Reports about Binitarism, Ditheism and Dualism for the History of Early Christianity and Judaism* (tesis), Yale 1975; O. J. F. Seitz, *The Future Coming of the Son of Man: Three Midrashic Formulations in the Gospel of Mark*: StEv VI (1973) 478-494; J. Theisohn, *Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden des äthHen* (StUNT 12), Göttingen 1975; J. W. Thompson, *The Structure and Purpose of the Catena in Heb 1, 5-13*: CBQ 38 (1976) 352-363; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*: BZ 11 (1976) 95-108, 205-222; 12 (1968) 54-80, 223-240. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1126.

1. En el NT, las 92 veces que aparece el término, se concentran en los Evangelios (47) y en el Apocalipsis (33), mientras que en los Hechos (7) y en las Cartas (4) el número de referencias es mucho menor. El uso de este término para designar un acontecimiento bien visible tiene lugar preferentemente en la forma literaria de las narraciones y descripciones.

2. Con el término κάθημαι se asocia una perspectiva histórico-cultural de la costumbre de estar sentado en tiempos del NT: las personas están sentadas en el suelo (los niños, cuando están jugando a algo, Mt 11, 16 par. Lc; los mendigos, los lisiados, los ciegos están sentados a la vera del camino, Mc 10, 46 par. Mt/Lc; Jn 9, 8; Hech 3, 10; Pedro está sentado junto a los criados, calentándose al amor del fuego, Mc 14, 54 par. Mt/Lc, en el patio, Mt 26, 69; los guardias están sentados al pie de la cruz, Mt 27, 36; cf. BRL, 229). Es corriente estar sentado en el suelo, mientras se observa en espera de algo (Mc 2, 6), cuando una multitud está reunida contemplando algo (Mc 3, 32.34); la gente se sienta para escribir y para las actividades relacionadas con ello (Mc 2, 14 par. Mt/Lc; Lc 16, 6; Jn 2, 14). El antiguo poseso se halla ahora tranquilo y sentado en el suelo como una «persona normal» (Mc 5, 15 par. Lc). Como señal de duelo y de penitencia, las personas están sentadas en el suelo (Lc 10, 13; cf. Mt 4, 16; sobre el significado de κάθημαι, *estar sentado = habitar*, cf. el verbo hebreo *yāšab*, Lc 21, 35). También Jesús se sienta para enseñar (Mt 5, 15; 13, 1; Mc 9, 35; Jn 8, 2).

Así, pues, en una cultura en que la gente se sienta en el suelo, al asiento elevado le corresponde una especial importancia que destaca el atributo de autoridad: en el Oriente antiguo, el rey terreno y el Señor celestial están sentados en tronos que corresponden a la ideología y a la concepción del mundo y de la vida (cf. Keel, *Jahwe-Visionen*, 33s, y la expresión de la LXX κύριος καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίν [por ejemplo, Sal 79, 2]; a propósito de *sentarse = estar sentado en un trono*, cf. Ap 18, 7). En el NT, el vidente del Apocalipsis recoge la expresión ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ para describir que Dios está bien visible y puede contemplársele (Ap 4, 2ss; 5, 7.13; 6, 16; 7, 10 y *passim*, cf. Mt 23, 32). El funcionario romano con atribuciones para administrar justicia está sentado en un βῆμα (Mt 27, 19; Hech 25, 6.17; cf. en Hech 23, 3 la expresión κάθησθαι κρίνων como tecnicismo para expresar la idea de *«estar sentado para juzgar»*).

En el Apocalipsis, veinticuatro ancianos están sentados cada uno en su trono, alrededor del trono de Dios, ataviados con vestiduras blancas de santidad y gloria celestial y con coronas de oro en sus cabezas (4, 4); a pesar de hallarse ataviados así, lo que se realza es su función de rendir culto, no la de ejercer un dominio (11, 16); esas figuras celestiales corresponden a la comunidad terrena y a su consejo de ancianos. De igual manera, la autori-

dad de los doce discípulos como soberanos y jueces sobre Israel corresponde a la autoridad del Hijo del hombre, que, en su humillación terrena y cuando no tiene hogar, promete a sus discípulos que se sentarán con él en sendos tronos celestiales (Mt 19, 28 par. Lc; Mc 10, 41-45 par. Mt/Lc). Allá donde se trata de la entronización del Hijo del hombre y del ser partícipes en ella, la tradición de los mártires, orientada hacia el contraste entre el «ahora» y el «algún día», se sobrepone sobre la tradición de la autoridad que señala más intensamente hacia la correspondencia actual entre lo «celestial» y lo «terreno» (cf. Col 3, 1; Ef 1, 20; 2, 6s; Heb 12, 2; Ap 3, 21; → 3). Cuando Jesús se sienta en el monte para enseñar (Mt 5, 1; 15, 29; Mc 13, 3 par. Mt; Jn 6, 3), el simbolismo del monte como lugar de la revelación y sede de la Deidad (cf. la revelación de que fue objeto Moisés en Ex 20, y cf. sobre el conjunto Keel, *Bildsymbolik*, 100-105) expresa la dignidad de este Maestro.

3. De importancia central para la cristología del NT es el uso de κάθημαι en el enunciado que afirma que el Cristo celestial está sentado a la derecha de Dios.

La forma lingüística de este enunciado se deriva del Sal 110, 1ss (cf., sobre el conjunto, Hay). Este salmo pertenece por naturaleza al ámbito de la ideología del AT sobre la realeza, según la cual el rey es engendrado / adoptado por Dios, y su entronización terrena está legitimada por el puesto de honor cósmico que le corresponde, por el hecho de estar sentado a la derecha de Dios (cf. Keel, *Bildsymbolik*, 234ss con la ilustración de la p. 342). Además de la interpretación (¿la más antigua desde el punto de vista de la historia de las tradiciones?) que aplica este salmo al descendiente mesiánico de la Casa de David (cf. Mc 12, 35-37; Hech 2, 34-36), está la interpretación asmonea que se basa en el Sal 110, 4 y afirma que el monarca asmoneo reinante es caudillo y sumo sacerdote para la eternidad, εἶναι... ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα (1 Mac 14, 41; cf. Hay, 24).

Existe, además, la línea de interpretación (decisiva para el NT) que relaciona la entronización y la dignidad sacerdotal con una figura celestial (cf. Hay, 26s) y que ve así cómo la suerte de los justos de Israel se halla acogida de manera celestial y escatológica por la justicia de Dios (cf. K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohns*, Göttingen 1976, 40-42): Dan 7 presupone ya, según parece, el Sal 110 (cf. la conexión explícita entre Mc 14, 62 y bSan 38b; Hay, 26; Berger, *Auferstehung*, 404s, nota 563; sobre la interpretación del Sal 110 en la tradición de Henoc acerca del Hijo del hombre, tal como se refleja en las imágenes del Hen [et], cf. Theisohn, 94-99) y, como toda la literatura de Henoc (sobre el «estar sentado» del Metatrón compárese bḤag 14bs con Hen [heb] 48 [C]), establece al Hijo del hombre como Juez y Sumo Sacerdote, dotado de autoridad por Dios. Su autoridad celestial para juzgar y su intercesión realiza ahora ya la salvación de los justos y «santos del Altísimo».

11QMelquisedec resulta también ininteligible sin el Sal 110, 4 –aunque no se cite el salmo–: Melquisedec demuestra su autoridad para juzgar, cuando ejecuta, como sumo sacerdote escatológico, el Año escatológico de la Remisión. Una alusión al trono celestial aparece también en el TestJob 33, 3.9: Job, afligido por las desgracias que sufre en la tierra, sabe que tiene su trono celestial a la derecha de Dios y conoce la magnificencia y gloria del reino divino, que se asienta sobre «el carro del Padre». Para la interpretación del destino del justo que sufre, se piensa aquí en términos helenísticos e individualistas y no se recurre a la figura del Hijo del hombre, sino que se trasforma una antigua forma de la mística de la *merkābâ* (doctrina acerca del carro del trono celestial según Ez 1).

El NT enlaza plenamente con la interpretación apocalíptico-mística del Sal 110. En la recepción del Sal 110 encontramos una antiquísima interpretación de la suerte de Jesús (cf. Berger, *Auferstehung*, 124; es distinta la interpretación difundida por Hahn, *Hoheitstitel*, 190ss, que parte del contraste existente entre una expectación de la parusía inminente y una coordinación, más tardía, de Cristo y del mundo celestial): considera la muerte y resurrección de Cristo como la transferencia de la autoridad del celestial Hijo del hombre a ese justo. El estrato literariamente más antiguo en 1 Cor 15, 25s presupone ya una combinación (¿dada ya previamente por una antigua recopilación de citas?) del Sal 110 y del pasaje del Hijo del hombre en el Sal 8, 7 (cf. sobre la interpretación del Sal 8 en el targum: Moloney): en el destino terreno y en la entronización celestial del Hijo del hombre-Adán (cf. el Metatrón como Adán primordial en Hen [heb] 48 [C]) tiene su fundamento la justicia y la soberanía para todos los justos (= creyentes).

Rom 8, 34 describe la labor de Aquel que está sentado a la derecha de Dios como una intercesión sacerdotal (Sal 110, 4; sobre el Metatrón como sumo sacerdote celestial cf. Hen [heb] 15 [B]; NúmR 12, 15); esta interpretación se encuentra luego –en el NT– en la Carta a los hebreos (8, 1; 10, 12: el Sumo Sacerdote celestial está sentado a la derecha de Dios) y se desarrolla plenamente en la doctrina joánica del Hijo del hombre-Paráclito: en su muerte y en su cruz, el Hijo del hombre sube a su trono celestial y realiza como Sumo Sacerdote celestial su tarea de intercesión. En efecto, la doctrina acerca del Hijo del hombre y la doctrina de la exaltación llevan ya inherente –desde Dan 7– un significado para la suerte de los justos.

Este significado se expresa también en Hech 5, 31 (ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, «(Dios) lo exaltó a su derecha como Dirigente [de la salvación] y Salvador»; Col 3, 1 y Ef 1, 20; 2, 6. Tenemos aquí una mística bautismal que asocia la participación de los creyentes en la suerte del Hijo del hombre-Cristo con el hecho de ser asumidos celestialmente al mundo de las alturas; en el destino de Cristo como Hijo del hombre, que culmina en su exaltación, Dios hace que brote la humanidad escatológica de los creyentes. Desde el trono celestial de Aquel que está sentado a la derecha de Dios, la mirada –en esta mística cultual apocalíptica– se dirige hacia la creación y la preexistencia (Heb 1, 3; Jn 1, 1ss; cf. Hengel, 106-119), hacia la posición del Exaltado, que se halla elevado por encima de todos los demás seres celestiales (Heb 1, 13), así como hacia la derrota de los enemigos, una derrota que se hace escatológicamente visible (1 Cor 15, 25).

El Cristo que está sentado a la derecha de Dios ocupa su trono como el Hijo del hombre y Sumo Sacerdote (cf. Ap 5, 13 y *passim*; es el Cordero que está junto a Aquel que se halla en el trono); en todo ello hay que tener en cuenta la conexión con la tradición de los mártires: En la suerte de Jesús, el NT ve el arquetipo del mártir justificado por Dios (Heb 12, 2). El mártir cristiano, como recompensa por su victoria, puede sentarse en el trono del Testigo primordial fiel (Ap 3, 21; cf. TestJob 33, 3), y –especialmente en la visión a la hora de la muerte–, al contemplar al Hijo del hombre que se halla a la derecha de Dios, puede recibir la certeza de que va a ser acogido juntamente con el Hijo del hombre en su celestial gloria y santidad (Hech 7, 56). Podemos sospechar con alguna razón que esta doctrina martirológica, asociada con la doctrina de la exaltación del Hijo del hombre, tuvo su comienzo –para la tradición del NT– en el anuncio carismático de Jesús acerca de su propio destino. Mc 14, 62 par. Mt/Lc es, para esto, el testimonio más antiguo, que se ve apoyado también por la interpretación, igualmente antidavídica, del Sal 110, 1 en Mc 12, 36 par. Mt/Lc (cf., asimismo, la tradición del mártir que se encuentra en Hech 2, 34-36: A Aquel a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha constituido el Cristo). Una clara extensión del proceso, concebido originalmente como uniforme, de la resurrección/exaltación se palpa sólo visiblemente en una tradición narrativa que ofrece una visión cronológica de las apariciones del Resucitado en forma legendaria y biográfica (Mc 16, 19; Hech 1, 3ss).

J.-A. Bühner

καθημερινός, 3 *kathēmerinos* cada día, diario*

En Hech 6, 1 dícese del «apoyo *diario*» (ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ), seguramente se trata del «suministro de alimentos», a los necesitados de la comunidad primitiva; cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*⁷ (KEK), *sub loco*; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HThK), 323s.

καθίζω *kathizō* hacer sentar, sentarse, tomar asiento*

1. Aparición – 2. En la vida privada y cotidiana – 3. En la vida pública y política – 4. En sentido religioso y teológico.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg ⁴1969, 346-356; Haag, *Diccionario*,

s.v.; E. Haenchen, *Jesus vor Pilatus*: ThLZ 58 (1960) 93-102; J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen* (SBS 63-64), Stuttgart 1973, 107-117; I. de la Potterie, *Deux livres récents sur le procès de Jésus*: Bib 43 (1962) 87-93; C. Schneider, κάθημαι κτλ., en ThWNT III, 443-447; B. Schwank, *Der königliche Richter: Jo 19, 8-16a*: Sein und Sendung 29 (1964) 196-208; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie* (SBS 42), Stuttgart 1969.

1. En el NT, el verbo aparece 46 veces, encontrándose con la mayor frecuencia en Mateo (8 veces), Marcos (8) y Hechos (9). Tiene sentido transitivo y causativo, así como también sentido intransitivo.

2. Además de su simple significado fundamental (por ejemplo, Mt 13, 48; Mc 12, 41; 14, 32; Hech 8, 31; 13, 14; 16, 13; 1 Cor 10, 7), καθίζω debe traducirse a veces por *cabalgar* (Mc 11, 2.7 par. Lc 19, 30). Puede significar también *permanecer, quedarse* (Mt 26, 36; Lc 24, 49; Hech 18, 11) y adquirir incluso el sentido de *considerar, calcular* (cf. Lc 14, 28.31). En el mundo de la actividad profesional, el verbo καθίζω aparece a menudo en conexión, entre otras cosas, con la actividad de enseñar (Mt 23, 2; Lc 4, 20; 16, 6). En efecto, según la costumbre rabínica, tanto el maestro como los discípulos se sientan. Jesús se sienta para predicar (Mt 5, 1; Mc 9, 35; Lc 5, 3; Jn 8, 2). El hecho de estar sentado no expresa ninguna dignidad especial, contra lo que sucede, por ejemplo, en el campo de la política.

3. En el ámbito político, el judío (y otros) es puesto –según la ley– en su oficio, es decir, se le hace sentar para que desempeñe su cargo (cf. 1 Cor 6, 4). El oficio más elevado exige la ocupación de un puesto correspondientemente más destacado: algo que aparece en la costumbre especial de tomar asiento o de ocupar un trono. Ahora bien, el trono está reservado por principio para el que ejerce un cargo de gobierno (Jn 19, 13; Hech 12, 21; cf. también Hech 2, 30; Ex 11, 15; 12, 29; 1 Re 1, 17; 3, 6; 8, 25). El oficio de Sumo Sacerdote y el de juez (en la medida en que no están unidos en el ejercicio de un cargo de gobierno) tienen igualmente una dignidad sitial, es decir, exigen que la persona tome asiento en un sillón destacado (cf. adicionalmente Hech 23, 3; 25, 6.17). A los oficios y gremios administrativos más bajos no se les concede esta distinción especial. Ahora bien, para el creyente piadoso, no es últimamente el rey el que está sentado en el trono, sino Dios mismo. El rey es tan sólo un representante visible.

4. La idea religiosa primitiva que se expresa en la imagen de Dios sentado en su trono, una idea que tiene raíces cananeas, se manifestó especialmente en el AT (cf. 1 Sam 4, 4; 2 Sam 6, 2; 1 Re 22, 19; 2 Re 19, 15; 1 Crón 13, 6; Sal 9, 8; 11, 4; 47, 9; 80, 2; 99, 1; 103, 19; Is 6, 1; 37, 16; 66, 1; Jer 3, 17; 14, 21; Ez 1, 26; 10, 1; Dan 3, 55 y *passim*). En el NT este concepto humano supremo se usa para expresar lo inexpresable. De Jesucristo se dice que «está sentado a la derecha» de su Padre (Mc 16, 19; Ef 1, 20; Heb 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2; cf. también Mc 10, 37.40 par. Mt 20, 21.23 y *passim*). El lugar a la derecha, como sitio de honor, significa, por un lado, el cumplimiento definitivo de la mesianidad anunciada en el Sal 110 (un salmo del rey; Jesús no es sólo el que sencillamente se sienta en el trono de David, sino también el Señor del universo). Y, por otro lado, expresa el reconocimiento definitivo de Jesús como el Cristo (W. Grundmann: ThWNT II, 37ss). En el fin de los tiempos, el Rey Mesías está sentado en un trono, juntamente con su Iglesia (Ap 3, 21; 20, 4), y en el juicio final destruye (Mt 19, 28; 25, 31) el lugar donde tenía su trono el anticristo (2 Tes 2, 4). En el milagro de Pentecostés (Hech 2, 3) se revela ya desde ahora el poder de Cristo y *se asienta* (ἐκάθισεν) en forma de lenguas sobre todos y cada uno de los que están en la Iglesia, e inaugura así la era escatológica para aquellos que le abren sus corazones (cf. E. Schweizer, en ThWNT VI, 404 y 408).

F. Schröger

καθίημι *kathiēmi* bajar, hacer descender*

En voz activa en Lc 5, 19 (διὰ τῶν κεράμων) a diferencia de Mc 2, 4; Hech 9, 25 (διὰ

τοῦ τείχους), cf. 2 Cor 11, 33 (διὰ θυρίδος... διὰ τοῦ τείχους). En voz pasiva en Hech 10, 11 (ἐπὶ τῆς γῆς); 11, 5 (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ).

καθίστημι, καθιστάνω *kathistēmi, kathistanō* llevar, constituir, designar, hacer que*

1. Significados y aparición del término en el NT – 2. En contextos jurídicos – 3. En el marco de la soteriología y la cristología del NT.

Bibl.: L. C. Allen, *Is 53, 11 and its Echoes*, en R. P. Martin (ed.), *Vox Evangelica. Biblical and Historical Essays*, London 1962, 24-28; E. Brandenburger, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Röm. 5, 12-21 (1. Kor. 15)* (WMANT 7), Neukirchen-Vluyn 1962, 161s; O. Cullmann, *Cristología del NT*, Buenos Aires 1965, 182-188; J. D. M. Derrett, *Law in the NT*, London 1970; Id., *Eating up the Houses of Widows': Jesus's Comment on Lawyers?*: NovT 14 (1972) 1-9; J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der 'Korporativen Persönlichkeit' in der Heiligen Schrift*, Köln 1962, 134-136, 215s; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK), Göttingen '1975, 137-142, 217; F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (HTHK), Frankfurt a. Main 1964, 162-165; A. Oepke, καθίστημι, en ThWNT III, 447-449; J. M. Wedderburn, *Adam and Christ. An Investigation into the Background of 1 Cor 15 and Rom 5, 12-21* (tesis), Cambridge 1970-1971; S. Wibbing, en DTNT I, 316.

1. En el NT, καθίστημι aparece en 21 pasajes. Los significados de *llevar, constituir, designar, hacer que* (Oepke), atestiguados en la Koiné y en el NT, forman parte también del contenido semántico del término en el NT (καθιστάνω, *llevar*, aparece únicamente en Hech 17, 15), aunque en este caso hay que tener en cuenta además acepciones y matices jurídicos y teológicos.

2. En las parábolas en Mt 24, 45-51 par. Lc así como en Mt 25, 14-30 par. Lc, Jesús presupone costumbres jurídicas palestinenses del ámbito de la administración de la economía doméstica y de la administración de bienes. Es normal que el amo de la casa conceda autoridad a δοῦλοι de confianza (= los de su casa», cf. Derrett, *Law*, 19) sobre partes de sus propios bienes. Y, así, según Mt 24, 45-51, designa a uno de los de su casa para que se haga cargo de la comunidad doméstica (según Lc 12, 42, esa persona se convierte así en οἰκονόμος; sobre las tareas del llamado «hijo de la casa» cf. bšeb 48b). Pero de la autoridad puede hacerse también un uso indebido (sobre la expresión «comerse y beberse» como término técnico para designar la infidelidad en la administración, cf. Derrett, *Eating*, 4). Sin embargo, en el caso de que el administrador demuestre su fidelidad, su autoridad puede ampliarse también y convertirse en autoridad general sobre todo (Mt 24, 47; cf. sobre el origen de la expresión y sobre la realidad expresada, cf. Hech 7, 10). En Mt 25, 21.23, καθίστημι designa la participación asociada de los de la casa en la administración de la fortuna, con el fin de acrecentar las ganancias (cf. Derrett, *Law*, 17-31). En Lc 12, 14; Hech 7, 27.35 encontramos una frase típica con la que se rechaza la autoridad para juzgar. En Hech 6, 3; Tit 1, 5 καθίστημι significa la designación para ejercer un ministerio eclesial. En Heb 5, 1; 7, 28; 8, 3 καθίστημι significa la autoridad del sumo sacerdote en materia de derecho cultual (cf. 3, 1: el sumo sacerdote como ἀπόστολος).

3. El sentido jurídico es también decisivo para entender καθίστημι en Sant 3, 6; 4, 4; 2 Pe 1, 8 y finalmente Rom 5, 19. Según Santiago, el hecho de que una persona pertenezca al κόσμος y posea hostilidad escatológica hacia Dios se demuestra e incluso se consuma en la ἀδικία humana. Según 2 Pe 1, 8, el hecho de responder positivamente a la elección y la vocación confirma para el creyente el juicio escatológico de que él no ha estado inactivo ni ha dejado de dar fruto, sino que permanece en el conocimiento del Señor.

En Rom 5, 19 Pablo refiere καθίστημι al acto judicial escatológico de establecer a alguien en el ámbito de la justicia o en el del pecado: en la obediencia de Cristo que abarca todos los destinos. Dios establece su justicia escatológica como sentencia judicial que, para los πολλοί –los creyentes, los miembros de Cristo–, establecerá escatológicamente su pertenencia a esa justicia. Con mirada retrospecti-

va, según Pablo, se hace patente –por la acep-tación la doctrina corporativa del ἄνθρωπος– que la desobediencia de Adán ha establecido la injusticia de los hombres. Este acto jurídico del καθίστημι, que escatológicamente determina y divide la historia, tiene una base cristológica en el hecho de que la persona y el destino de Cristo están comprendidos en el καθίστημι escatológico de Dios (cf. καθίστημι en las interpretaciones de los Sal 2, 8 y 110 por Heb 2, 6-10; 5, 1-10; 7, 21-28). El pensamiento jurídico escatológico que se manifiesta en el término καθίστημι, está íntimamente relacionado en Hebreos y en Pablo con el misterio, que se da por supuesto, del destino y de la dignidad del Hijo del hombre (cf. Michel, 138; Cullmann, 182-188).

J.-A. Bühner

καθό *katho* (adv.) así como, en la medida en que, en tanto que*

Rom 8, 26: καθὸ δεῖ, «*tal como* debiéramos»; para designar un grado o extensión: *en la medida en que*, en 2 Cor 8, 12a; con sentido parecido en el v. 12b; 1 Pe 4, 13.

καθόλου *katholou* (adv.) completamente, del todo*

Hech 4, 18: τὸ καθόλου μὴ φθέγγεσθαι, «no hablar *de ninguna manera*», cf. Blaß-Debrunner § 399, nota 5.

καθοπλίζω *kathoplizō* proveer de, armar; en voz media, armarse*

Lc 11, 21: ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος, «el fuerte, *que está bien armado / con sus armas*».

καθοράω *kathoraō* contemplar, percibir*

Rom 1, 20 en un juego de palabras: τὰ γὰρ ἀόρατα... νοούμενα καθορᾶται, «desde la creación del mundo, lo invisible que hay en él (en Dios) *puede* comprenderse en sus obras y *contemplarse*». La comprensión del mundo como obra de Dios es la posibilidad –ofrecida también a los gentiles– de encontrarse con el Dios que se revela. καθοράω, en el juego de palabras, designa la percepción sensible y, al mismo tiempo, la «intuición» –posible únicamente mediante la contemplación de las obras divinas– de la verdadera esencia de Dios; por tanto, no se trata únicamente de una «percepción intelectual» (de manera distinta se piensa en ThWNT V, 379-381); cf. también U. Wilckens, *La Carta a los romanos, sub loco*.

καθότι *kathoti* porque, por; según*

En el significado de *porque* en Lc 1, 7; 19, 9; Hech 2, 14; 17, 31; *según / en la medida de*, en Hech 2, 45; 4, 35 (en ambos casos en la construcción καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν).

καθώς *kathōs* como

1. Aparición - 2. Significado - 3. Uso principal.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; J. A. Fitzmyer, *The Use of Explicit OT Quotations in Qumran Literature and in the NT*, en Id., *Essays on the Semitic Background of the NT*, London 1971, 3-58, especialmente 7-16; B. M. Metzger, *The Formulas introducing Quotations of Scripture in the NT and the Mishnah*, en Id., *Historical and Literary Studies*, Leiden 1968, 52-63.

1. καθώς se emplea ya en la LXX unas 280 veces y aparece en el NT 180 veces. Se halla con especial frecuencia en los escritos joánicos (aparece 31 veces en el Evangelio de Juan), pero es significativo que no se encuentre en absoluto en el «Apocalipsis de Juan». Tampoco aparece en Santiago y en Judas. En las Pastorales καθώς aparece una sola vez. En cambio, se encuentra muy a menudo en Pablo (en Romanos 18 veces, en 1 Corintios 19, en 2 Corintios 12, en 1 Tesalonicenses 13). Se han incluido también los pasajes de Rom 9, 13 y 10, 15; en ellos, en lugar de καθάπερ que aparece en B, un número aproximadamente igual de buenos testigos del texto (por ejemplo, p[46]) nos ofrecen la lectura καθώς. Efesios y 1 Tesalonicenses prefieren la construcción (prácticamente sinónima) καθὼς καί

(cada uno de estos escritos con seis de las quince veces que esta construcción se halla atestiguada en el NT). La expresión καθὼς γέγραπται aparecé 23 veces, de las cuales 12 se encuentran en Romanos (→ γραφή 3 y 4).

2. καθώς desempeña a veces la función de partícula comparativa (1 Tes 4, 13; 1 Jn 3, 12), pero casi siempre hace de conjunción subordinante (cf. Blaß-Debrunner § 453). En estos casos, la función más importante es también la comparación. καθώς significa entonces *(así) como* (Mc 1, 2), y también *en la medida en que, según que* (Mc 4, 33; Hech 11, 29). Posee, además, (para los detalles cf. Bauer) el significado causal: *por cuanto* (Rom 1, 28). Y, al menos una vez (Hech 7, 17) tiene sentido temporal (*tan pronto como*).

3. El uso de καθώς en el NT es muy variado, pero muestra dos focos principales: uno de ellos es cuando se habla de una promesa hecha en el AT y de su cumplimiento en el NT; y el otro es en las comparaciones entre Dios, Cristo y los discípulos.

a) El primer uso se halla atestiguado en los evangelistas, en Hebreos y principalmente en Pablo. καθώς sirve entonces para una de dos: o bien para hacer una comparación directa con lo que sucedió con personas del AT como Jonás (Lc 11, 30), Noé (17, 26), Lot (17, 28), Moisés (Jn 3, 14; Heb 8, 5), Abrahán (Gál 3, 6), Caín (1 Jn 3, 12) y «los padres» (Jn 6, 58), o bien como parte integrante de diversas fórmulas de introducción de citas del AT. La más importante de todas ellas es καθὰς γέγραπται (además de aparecer en Romanos se encuentra también en Mt 26, 24; Mc 1, 2; 9, 13; 14, 21; Lc 2, 23; Hech 7, 42; 15, 15; 1 Cor 1, 31; 2, 9; 2 Cor 8, 15; 9, 9; cf. Jn 6, 31; 12, 14). También en Lc 1, 55.70; 2, 20; 5, 14; Jn 1, 23; 7, 38; Hech 7, 44.48; Rom 9, 29; 1 Cor 14, 34; 2 Cor 6, 16; Heb 3, 7; 4, 3.7; 5, 6 se emplea καθώς para referirse al AT. Estas fórmulas acentúan en el NT la conformidad del acontecimiento del NT y de su proclamación con la palabra de Dios contenida en el AT. Des-de luego, en cuanto a su expresión verbal, tienen ya sus puntos de correspondencia en el AT hebreo, en los escritos de Qumrán y en la literatura rabínica.

b) En el campo referencial Dios – Cristo – los discípulos, καθώς lo emplean especialmente los escritos joánicos (cf. Ef 4, 32). καθώς describe en ellos la conformidad entre el Padre y el Hijo (Jn 5, 30; 8, 28; 12, 50; 14, 31; 17, 2), la existente entre Jesús y sus discípulos (13, 15.34; 15, 12; 17, 14.16; 1 Jn 2, 6.27; 3, 3.7.23; 4, 17; cf. 2 Jn 4.6), así como la analogía entre ambas clases de relaciones (Jn 6, 57; 10, 15; 15, 9.10; 17, 11.18.21.22; 20, 21; cf. 17, 23).

W. Radl

καθώσπερ *kathōsper* como, tal como*

Heb 5, 4: καθώσπερ καί (Textus Receptus: καθάπερ καί), «*tal como / como en el caso de*»; 2 Cor 3, 18 v.l.

καί *kai* y; también

1. Aparición en el NT - 2. Ambito de aplicación de καί, *y* - 3. καί... καί - 4. Ambito de aplicación de καί, *también, incluso*.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Beyer, *Syntax*, 29-72; Blaß-Debrunner § 442; J. Blomqvist, *Das sogenannte καί adversativum* (Studia Graeca Upsaliensa 13), Uppsala 1979; P. Fiedler, *Die Formel 'und siehe' im NT* (StANT 20), München 1969, 9-96; Kühner, *Grammatik* II/2, 253-256; A. Laurentin, *We'attah - Kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17, 5)*: Bib 45 (1964) 168-197, 413-432; Mayser, *Grammatik* II/3, 140-145; Morgenthaler, *Statistik*, 164ss; A. Vincent, *El valor atenuado de διὸ καί (= «por eso en cierto modo») dentro y fuera del NT*: EstB 32 (1073) 57-76; VKGNT II, *s.v.*

1. En el NT, καί se usa «con mucha más frecuencia que en el griego literario» (Bauer) y, con las 9164 veces que aparece, es el vocablo más frecuente del NT, después de ὁ. Se emplea con una frecuencia unas tres veces mayor que la de la partícula que le sigue en frecuencia (δέ). El porcentaje del uso de καί en relación con todas las palabras que aparecen

en los diversos escritos del NT, oscila en general entre el 4% y el 7%. Se apartan de ese marco Gálatas con una porcentaje del 3, 3%, Mateo con el 9, 8%, y Apocalipsis con el 11, 5%. En las Cartas paulinas καί tiene en Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios y Gálatas únicamente un porcentaje aproximado de sólo 3, 3 - 4, 7%, pero en las demás cartas el porcentaje aproximado es del 5, 5 - 7%: compárese también el Evangelio de Lucas con un porcentaje del 7, 6% con Hechos que muestra un porcentaje del 6, 2%, y el Evangelio de Juan con un porcentaje del 5, 6% con las Cartas de Juan que muestran un porcentaje del 6, 1%.

2. En la mayoría de los casos καί enlaza como conjunción copulativa (a la manera de la conjunción *y* en español) coordinando dos miembros de la oración o dos oraciones semejantes. Esta coordinación tiene lugar también cuando πολλοί va seguido por un atributivo: por ejemplo, en Jn 20, 30: πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα, «muchas otras señales».

En el NT, el empleo –extraordinariamente frecuente y a menudo en forma continua– de la conjunción καί, en contra de las normas del griego clásico, para enlazar oraciones en una narración, se explica por la proximidad a la lengua coloquial o por influencia del arameo o por el gusto de la época: por ejemplo, Mt 7, 25-27: 9, 9-11: sobre Hech 13, 17-22 cf. también Blaß-Debrunner § 442, nota 2. – Aun los paréntesis se introducen a veces por medio de καί: Jn 2, 9; Rom 1, 13; 2 Pe 1, 18.

Por lo que respecta a la estructura de diversas palabras y frases, la simple coordinación con καί ha ganado terreno sólidamente en el NT frente a formas más diferenciadas de coordinación y subordinación. Por fidelidad al estilo del original, habrá que tener en cuenta con mayor intensidad de lo que se hace o se sugiere muchas veces, que existe una diferencia entre la tendencia e intención de un enunciado (tendencia e intención que uno puede esclarecer interpretando y parafraseando) y su forma lingüística, una forma que en muchos pasajes del NT parecía seguramente tan imperfecta a un usuario exigente de la lengua griega como imperfecta parecerá a un lector moderno su traducción por medio de la simple conjunción *y*. Pero, como hay también casos en que la traducción de καί por *y* se presta a malentendidos o resulta incomprensible, vamos a agrupar a continuación las tendencias empíricamente comprobables del uso de καί, e iremos examinando caso por caso si la traducción de καί por *y* es suficiente o si καί, para evitar malentendidos, debe *traducirse* por *y* en combinación con otra conjunción coordinante o habrá de *sustituirse* por otras conjunciones coordinantes o subordinantes:

a) καί en lugar de una conjunción temporal: por ejemplo, Mc 15, 25: «érase la hora tercia *y*...», en el sentido de «cuando...»; sobre todo con ἐγένετο con una referencia de tiempo y a continuación καί: por ejemplo, Hech 5, 7: «hubo un intervalo de unas tres horas / pasaron tres horas *hasta que*...», es decir, «después de unas tres horas».

b) καί en lugar de un pronombre relativo: por ejemplo, Mc 2, 15: «eran muchos *y* le seguían», es decir, «...los que le seguían».

c) Coordinación del objeto con καί en lugar de una construcción con ὅτι, un participio o un acusativo + infinitivo: por ejemplo, Ap 6, 12: «*y* yo vi *y* sucedió un terremoto», es decir, «... que sucedía un terremoto».

d) Enlace de una secuencia, a la manera de *y así / y entonces* o en lugar de una oración subordinada con *que / de tal manera que*: por ejemplo, Mt 5, 15.25; 8, 9. Cuando se da este sentido, entonces es especialmente frecuente que un imperativo vaya enlazado con un futuro: por ejemplo, Jn 1, 39: «venid *(y) así / entonces* veréis»; esta construcción se ajusta al modelo clásico o –lo que es más probable– surge por influencia semítica (cf. Beyer, 252).

e) Enlace del fin indicándolo por medio de καί: por ejemplo, Mt 26, 53: «puedo rogar a mi Padre *y* él pondrá...», en el sentido de «... para que él...».

f) Enlace de la oración principal con la oración secundaria que precede, «una construcción que está condicionada esencialmente por el hebreo» (Blaß-Debrunner § 442, 5a): por ejemplo, ὅτε... καί, «cuando... *entonces*».

g) Un par de palabras enlazadas por καί en vez de una estructura verbal (se trata de la llamada hendíadis): por ejemplo, Hech 23, 6, ἐλπὶς καὶ ἀνάστασις, «la esperanza *en* la resurrección»; Lc 6, 48, ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν, «cavó *y* ahondó», en vez de «cavó profundamente».

h) καί para enlazar una pregunta «en la que quien hace la pregunta recoge con asombro las palabras pronunciadas por otra persona» (Kühner, 247)): Mc 10, 26, καὶ τίς en el sentido de «¿quién, entonces...?»; cf. Lc 1, 43; 10, 29; Jn 9, 36; 14, 22.

i) καί, no para enlazar nada nuevo, sino para profundizar, explicar o completar lo que ya se ha dicho, en el sentido de *y por cierto / a saber*, con frecuencia en combinación con οὗτος: por ejemplo, Lc 8, 41, «*y, por cierto*, éste...», y también de otras maneras: por ejemplo, Jn 1, 20, «él confesó..., *y, por cierto*, confesó...».

k) καί en relación adversativa, en el sentido de *pero / y no obstante* o una estructura oracional con *a pesar de*: por ejemplo, Mt 5, 29; 20, 10. Aquí hay que incluir también, seguramente, el texto de Mt 18, 21: «¿Cuántas veces pecará mi hermano contra mí, y yo, *a pesar de todo*, debo perdonarle?» (de manera distinta piensa Blaß-Debrunner § 442, nota 14).

Como sucede ya en el griego clásico (cf. Kühner, 291), καί puede transferir una negación precedente a un segundo o tercer miembro, sustituyendo así al usual οὐδέ / μηδέ: por ejemplo, Mt 5, 25; 7, 6 y *passim*: μήποτε... καί; Jn 12, 40: ἵνα μὴ... καὶ... καί; con especial dureza en Ef 5, 3s.

3. καὶ... καί acentúa casi siempre lo adicional y lo peculiar de la combinación, hasta tal punto que (acentuado) *y*, o *no sólo... sino también*: por ejemplo, Mt 8, 27; 10, 28. Lo peculiar puede residir también en lo diverso u opuesto de los conceptos y miembros de la frase, algo así como *por un lado... por otro lado / y no obstante*: por ejemplo, Jn 15, 24; Hech 23, 3; esto aparece con especial claridad, cuando uno de los miembros enlazados está provisto de la negación οὐ (como καί οὐ... καί o καί... καί οὐ): por ejemplo, Jn 17, 25; Lc 5, 36. – En vez de καί οὐ encontramos en Jn 4, 11 y 3 Jn 10: οὔτε... καί.

4. καί es originalmente un adverbio aditivo, casi siempre con función reforzadora o intensificadora, parecido a lo que queremos decir con *incluso / hasta*; es especialmente frecuente delante del pronombre personal y del pronombre demostrativo, formando a menudo crasis con él, como sucede especialmente con κἀγώ y κἀκεῖνος. Otros ejemplos: Mt 5, 46, οὐχὶ καί, «¿no lo hacen *también*...?»; Jn 5, 25, καὶ νῦν ἐστιν, «y ya es ahora»; pero se encuentra también detrás de interrogativos, reforzándolos: por ejemplo, 1 Cor 15, 29: τί καί, «¿por qué, *entonces*...?»; y después de pronombres relativos, para confirmar la idea precedente: ὅς καί, «el cual *también*», cf. Hech 1, 11; 13, 22.

Con arreglo al uso clásico, parece que καί, en caso de que se mencionen números, pasa de desempeñar una función intensificadora a desempeñar una función de alternativa: por ejemplo, 2 Cor 13, 1: «de dos, *incluso* de (= o hasta / o de) tres testigos; sin mencionarse números, sucede esto también en Mt 12, 37; 20, 23 y *passim*. J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca 1990, 61, nota 25 pone en relación esta función de καί con el *w* semítico con el significado de «o bien», «respectivamente» (ofrece ejemplos).

διὸ καί significa «por eso *hasta cierto punto*» (cf. Vincent). – Para el uso de καί con otras partículas, cf. → *s. vocibus*.

K.-H. Pridik

Καϊάφας, α *Kaiaphas* Caifás*

Bibl.: E. Bammel, en RGG III, 1091; Id., *Die Bruderfolge im Hohenpriestertum der herodianisch-röm. Zeit*: ZDPV 70 (1954) 147-153; Billerbeck I, 985; D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, Leiden 1971, 168-172; A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Joh-Ev*, München 1972, 66-99; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 199-208; S. J. Katz, en EJ IX, 354s; T. Lohmann, en BHH II, 913s; Reicke, *Zeitgeschichte*, 106s; G. Schrenk, ἀρχιερεύς, en ThWNT III, 265-284, especialmente 270; Schürer II, 256s.

27ss; E. M. Smallwood, *High Priests and Politics in Roman Palestine*: JThS 13 (1962) 14-34; A. Wikenhauser, en LThK V, 1242; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961, 31-43.

José Caifás (en arameo: *qaiyāfa'*, lo cual podría significar «intérprete, vidente» o «inquisidor»; Josefo, Ant XVIII, 35, 95; el NT menciona únicamente el sobrenombre; cf., además, Par 3, 5; TosYeb 1, 10) fue designado por el procurador Valerio Grato en el año 18 p.C. para el ministerio de → ἀρχιερεύς (Josefo, Ant XVIII, 35). El ministerio era asignado ordinariamente por los romanos con una vigencia de un año. Pero Caifás, con buena táctica política y condescendiendo con los romanos (más tarde dando también sumas de dinero a Pilato), logró mantenerse en su cargo durante 19 años. Fue depuesto en el año 37 p.C. por el legado Vitelio (Josefo, Ant XVIII, 95). Y seguramente que su deposición no sólo coincidió en el tiempo con la destitución de Pilato.

Como sumo sacerdote, Caifás era también presidente del → συνέδριον, que entregó a Jesús para que fuese condenado por Pilato. Ahora bien, mientras que Marcos habla sólo del ἀρχιερεύς (14, 47.53s.60.63.66), vemos que Mt 26, 3.57, proporcionando datos históricos, añade el nombre propio. Lo mismo hace Juan cinco veces: le presenta, además, desempeñando el papel decisivo en la sesión previa para juzgar a Jesús, en la cual, por razones de conveniencia, da un consejo diplomático (Jn 11, 49; 18, 14). Es una anécdota que podría ser típica de la personalidad y del carácter de esta figura, y que es interpretada como profecía. Por el contrario, el interrogatorio de Jesús (18, 19-24), ya preso, se atribuye al antiguo sumo sacerdote → Ἄννας (2). Y se menciona tan sólo de pasada a Caifás (vv. 24 y 28). Cuando en el v. 13 se afirma que Anás era suegro de Caifás, este dato podría representar únicamente la tendencia de Juan a caracterizar la acción concertada de grupos asociándola con lazos de parentesco.

Lc 3, 2 y Hech 4, 6 mencionan únicamente a Caifás como segunda figura después de Anás, y consideran equivocadamente a Anás como el sumo sacerdote en funciones (se recoge el ἐπί temporal con genitivo, desplazado de Mc 2, 26) durante el tiempo en que se desarrolló la actividad del Bautista y también durante el período de la comunidad primitiva. Estos textos de Lucas dependen quizás de la tradición joánica. Según eso, el anaforismo de Lc 22, 50.54 no puede referirse sino a Anás. Lucas omitió enteramente al sumo sacerdote en el interrogatorio efectuado por el Sanedrín. Un intento de explicación armonizadora que sugiere que un antiguo sumo sacerdote conservaba siempre su título y que sobre todo la influencia de Anás debió de ser grande, porque uno de sus hijos había ocupado el cargo antes de Caifás, y después lo ocuparon otros cuatro hijos suyos, no es capaz de resolver las contradicciones literarias de los evangelios que surgieron en el período postapostólico tardío. Las menciones posteriores de Caifás en EvEb 3; EvNaz 33; HechPe 8; HechTom 32; Pseudo-Clemente, Rec I, 44-71 dependen de los evangelios.

W. Schenk

καίγε *kaige* por lo menos, e incluso, y realmente

En el NT aparece únicamente como v.l.: Lc 19, 42: *por lo menos*; Hech 2, 18: *e incluso*; 17, 27: *y realmente* (en los dos últimos pasajes, en lugar de καί γε).

Κάϊν *Kaïn* Caín*

Transcripción del nombre hebreo *qayin*, hijo de Adán (Gén 4, 1). Según Heb 11, 4, Abel ofreció un sacrificio mejor que el de Caín; 1 Jn 3, 12 menciona a Caín como el asesino de su hermano menor; según Jds 11, la vida de los fanáticos y de los falsos maestros trascurre por el «camino de Caín». Caín es considerado, por tanto, como el tipo de quien ha apostatado de Dios. ThWNT I, 6s; → Ἄβελ.

Καϊνάμ *Kaïnam* Cainán

Nombre de persona en la genealogía de Jesús según Lucas. Aparece dos veces: en 3, 36 para designar al hijo de Arfaxad (aparece tan

sólo en la LXX: Gén 10, 24; 11, 12s); y en 3, 37 como transcripción del nombre hebreo *qênān*, hijo de Enós (Gén 5, 9). R. Bauckham, *More on Kainam the Son of Arpachshad in Luke's Genealogy*: EThL 67 (1991) 95, 103.

καινός, 3 *kainos* nuevo*
ἀνακαινίζω *anakainizō* renovar*
ἀνακαινόω *anakainoō* renovar*
ἀνακαίνωσις, εως, ἡ *anakainōsis* renovación*
καινότης, ητος, ἡ *kainotēs* novedad, nuevo ser*

1. Aparición en el NT – 2. Significados en el lenguaje coloquial – 3. Sentencias sapienciales relativas a lo antiguo y lo nuevo – 4. El Nuevo Pacto – 5. La nueva creación en Pablo – 6. καινότης – 7. El hombre nuevo en Efesios – 8. La nueva creación escatológica en el Apocalipsis – 9. El nuevo mandamiento – 10. Compuestos.

Bibl.: J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik* (WMANT 44), Neukirchen-Vluyn 1975, especialmente 163ss; J. Behm, καινός κτλ., en ThWNT III, 450-456; H. Haarbeck-H.-G. Link, en DTNT III, 178-181; F. Hahn, *«Siehe, jetzt ist der Tag des Heils». Neuschöpfung und Versöhnung nach 2. Kor. 5, 14-6, 2*: EvTh 33 (1973) 244-253; R. A. Harrisville, *The Concept of Newness in the NT*: JBL 74 (1955) 69-79; U. Luz, *Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebr*: EvTh 27 (1967) 318-336; G. Schneider, *Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund*: TThZ 68 (1959) 257-270; Id., *Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel*, Dusseldorf 1961; H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit* (Arbeiten zur Theologie I/12), Stuttgart 1963, 26-31; E. Stegemann, *Alt und Neu bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Kol-Eph)*: EvTh 37 (1977) 508-536; P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der* καινὴ κτίσις., *bei Paulus*: EvTh 27 (1967) 1-35. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1126.

1. En el NT, el adjetivo καινός se halla atestiguado 38 veces: Marcos (5 veces), Mateo (4), Lucas (3); por lo demás, aparece también en Jn 13, 34; 19, 41; Hech 17, 19.21; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; 5, 17; Gál 6, 15; Ef 2, 15; 4, 24; Heb 8, 8.13; 9, 15; 1 Jn 2, 7.8; 2 Jn 5; 2 Pe 3, 13 (bis); Apocalipsis (8 veces); el sustantivo καινότης aparece en Rom 6, 4; 7, 6).

2. El significado de *nuevo* en el sentido de *lo que no ha sido utilizado, lo que se ha construido muy recientemente*, se halla presente en los textos que hablan de la sepultura de Jesús: José de Arimatea había hecho excavar para sí una gruta *nueva* en la roca. Y la puso a disposición para dar sepultura al cadáver de Jesús (Mt 27, 60; Jn 19, 41). Se dice que las enseñanzas de Jesús son nuevas, en el sentido de que *no se conocía nada igual hasta entonces* y de que son unas enseñanzas que se imparten con autoridad y que causan asombro (Mc 1, 27): Jesús da la impresión de ser un maestro nuevo de la ley. Y, con su poder y autoridad sobre los demonios, rebasa aquello de lo que era capaz un escriba (vv. 21ss). Asimismo, la «*nueva* enseñanza» de Pablo, proclamada por él en el Areópago, parece *a los atenienses una enseñanza desconocida hasta entonces*, más aún, una doctrina *extraña* (Hech 17, 19). No hay en ella nada que se oponga específicamente a una enseñanza antigua, siendo así que a los oyentes lo que les gusta sobre todo es escuchar cosas nuevas (Hech 17, 21: único caso en el NT donde se usa el comparativo de «nuevo»).

En el final inauténtico de Marcos, a los discípulos enviados en misión se les promete que los que abracen la fe poseerán facultades especiales: entre otras cosas, la de hablar en lenguas, designándose esa facultad como la de «hablar en lenguas *nuevas*» (Mc 16, 17). Esta facultad debía de ser análoga a la glosolalia del cristianismo primitivo, pero parece que aquí se le da una cualidad nueva.

Al terminar la exposición de las parábolas, Jesús –en Mateo– compara a todo escriba bien instruido en las cosas del reino de los cielos, con un padre de familia «que saca de su tesoro cosas antiguas y *cosas nuevas*» (13, 52). La tradición y la enseñanza nueva aparecen aquí juntas, formando una síntesis.

3. A la pregunta que la gente dirige a Jesús (Mc 2, 18; según Mt 9, 14 son los discípulos de Juan los que preguntan) de por qué sus discípulos no ayunan, Jesús responde con dos máximas sapienciales que tienen carácter de proverbios: «Nadie pone un remiendo de tela nueva en un vestido viejo, porque el remiendo

tira del vestido –lo nuevo de lo viejo– y se produce una rotura peor» (Mc 2, 21). Lucas recoge en 5, 36 esta imagen, le da un carácter más estricto estableciendo un paralelo entre el vestido viejo y el vestido *nuevo* y ajustando la conclusión a las realidades: el verdadero problema no consiste en cortar un trozo del paño nuevo, sino en que lo nuevo y lo viejo no se compaginan entre sí. Asociada con esta imagen se halla en Mc 2, 22 y Lc 5, 37-39, así como en Mt 9, 17, la imagen del vino nuevo en odres viejos o nuevos. En la antítesis «viejo-*nuevo*», referida al vino, se usa siempre para designar lo *nuevo* la expresión οἶνον νέον («vino nuevo»), pero en cambio, cuando se habla de los odres, para decir «viejo» se usa πάλαιος, y para decir nuevo, καινός. Con esto se recoge un antiguo dicho de los cosecheros de vinos o una máxima sapiencial: ¡El vino nuevo (= de la última cosecha) hay que echarlo en odres *nuevos*!

Con estas metáforas Jesús, en consonancia con lo del vestido viejo y los odres viejos, relaciona el ayuno con una época pasada. Al mismo tiempo afirma la incompatibilidad de lo nuevo con lo antiguo, y lo prueba echando mano de la metáfora que hace referencia a dos ejemplos prácticos de la vida cotidiana. La interpretación debe hacerla por sí mismo el oyente/lector. El ayuno queda reservado para el tiempo en que Jesús esté ausente de los suyos (Mt 9, 15; según Mc 2, 20, únicamente «en aquel día»). Porque el ayuno es expresión de tristeza, mientras dura la ausencia del esposo.

4. El testimonio más antiguo del «*nuevo* pacto», lo constituyen las palabras del cáliz, según la tradición de la Ultima Cena trasmitida por Pablo: «Este cáliz es el *nuevo* pacto en mi sangre» (1 Cor 11, 25). La tradición prepaulina (para más detalles sobre los estratos del texto, cf. Bornkamm, *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983, 103-144) había interpretado ya el acontecimiento de la cruz como la concertación de un nuevo pacto, en el que queda incluido el que bebe del cáliz. Se trata, pues, de una actualización de Jer 31, 31 (38, 31 LXX: διαθήκη καινή) en el horizonte de la *theologia crucis*. La participación en la Cena del Señor es, al mismo tiempo, una proclamación constante de la muerte del *Kyrios*, hasta que se produzca su nueva venida (11, 26). Durante el tiempo que media entre la cruz y la nueva venida del Señor, la celebración de la Cena constituye a la comunidad como la hermandad del nuevo pacto.

Para Pablo, el sentido del nuevo pacto no es el de anular o sustituir al pacto del Sinaí, sino el de hacerlo entrar plenamente en vigor con especial dignidad. De 2 Cor 3, 6 («él nos capacitó también para ser ministros del *nuevo* pacto, no de la letra, sino del Espíritu») y del término técnico «*nuevo* pacto», no puede deducirse que el «antiguo» pacto haya quedado sustituido por otro. Precisamente por medio de la historia de Jesús de Nazaret, Dios demuestra que él no ha denunciado su pacto. La historia del pacto experimenta su ampliación escatológica mediante la integración del mundo de las naciones en la historia de la elección y de las promesas hechas a Israel (Rom 9-11). En el acontecimiento del pacto, que abarca a Israel y al mundo de las naciones, Dios testimonia el cariño con que se vuelve hacia el hombre. Para Pablo, este *pro nobis* de Dios ha adquirido en Jesucristo una nueva cualidad y encuentra su culminación en la cruz. A esto corresponde el único pueblo de Dios, el cual –como el Israel de Dios– sigue el llamamiento hacia el futuro divino liberador, que se ha abierto mediante la cruz y la resurrección.

Los textos de los *Sinópticos* sobre la Ultima Cena no son uniformes en cuanto refieren las palabras del cáliz: Mc 14, 24 par. Mt 26, 28 mantienen la unidad del pacto («la sangre del pacto»). Variantes textuales secundarias, así como las palabras del cáliz en la versión lucana (Lc 22, 20) atestiguan el término técnico del «*nuevo* pacto» (¡Marción vuelve a eliminar en Lc 22, 20 lo de καινή!). Marcos y Mateo entienden la Ultima Cena como anticipación del banquete festivo escatológico: La plena comunión con el fundador se dará otra vez cuando él beba *nuevamente* el vino en el reino de Dios (Mc 14, 25 par.). Según Marcos y Mateo, la reserva escatológica de la plena comunión con el Señor durará hasta la nueva comunión de mesa en el reino de Dios, mientras que Lucas constata ya desde ahora la novedad del pacto, cuya consumación está todavía por llegar en el reino de Dios (Lc 22, 16: ¡falta precisamente aquí la referencia a la nueva acción de beber!).

La Carta a los *hebreos* contrasta el nuevo pacto con el antiguo, desde una perspectiva cristológica: Cristo, como Sumo Sacerdote, es Mediador de un mejor pacto (8, 6: κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης), que «está establecido en orden a mejores promesas». El autor se sitúa plenamente dentro de la tradición de Jer 31 (Heb 8, 8), que él ve que se cumple en Cristo como Sumo Sacerdote: precisamente porque aquel pacto no era irreprochable, existe la necesidad de un segundo pacto (8, 7). Jeremías, al hablar del «nuevo pacto», declara ya que el primero está anticuado (8, 13: πεπαλαίωσεν). Así como la primera parte del tabernáculo es una imagen simbólica del tiempo presente (9, 9), así también los contenidos del primer pacto se orientan hacia el mundo terreno (9, 1). Y de la misma manera que Cristo, Sumo Sacerdote de los bienes futuros, entró en el santuario «a través de un mayor y más perfecto tabernáculo» (9, 11) y mediante su único y perfecto sacrificio expiatorio obró la redención, así también él ha llegado a ser de esta manera el Mediador de un pacto nuevo y mejor: por medio de la muerte de Cristo, se expían «las trasgresiones cometidas bajo el primer pacto»; al mismo tiempo, «los llamados reciben la promesa de la herencia eterna» (9, 15) como una promesa escatológica de salvación, hecha por el Mediador del nuevo pacto.

5. En el NT, el motivo de la καινὴ κτίσις aparece únicamente en 2 Cor 5, 17 y Gál 6, 15, y en estos dos casos se expresa tan sólo mediante la mencionada combinación de palabras (para lo que sigue, cf. especialmente Baumgarten, 163-170, así como la bibliografía mencionada anteriormente). Tradiciones del Deuteroisaías y del Tritoisaías (Is 42, 9; 43, 19; 48, 6; 65, 17; 66, 22) fueron recogidas por la apocalíptica israelita tardía (Jub 4, 26; Hen [et] 72, 1; 4 Esd 7, 75; ApBar [sir] 32, 6; 44, 12; 1QS 4, 25) y constituyen el campo de tradiciones del que Pablo tomó –directa o indirectamente– el motivo.

Contra obvias asociaciones cosmológicas y futurístico-escatológicas (así Stuhlmacher y otros), la interpretación paulina de este motivo está determinada por el contexto: la idea directriz de 2 Cor 5, 14-21 la constituye la reconciliación fundamentada cristológicamente; por tanto: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. El enunciado acerca de la nueva creación está en presente (v. 17a) o en perfecto (v. 17b) y se refiere a cada individuo que es miembro del cuerpo de Cristo. Los pensamientos principales son la presencia y la universalidad de la salvación, dentro del marco de la idea de la obra divina de reconciliación (Baumgarten, 169s). El enunciado inclusivo acerca de la expiación vicaria de Jesús en la cruz (v. 14c) implica que al mal no le corresponde ya ningún poder (v. 17b). En la pertenencia al Crucificado y Resucitado y a su cuerpo –la Iglesia–, la salvación es ya realidad como «nueva creación» (cf. 1 Cor 10, 11; 2 Cor 6, 2). La reconciliación del mundo –como enunciado antropológico y no cosmológico-universal (el mundo = el mundo de los hombres)– es el horizonte de la acción salvífica de Dios. El «ministerio de la reconciliación» o de la justicia (2 Cor 3, 9) y la predicación de «la palabra de la reconciliación», como consecuencia de la reconciliación en la cruz, han sido confiados a aquellos que han sido poseídos por la nueva creación. Y a ellos se les ha dado también la promesa de la paz y la misericordia (Gál 6, 16).

6. En el NT, el sustantivo καινότης –que, como sucede a menudo en las lenguas semíticas, sustituye a adjetivos– aparece únicamente en Rom 6, 4 y 7, 6 (cf. para lo que sigue: Bornkamm, *Aufsätze* I, 34-50; E. Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], *sub loco*): La novedad de vida se halla en antítesis con la vida precristiana. Por medio del bautismo los cristianos están sepultados con Cristo, es decir, han sido hechos propiedad suya, así como también –en virtud de la resurrección de Cristo– caminarán en una nueva vida. Esa nueva posi-

bilidad y realidad de vida ha comenzado ya para los cristianos con la resurrección de Cristo, pero se halla aún bajo la reserva escatológica del «todavía no». De esta manera, el apóstol distingue entre la resurrección de Cristo, ya acaecida, y la expectación de la resurrección de los creyentes en el futuro. Ahora bien, en la conducta propia y en la *nova oboedientia* (6, 12-23) se anticipa ya la resurrección, y su poder es ya una realidad presente. Corresponde a ello «la libertad de los cristianos, que ya no están bajo el poder de la *torá*» (Käsemann, *An die Römer*, 182).

La antítesis entre καινότης y παλαιότης (Rom 7, 6; cf. Rom 2, 29; 2 Cor 3, 6) esclarece el cambio de eones que se ha producido, y es una síntesis de los capítulos 7 y 8: el servicio «en el *nuevo ser* del Espíritu, no (ya) en el antiguo de la letra» vence en la existencia práctica el poder de la ley (para más detalles, cf. Käsemann, *An die Römer*, 182s; Id. en *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 237-285, especialmente 251-253).

7. La Carta a los *efesios* usa la expresión del «hombre *nuevo*» en sentido cristológico (2, 15) y en sentido antropológico (4, 24): En Cristo y por medio de Cristo llegó a existir un hombre nuevo, en el cual ambas partes (del pueblo de Dios) –judíos y gentiles– se convirtieron en una unidad y se derribó «la pared intermedia de separación, la enemistad» (2, 14). El superó el legalismo judío, tendió un puente sobre la enemistad entre judíos y gentiles, y al mismo tiempo –por medio de la cruz– obró la reconciliación con Dios. Cristo trae como noticia alegre la paz entre los hombres y, al mismo tiempo, la paz con Dios por medio del libre «acceso al Padre en un solo Espíritu» (2, 18).

La parénesis corresponde a la perspectiva cristológica (4, 17ss): La comunidad debe despojarse de la antigua conducta pagana, del «hombre viejo» –como quien se despoja de un vestido– y debe vestirse del hombre nuevo, «que ha sido creado según Dios en justicia y santidad verdaderas» (4, 24). Esta modificación en la imagen tradicional del cambio de vestidos (cf. 1 Cor 15, 53; 2 Cor 5, 2ss; Gál 3, 27; Rom 13, 12.14) es tanto una consecuencia de la renovación en el ser interior por medio del Espíritu (4, 23; cf. también 2, 1-10) como un acto del hacer individual (4, 25ss).

8. La nueva creación escatológica de la que se habla en el libro del *Apocalipsis* –recogiéndose elementos de la apocalíptica del AT, de la del período israelítico tardío y de la del período cristiano primitivo– es teocéntrica, universal y es cosa que se espera como inmediatamente inminente. El centro de esa escatología universal-cosmológica es la palabra del *Kosmokrator* que está sentado en su trono: «He aquí, yo hago *nuevas* todas las cosas» (21, 5). Todo ello está embebido de la idea de lo próxima que está en el tiempo la pronta irrupción de los cambios cosmológicos (1, 1.3; 3, 11; 22, 6.7. 10.12): éstos, en el marco de la concepción de los tres niveles del mundo, que es propia del Apocalipsis, se describen como un «*nuevo* cielo» y una «*nueva* tierra» (21, 1).

La imagen del nuevo cielo y de la nueva tierra, tomada del AT (cf. Is 65, 17; 66, 22), puede tener como punto de partida, en lo que se refiere a la expectación de nuevos cielos, una pluralidad de tales mundos, como sucede –por ejemplo– en 2 Pe 3, 13. La meta de esta teología escatológica de la creación es la asociación interna entre la creación y la salvación, la redención como consumación de la creación y la soberanía universal del *Kosmokrator*, cuyo poder no sólo abarca al hombre sino también a todo lo creado (sobre las consecuencias éticas cf. E. Gräßer: WPKG 68 [1979] 98-114, esp. 105). El marco conceptual está formado por la tradición acerca del «día de Yahvé», en cuyo centro se encuentra la llegada del Mesías, que va acompañada de alteraciones cósmicas en las que los elementos antiguos son consumidos por el fuego (2 Pe 3, 10.12) y se crea un nuevo cielo (o nuevos cielos) y una nueva tierra en un segundo acto creador, que se halla en analogía con el primer acto creador *ex nihilo* (21, 1). La novedad se entiende principalmente como un cambio que invierte por completo las circunstancias terrenas (21, 4; 2 Pe 3, 13).

El centro de la visión –recogiéndose de nuevo las tradiciones del AT acerca del «día de Yahvé» y en asociación con el concepto del arquetipo celestial– lo constituye la expectación de que Dios haga descender del nuevo cielo a la tierra la ciudad santa, la «*nueva* Jerusalén» (Ap 3, 12; 21, 2; cf. 4 Esd 7, 26; 10, 54; 13, 36; testimonios rabínicos en Billerbeck III, 796), bella como una novia que va a casarse (la descripción de la nueva Jerusalén sigue en Ap 21, 9–22, 5). La nueva Jerusalén recibirá igualmente de Dios un «*nuevo* nombre» (3, 12; cf. Is 62, 2), lo mismo que el Santo (Ap 3, 7.12) y aquellos que vencen y llegan a ser ciudadanos del nuevo cielo y de la nueva tierra (2, 17; 19, 12), más aún, que se convierten en pilares en el templo de Dios (3, 12).

En el marco de la alabanza escatológica se cantan «cánticos *nuevos*» ante el Cordero y ante el trono (5, 9; 14, 3; cf. Sal 144, 9; 147, 7; 149, 1): antes de la apertura del libro con siete sellos, las cuatro criaturas y los 24 ancianos se postran ante el Cordero y delante del trono: allí, postrados, cantan un «cántico *nuevo* de alabanza» (texto en: 5, 9s) en honor del Cordero. En un escenario parecido –esta vez en el Monte Sión– los 144.000, que son «las primicias», se distinguen porque aprenden «un cántico *nuevo*» y con su cántico tributan homenaje a Aquel que está sentado en el trono (14, 3).

9. Al comienzo del discurso de despedida (numerosos exegetas hablan de una «adición posterior»), Jesús formula su legado: «Un *nuevo* mandamiento os doy» (Jn 13, 34; cf. 15, 12.17). El contenido no es, desde luego, tan nuevo: no es el amor al prójimo (Lev 19, 18) y no es el amor al enemigo (Mt 5, 44), sino el amor al hermano (cf. 1 Tes 4, 9) en forma análoga a la del amor de Jesús hacia sus discípulos (para más detalles, cf. → ἀγάπη 3.d). El amor mutuo será en el futuro la nota distintiva que ha de caracterizar a los discípulos (13, 35). Los amigos de Jesús deben estar con él en una relación análoga a la relación de Jesús con su Padre (guardando los mandamientos y permaneciendo en el amor): «Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor» (15, 10). Así que el «mandamiento *nuevo*» no es nuevo en el sentido de algo que antes no hubiera existido o que hubiera sido desconocido, sino que es «la ley de la comunidad escatológica..., para la cual lo 'nuevo' no es una peculiaridad histórica, sino un predicado esencial. Lo 'nuevo' es el mandamiento del amor, fundamentado en el amor que se ha recibido del Revelador, como un fenómeno del nuevo mundo que Jesús ha hecho nacer» (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] [KEK], *sub loco*).

Las *Cartas primera y segunda de Juan* arrojan enteramente la misma luz que el Evangelio de Juan, pero hacen que lo *nuevo* del mandamiento del amor fraterno no aparezca de manera tan aislada: frente a los falsos maestros, 1 Jn 2, 7 –y luego también 2 Jn 5– niegan claramente que se trate de un fenómeno nuevo en la historia del espíritu. En realidad se trata de un mandamiento antiguo, que ya estaba en vigor desde el principio (cf. también 1 Jn 3, 11) y que tiene por autor a Dios mismo (3, 23; 4, 21; 2 Jn 4). Sin embargo, el mandamiento es nuevo por ser una «realidad escatológica» (R. Bultmann, *Die Johannesbriefe* [KEK], sobre 1 Jn 2, 7). Sobre el trasfondo del dualismo entre la luz y las tinieblas en la Carta primera de Juan, y la identificación del odio fraterno con las tinieblas y del amor fraterno con la luz, el mandamiento nuevo –identificado con la luz– es capaz también de renovar y corroborar el mandamiento antiguo (2, 8-11).

10. Los compuestos no tienen en general el perfil teológico del adjetivo o del sustantivo. En el NT, ἀνακαινίζειν (εἰς μετάνοιαν) aparece exclusivamente en Heb 6, 6 y significa allí concretamente –en el sentido de *renovar, restaurar* (a los apóstatas)– «*llevar de nuevo al arrepentimiento*»: no es posible un segundo arrepentimiento, un reiterado comienzo que conduzca a la penitencia.

En 2 Cor 4, 16 (y Col 3, 10) se halla atestiguado ἀνακαινόω y significa –en contrapo-

sición a la destrucción del ἔξω ἄνθρωπος– la renovación cotidiana del ἔσω ἄνθρωπος por medio del Espíritu de Dios. Col 3, 10 utiliza el mismo verbo para referirse al hombre nuevo del que se han «vestido» los cristianos (→ 7) y que, en busca de un conocimiento cada vez más profundo, *se va renovando a imagen de su Creador.*

ἀνακαίνωσις aparece únicamente en Rom 12, 2 y Tit 3, 5: «No os acomodéis al mundo presente, antes bien trasformaos mediante la renovación de vuestra mente» (Rom 12, 2; cf. E. Käsemann, *An die Römer, sub loco*). Se trata en todo ello, como consecuencia del bautismo (cf. Gál 2, 20), de una «trasformación existencial por el nuevo nacimiento y con una nueva orientación» (Käsemann, *An die Römer,* 318), es decir, se trata de la *renovación* de la facultad de juicio crítico, orientándola hacia la voluntad de Dios. Tit 3, 5 acentúa la realidad existencial de la salvación y de la *renovación* por medio del Espíritu Santo, que tuvo lugar en el bautismo.

J. Baumgarten

καινότης, ητος, ἡ *kainotēs* novedad

→ καινός.

καίπερ *kaiper* aunque, a pesar de (que)

En el NT, la conjunción va seguida siempre por un participio y tiene sentido concesivo: Flp 3, 4; Heb 5, 8; 7, 5; 12, 17; 2 Pe 1, 12; Ap 17, 8 v.l.; cf. también Blaß-Debrunner § 425, 1, con nota 1. F. Scheidweiler: Hermes 83 (1955) 220-230.

καιρός, οῦ, ὁ *kairos* tiempo, instante, duración, momento, ocasión

1. Aparición en el NT – 2. Campo léxico y sinónimos – 3. Corpus paulinum – 4. Deuteropaulinas – 5. Sinópticos – 6. Hechos – 7. Juan – 8. Pastorales – 9. Hebreos – 10. Carta primera de Pedro – 11. Apocalipsis.

Bibl.: J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik* (WMANT 44), Neukirchen-Vluyn 1975, 180-197 (p. 180, nota 1 para más bibl.), 209-213, 221ss; G. Delling, καιρός κλτ., en ThWNT III, 456-465; F. Hahn, *«Siehe, jetzt ist der Tag des Heils». Neuschöpfung und Versöhnung nach 2. Kor. 5, 14-6, 2:* EvTh 33 (1973) 244-253; H. Ch. Hahn, en DTNT IV, 267-272; A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Eph* (StNT), Gütersloh 1975; U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (BEvTh 49), München 1968. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1126s.

1. En el NT, καιρός aparece 84 veces: en Marcos 5 veces, en Mateo 10, en Lucas 12, en Juan 3, en Hechos 9. En las Cartas paulinas que sin duda alguna son auténticas, el término aparece 18 veces; en las deuteropaulinas 2 Tesalonicenses/Efesios/Colosenses el término aparece en total 6 veces; en las Pastorales, 7 veces; en Hebreos 4 veces y otras tantas en 1 Pedro, y en el Apocalipsis 5 veces.

2. καιρός en el sentido de *tiempo, instante, momento* aparece en el contexto del campo léxico εὐκαιρέω (Mc 6, 31; Hech 17, 21; 1 Cor 16, 12), εὐκαιρία (Mt 26, 16; Lc 22, 6), εὔκαιρος (Mc 6, 21; Heb 4, 16), εὐκαίρως (Mc 6, 31 v.l.; 14, 11; 2 Tim 4, 2), ἀκαίρως (2 Tim 4, 2), πρόσκαιρος (Mc 4, 17; Mt 13, 21; 2 Cor 4, 18; Heb 11, 25). καιρός aparece con mayor frecuencia en conexión con la terminología «día» (en aquel *tiempo* = en aquel día) y en coincidencia con y en deslinde con respecto a χρόνος (-οι), αἰών(-ες) y ὥρα (en Juan).

3. En el *Corpus paulinum,* καιρός aparece en los siguientes lugares: Rom 3, 26; 5, 6; 8, 18; 9, 9; 11, 5; 12, 11 v.l.; 13, 11; 1 Cor 4, 5; 7, 5.29; 2 Cor 6, 2 (bis); 8, 14; Gál 4, 10; 6, 9.10; 1 Tes 2, 17; 5, 1.

καιρός, juntamente con χρόνος y αἰών, pertenece al campo léxico para designar «tiempo»: καιρός y χρόνος se usan en parte como sinónimos, especialmente cuando se trata de «indicar un determinado período de la vida humana en el sentido del calendario» (Baumgarten, 187). χρόνος designa más bien un «período» en sentido lineal, mientras que καιρός significa a menudo «el tiempo que escatológicamente se ha cumplido, el tiempo de la decisión». Pablo recoge, además, fórmulas tradicionales, tomadas de la terminología de los

eones (la expresión ὁ αἰὼν οὗτος se halla atestiguada 7 veces). En contraste con las Deuteropaulinas (Ef 1, 21; 2, 7), falta en Pablo la expresión «aquel eón» o el «futuro eón», que corresponda a «este eón» (más detalles en Baumgarten, 181-189).

καιρός tiene en Pablo un amplio espectro de significados: en Rom 5, 6 se habla de un *momento* pasado. En Rom 9, 9; 1 Cor 7, 5; 1 Tes 2, 17 y Gál 6, 10 se trata de un *período de tiempo* indeterminado. En Gál 4, 10 se piensa en los *comienzos de las estaciones* (H. Schlier, *La Carta a los gálatas,* Salamanca 1975, *sub loco*) o en fechas de fiestas (Delling, 459s).

Para designar el *tiempo presente,* Pablo evita el uso del pronombre demostrativo (excepto en la cita de Gén 18, 10.14 que se hace en Rom 9, 9) y dice en cambio: ὁ νῦν καιρός («el *tiempo* actual»: Rom 3, 26; 8, 18; 11, 5; 2 Cor 8, 14) en el sentido del tiempo que se extiende actualmente.

El acento especialmente paulino en la comprensión de καιρός se encuentra allá donde «se marca el Ahora escatológico que comenzó con el envío de Cristo» (W.-G. Kümmel en H. Lietzmann, *Die Korintherbriefe* (HNT], 205): en 2 Cor 5, 14–6, 2 Pablo expone que en el sentido de «la palabra de la reconciliación» se ha cumplido y se ha hecho eficaz la palabra del AT que se lee en Is 49, 8. Por eso, el apóstol acentúa expresamente: «He aquí, ahora es el *tiempo* favorable; he aquí, ahora es el tiempo de la salvación» (6, 2; cf. F. Hahn, 252s).

1 Cor 7, 29 ofrece un enunciado de profecía cristiana primitiva: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν. Aquí καιρός designa el tiempo que queda todavía hasta que lleguen la parusía y el juicio. Ese tiempo que aún queda se ha «comprimido», «abreviado», «estrechado», es decir, se ha hecho «corto». «Detrás de esta tesis se halla el motivo del acortamiento del período de la última tribulación antes de que llegue el juicio divino y/o el motivo de la amputación del tiempo» (Baumgarten, 222). De manera parecida el conocimiento que la Iglesia tiene del tiempo se explica en Rom 13, 11 por medio del «clamor escatológico exhortando a permanecer despiertos». La salvación (σωτηρία) está ahora más cerca de la comunidad, que cuando ésta llegó a la fe: el *tiempo* es aquí un «tiempo extraordinariamente relevante desde el punto de vista escatológico», en el cual se anticipan parenéticamente acontecimientos del futuro escatológico. En Gál 6, 9s se enlaza el momento futuro del juicio –orientado para la comunidad hacia la salvación– con el tiempo escatológicamente relevante que queda hasta la parusía, el tiempo lleno de oportunidades, que alguna vez ya no será. Mientras todavía hay tiempo, cualquier instante es «*tiempo* decisivo», en el que hay que tomar partido (Rom 12, 11 v.l.; cf. E. Käsemann, *An die Römer* [HNT], 333s).

Por tanto, καιρός designa también en Pablo el «*momento* futuro del juicio y/o de la parusía»: 1 Cor 4, 5; Gál 6, 9; 1 Tes 5, 1 (junto a Gál 4, 10 la única vez que el término se halla en plural, y donde es sinónimo de χρόνος). Es sorprendente que en Pablo falten expresiones como ὁ καιρὸς ἐγγύς (ἐστιν) o ἤγγικεν (→ 5).

Constantemente está fundamentando Pablo, en argumentos incesantemente nuevos, que el *kairós* de la parusía y del juicio limita como tiempo de decisión el tiempo de salvación que está comenzando por medio del acontecimiento de Cristo (cf. especialmente 1 Cor 10, 11). Por este motivo, el *kairós* actual es también «el tiempo del cuerpo universal de Cristo y de la misión entre los gentiles» (Käsemann, *Versuche* I, 100). «El tiempo de ahora, cumplido cristológica y soteriológicamente, (es) el centro y la clave del tiempo, hacia el cual trascurre la historia y del cual que ella procede» (Baumgarten, 193). Además del centro cristológico del tiempo, surge también la (tradicional) dimensión teo-céntrica: el futuro es el tiempo de la obra de Dios. La comprensión paulina del tiempo culmina en la interpretación «del futuro determinado por el presente», y «del presente determinado por el futuro»: el futuro es, pues, a) tiempo de la obra de Dios, b) tiempo limitado, y c) tiempo abierto para que se confirme la fe de la Iglesia de Jesucristo (cf. Baumgarten, 195s).

4. En las *Deuteropaulinas* καιρός aparece seis veces: 2 Tes 2, 6; Ef 1, 10; 2, 12; 5, 16; 6, 18; Col 4, 5. Se recogen algunas de las variantes de significado del concepto paulino de καιρός: 2 Tes 2, 6 se refiere a la parusía como su tiempo (del Señor) en el «día del Señor» (v. 2). La época histórica del tiempo que precedió al acontecimiento de Cristo, la designa Efesios como tiempo sin esperanza y sin Dios (2, 12). Así como Gál 4, 4 describe el tiempo del envío de Jesús como πλήρωμα τοῦ χρόνου, así también se hace lo mismo en Ef 1, 10 con la frase πλήρωμα τῶν καιρῶν: con el acontecimiento de Cristo se da la plenitud del tiempo escatológicamente relevante. A éste le corresponde el presente como *tiempo* de confirmación en el que hay que dar buena cuenta de sí (Ef 5, 16). «Aprovechad bien el *tiempo*» (Col 4, 5), así dice la correspondiente exhortación a aprovechar al máximo el tiempo que queda, sacando partido de todas sus posibilidades. En comparación con esto, el significado de καιρός en Ef 6, 18 no es específico: el autor exhorta a la comunidad a orar «en todo *tiempo* en el Espíritu», ejercitándose en velar con perseverancia y en practicar la intercesión.

5. En los *Sinópticos* es raro el significado inespecífico en el sentido de «en cualquier *tiempo*» (Lc 21, 36). Por el contrario, es más frecuente la transición redaccional (Mt 11, 25; 12, 1; 14, 1: «en aquel *tiempo*»; cf. también Lc 13, 1), que conecta lo que sigue con lo que precede, sin que tal conexión pueda determinarse con mayor exactitud o sea históricamente fiable.

καιρός se usa además para designar los «*tiempos* de la cosecha» (Mt 13, 30: trigo; Mc 11, 13: higos; Mc 12, 2 par.; Mt 21, 34.41: la vendimia) y las «*horas* del día» (Mt 24, 45; Lc 12, 42: «a su *debido tiempo*» = a la hora de comer).

El anuncio del nacimiento de Juan el Bautista se refiere a un *momento* indeterminado en el futuro (Lc 1, 20). Y lo mismo sucede con la referencia al momento en que el diablo ha de renovar su tentación (Lc 4, 13: ἄχρι καιροῦ). En todo ello puede acentuarse la brevedad del tiempo y el momento, el instante (Lc 8, 13: la semilla que crece sin echar raíces).

Un puente hacia el significado escatológico de καιρός lo ofrecen los pasajes en los que se habla de un *período de tiempo* cualificado, determinado concretamente en su contenido: la predicción de las desgracias que han de caer sobre Jerusalén se funda en que la ciudad no ha conocido el tiempo de su «visitación» (Lc 19, 44; cf. 1 Pe 2, 12). En contraste con Mc 14, 12ss par. donde el centro lo ocupa la pregunta acerca del local («¿dónde está mi aposento?»), se dice en Mt 26, 18: «El Maestro dice: Mi *tiempo* está cerca (ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν)»: una alusión a la cena pascual como inicio del *tiempo* de la Pasión de Jesús.

Desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, καιρός se halla estrechamente asociado con expectaciones escatológicas. En el contexto de la exhortación a la vigilancia, Marcos da la siguiente razón: No sabéis πότε ὁ καιρός ἐστιν (13, 33). El contexto afirma el *momento* incierto, impredecible, de la parusía del Hijo del hombre. El sumario marquino (1, 14s) compendia así la predicación de Jesús: El *kairós* se ha cumplido en la proclamación acaecida en tiempo de Marcos: «*Ahora* está la βασιλεία τοῦ θεοῦ delante mismo de la puerta... Es obvio lo que el evangelista quiere decir con ello: la parusía» (W. Marxsen, *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981, 126), describiéndola como un suceso próximo, pero que todavía no se ha producido, y que exige «arrepentimiento» y «fe» en el evangelio.

En *Lucas* el tiempo escatológico de persecución y horror antes del tiempo, propiamente tal, de la salvación, puede entenderse como una especie de plan de viaje escatológico (21, 9: πρῶτον; vv. 10-28: cuatro veces τότε; cf. 1 Cor 15, 20-28). Como los καιροὶ ἐθνῶν, ese tiempo de persecución y horror precederá (21, 24) al *kairós* propiamente tal (cf. 21, 27s: la parusía del Hijo del hombre y la ἀπολύτρωσις). Los falsos profetas que aparezcan durante ese tiempo proclamarán que el καιρός

(21, 8; adición secundaria de Lucas, según piensa Bultmann, *Geschichte*, 353) ya está allí. Frente a ello, Lucas –de acuerdo con su visión de la historia– afirma rotundamente que el τέλος no ha llegado todavía. Esto da un tono apremiante a la exhortación a la vigilancia (v. 36). En consonancia con ello, Lucas hace que Jesús pregunte a las multitudes por qué ellos no saben interpretar adecuadamente «este *tiempo*» (12, 56) de lucha y discordia, que Jesús trae, ni tampoco los signos del tiempo (cf. la adición, no segura textualmente, que se hace en Mt 16, 3).

Una expresión del estadio final redaccional de Mc 10, 30 par. es la detallada ampliación de la recompensa por la que se recibe cien veces más: «...ahora, en este *tiempo*, casas y hermanos... bajo persecuciones, y en el eón futuro la vida eterna». Detrás de ello se encuentra indudablemente la doctrina sobre los dos eones. El período de tiempo actual, que se opone al eón futuro, es caracterizado como «este *tiempo*» de persecuciones y sufrimientos, quedando reservada la recompensa de la vida eterna para el futuro tiempo cósmico del reino de Dios.

6. En el libro de *Hechos* encontramos en 14, 17 el plural (καιροὺς καρποφόρους) en el sentido de *estaciones* fructíferas *del año*. καιρός se usa también con pronombre demostrativo como enlace redaccional amplio para indicar un *momento en el tiempo* (12, 1; 19, 23). καιρός se emplea para determinar un *momento* en el pasado (7, 20: el nacimiento de Moisés), un *momento* futuro incierto (13, 11: la supresión de la ceguera de Barjesús) y un *momento favorable* en el futuro, una *oportunidad* (24, 25). La determinación teocéntrica de los καιροί como *épocas históricas* para los pueblos y las naciones es contemplada singularmente en el discurso del Areópago (17, 26). La cualidad teocéntrica del tiempo caracteriza sobre todo la reserva que se expresa por boca del Resucitado: «No os corresponde a vosotros saber χρόνους ἢ καιρούς que el Padre ha fijado con su propio poder» (1, 7: sobre los sinónimos χρόνοι y καιροί cf. Sab 8, 8; Dan 2, 21; 1 Tes 5, 1). Pero los tiempos no son sencillamente ambivalentes, sino que están orientados hacia la salvación: son tiempos de refrigerio (3, 20: la parusía) antes de la ἀποκατάστασις πάντων (3, 21; concepto único en el NT).

7. En *Juan* καιρός aparece rarísimas veces. Jesús dice a sus hermanos: «Mi *tiempo* no ha llegado todavía, pero vuestro *tiempo* está dispuesto siempre» (7, 6) o «mi *tiempo* no se ha cumplido todavía» (7, 8). Con el «todavía no» del *kairós* se realza el «todavía no» de la Pasión de Jesús. Ahora bien, el inminente *tiempo* de la Pasión será a la vez el tiempo cumplido escatológicamente de la revelación definitiva (un concepto importante en Juan es el de → ὥρα. «Vuestro *kairós*» está, pues, en todo momento, porque las obras de Jesús, que son acontecimiento escatológico, exigen en todo momento actos de decisión y, por tanto, le sitúan a uno en el *tiempo de la decisión* (más detalles en R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] [KEK], *sub loco*. - Jn 5, 4 es una glosa secundaria).

8. Los testimonios de καιρός en las *Pastorales* se centran en el significado escatológico de καιροί (cinco de los siete testimonios se hallan en plural): La muerte de Jesús como rescate por todos es el testimonio de «*tiempos* apropiados» (1 Tim 2, 6: καιροῖς ἰδίοις) en el sentido de un futuro escatológico indeterminado: «un término histórico-salvífico que originalmente significa el tiempo determinado por Dios en las promesas» (M. Dibelius-H. Conzelmann, *Pastoralbriefe*[4] [HNT], 35; cf. 1 Cor 15, 20.23; Rom 8, 23). Terminológicamente idéntico es el *momento* de la epifanía de Jesucristo, un momento que está indeterminado en cuanto a su perspectiva en el tiempo, pero que se halla atestiguado en su certeza objetiva (1 Tim 6, 15). ἐν ὑστέροις καιροῖς (1 Tim 4, 1) significa el futuro indeterminado durante el tiempo de la apostasía antes de que llegue la consumación (cf. 2 Tim 3, 1: «tiem-

pos difíciles» [καιροὶ χαλεποί]). Al *kairós* de la apostasía se refiere también la advertencia de que llegará un *tiempo* (en singular) cuando no se soportará la sana doctrina (2 Tim 4, 3). Por eso, Timoteo debe proclamar la palabra en todo momento (en tiempo oportuno y en tiempo inoportuno) (2 Tim 4, 6 se refiere al *momento* de la muerte del autor de la Carta segunda a Timoteo).

En el *praescriptum* de la Carta a Tito (1, 2s) el autor describe su visión teocéntrica del tiempo y de la historia: la revelación de su palabra a su debido tiempo (καιροῖς ἰδίοις) en la época de la actividad del apóstol (ἐν κηρύγματι) corresponde a la promesa protológica (πρὸ χρόνων αἰωνίων) de la vida eterna. El tiempo de la revelación es a la vez el tiempo de prueba y confirmación en la tarea apostólica.

9. Según *Hebreos* 9, 9.10, los dos tabernáculos (o las dos partes del tabernáculo) son símbolos del tiempo presente y del tiempo futuro (= el tiempo de un orden mejor). El autor ve que la Iglesia vive en la tensión entre los dos eones. El presente es el tiempo de los sacrificios; el futuro, el nuevo eón, está caracterizado por la adoración de Dios en el santuario celestial (cf. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* [KEK], *sub loco*).

Los demás testimonios del término en Hebreos se refieren al «poder –a destiempo– de procreación» (cf. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 396), que Abrahán y Sara recibieron de Dios, en virtud de la fe, «en contra del *tiempo* propicio por la edad de ambos», y se refieren también a la «*oportunidad* para el regreso» (Michel, 400) a la patria terrena, una oportunidad que los patriarcas habrían tenido, si realmente hubieran querido pensar en ella (11, 15).

10. En la *Carta primera de Pedro*, καιρός aparece exclusivamente en el sentido definido escatológicamente: el autor parte de que el Espíritu de Cristo se encontraba presente (y oculto) en los profetas, cuando ellos contemplaron anticipadamente el tiempo –prometido, esperado y escrutado por ellos– de Cristo y de la *doxa* subsiguiente (cf. 1, 9), pero que no se ha revelado sino por medio de los testigos que ahora viven (1, 11s). Así, pues, la esperanza de los cristianos se basa en la salvación (σωτηρία), que no se revela completamente sino al fin de los tiempos (1, 5: ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ). El presente se halla bajo la seriedad del comienzo del juicio de Dios (τὸ κρίμα aparece únicamente aquí en la Carta primera de Pedro; en cambio, κρίνειν aparece en 1, 17; 2, 23; 4, 5s). Su comienzo en el presente constituye el verdadero *kairós*. Empieza por la Iglesia (4, 17). A esta seriedad le corresponde en la parénesis el actual estado de humillación, al que Dios hace seguir a su debido tiempo (5, 6: ἐν καιρῷ; la v.l. ἐπισκοπῆς es seguramente una adición secundaria, por asimilación a 2, 12) el estado de exaltación para los obedientes.

11. La impronta apocalíptica general del *Apocalipsis* se observa en el concepto del καιρός. Y, así, el Apocalipsis recoge el motivo de los tres *tiempos* y medio (12, 14: καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ, como cita de Dan 12, 7 LXX ó 7, 25 LXX/Θ? Cf. también Ap 11, 2; 12, 6; otros testimonios en Baumgarten, 186, nota 33), así como la imagen de la lucha con el dragón, al que sólo se concede un «breve *plazo*» (12, 12) en el drama final. El verdadero marco escatológico lo constituye el anuncio atestiguado al principio y al final: ὁ (γὰρ) καιρὸς ἐγγύς (ἐστιν) (1, 3 y 22, 10): el *tiempo* escatológico está cerca. El Apocalipsis ofrece a través de todo el libro la interpretación de este καιρός. Puede verse concretamente en la doxología de los 24 ancianos (11, 17s): en el marco del ejercicio de la soberanía del *Kosmokrator* y en la lucha con la cólera inflamada de las naciones, la cólera de Dios juzgará a los muertos (ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν): los profetas, los santos y los temerosos del nombre de Dios recibirán «recompensa»; los restantes serán entregados a la «perdición».

J. Baumgarten

Καῖσαρ, αρος, ὁ *Kaisar* César, emperador (de Roma)*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, s.v.; K. Christ, en LThK V, 635-638; H. Dessau, *Geschichte der römischen Kaiserzeit* (2 vols.), Berlin 1924-1930; M. Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, en Dibelius, *Botschaft* II, 177-228; O. Eck, *Urgemeinde und Imperium*, Gütersloh 1940; H. Grundmann, en RGG III, 1059s; Haag, *Diccionario*, 323-324; M. Hengel, *Christus und die Macht*, Stuttgart 1974; G. Herzog-Hauser, *Kaiserkult*, en Pauly-Wissowa, *Suppl.* IV (1924), 806-853; G. Kittel, *Christus und Imperator*, Stuttgart 1939; Leipoldt-Grundmann I, 38-74; 141-158; E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult*, Tübingen 1919; A. v. Premerstein, *Vom Werden und Wesen des Prinzipats* (ABAW 15), München 1937; Reicke, *Zeitgeschichte*, 168-237; Rosenberg, *Imperator*, en Pauly-Wissowa IX (1914), 1139-1154; W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem NT*, Gütersloh 1971; E. Stauffer, *Christus und die Caesaren*, München-Hamburg ³1966; H. Volkmann, *Princeps*, en Pauly, *Lexikon* IV, 1135-1140; Id., *Herrscherkult*, en *ibid.* II, 1110-1112.

Sobre Lc 2,1; 3,1: H. Dieckmann, *Kaisernamen und Kaiserbezeichnung bei Lukas*: ZThK 43 (1919) 213-234; Id., *Das fünfzehnte Jahr des Caesar Tiberius*: Bib 6 (1925) 63-67; H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München 1968, 56-58; H. W. Hoehner, *Cronological Aspects of the Life of Christ*: BS 130 (1973) 338-351; H. U. Instinsky, *Das Jahr der Geburt Christi*, München 1957.

Sobre Jn 19: E. Bammel, Φίλος τοῦ Καίσαρος: ThLZ 77 (1952) 205-210; J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg ⁴1969, 265, 337s; A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Joh* (StANT 30), München 1972.

Sobre los Hechos de los Apóstoles (apelación de Pablo al César): H. J. Cadbury, *Roman Law and the Trial of Paul*, en *Beginnings* V, 297-338; J. Dauvillier, *A propos de la venue de saint Paul à Rome*: Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse) 61 (1960) 3-26; G. Lombardi, *Motivi giuridici dell'appello di Paolo a Cesare*, en B. Mariani (ed.), *S. Paolo da Cesarea a Roma*, Torino 1963, 9-20; Th. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*: ZNW 2 (1901) 81-96; W. Radl, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk*, Bern-Frankfurt a. M. 1975, 204-209, 325-345; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT*, Oxford 1963; V. Stolle, *Der Zeuge als Angeklagter* (BWANT 102), Stuttgart 1973, 40-55, 264-267.

En el NT, Καῖσαρ aparece 29 veces. Exceptuando Flp 4, 22, el término aparece únicamente en los Evangelios (18 veces) y en Hechos (10 veces).

En *Marcos* el término César aparece 4 veces, pero sólo en la perícopa sobre si es lícito pagar tributo al César (12, 14.16.17 [bis]). La escena se desarrolla en tiempo de Tiberio (14-37 p.C.). La respuesta de Jesús reconoce el poder del ordenamiento estatal y sus exigencias, pero los relativiza en comparación con la autoridad de Dios. Cf., a propósito, R. Pesch, *Das Markusevangelium* II (HThK), 224-229 (bibliografía).

Mateo y *Lucas* toman de Marcos la perícopa con las cuatro veces en que aparece el término (Mt 22, 17.21 [ter]; Lc 20, 22.24.25 [bis]. Lucas, además, se refiere redaccionalmente a esta escena, concretando en 23, 2 las acusaciones que se formulan contra Jesús ante el tribunal de Pilato. Coordina –también redaccionalmente– la información sobre el nacimiento de Jesús (2, 1) con las medidas de gobierno adoptadas por el emperador Augusto (30 a.C.–14 p.C.), y la aparición del Bautista y de Jesús, con el reinado del emperador Tiberio (14-37 p.C.), con el fin de expresar así la significación universal de los acontecimientos salvíficos.

Juan emplea tres veces el nombre de César, todas ellas en el juicio de Jesús ante Pilato. Sin mencionar expresamente su nombre, se piensa aquí en Tiberio. Los judíos amenazan a Pilato diciendo que, si deja en libertad a Jesús, no es «amigo *del César*» (19, 12a); aluden a la supuesta intención de Jesús de alzarse contra la autoridad imperial (19, 12b), e intensifican su acusación afirmando que no tienen más rey que al César (19, 15) y menospreciando así su propia identidad religiosa. «Amigo *del César*» significaba no sólo el favor personal del emperador, sino que era también un título (R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* III, 324).

En *Hechos* 17, 7, los judíos de Tesalónica lanzan contra Pablo y sus compañeros la acusación de que estaban actuando en contra de las leyes del César, al proclamar a Jesús como el Rey-Mesías. Pero no se llega a dictar ninguna sentencia condenatoria. Lucas hace ver así claramente que el cristianismo no pone en peligro al Estado romano, y en 25, 8 pone en labios de Pablo la declaración expresa, pro-

nunciada ante Festo en Cesarea, de que él no ha cometido ningún delito contra el César. Todos los demás pasajes se refieren a la apelación (→ ἐπικαλέω 2.b) con que Pablo recurre al César (25, 10.11.12 [bis].21; 26, 32; 27, 24; 28, 19): En aquel tiempo era Nerón emperador (54-68 p.C.). Pablo hace uso del derecho que le corresponde como ciudadano romano, y exige mediante *provocatio* (Stolle, 266) que su causa sea llevada directamente ante el emperador. Para Lucas lo más importante en todo ello es que Pablo da testimonio del evangelio en Roma, que era el centro del imperio del mundo, y que así corresponde al plan divino.

En *Filipenses* 4, 22 Pablo trasmite saludos de un grupo de cristianos «de la casa *del César*». Probablemente se trata de esclavos y libertos en Efeso en tiempo de Nerón (J. Gnilka, *Der Philipperbrief* [HThK], 182).

A. Weiser

Καισάρεια, ας *Kaisarea* Cesarea

1. Cesarea Marítima (*Caesarea maritima*)

Bibl.: M. Avi-Yonah, en EJJ V (1971) 6-13; I. Benzinger, en Pauly-Wissowa III/1 (1987) 1291-1294; G. Böing, en LThK V, 1244; A. Frova y otros, *Scavi di Caesarea Maritima*, Milano 1965; L. Haefeli, *Caesarea am Meer* (NTA 10, 5), Münster 1923; E. Kutsch, en RGG I, 1580s; L. I. Levine, *Roman Caesarea*, Jerusalem 1975; B. Lifshitz, *Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions*, en ANRW II/8 (1977), 490-518; A. Negev, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* I (dirigida por M. Avi-Yonah), Jerusalem 1975, 270-285 (aquí se menciona más bibliografía sobre arqueología); J. Ringel, *Césarée de Palestine*, Paris s. f.; H. Treidler, en Pauly, *Lexikon* III, 48s. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1126.

Ciudad portuaria edificada por Herodes el Grande en el emplazamiento de una antigua estación costera denominada Torre de Estratón. Se llamó Cesarea en honor de César Augusto. Fue la sede del procurador romano y, después de la muerte de Agripa I (44 p.C.), se convirtió en lugar de acantonamiento de tropos romanas. En el NT, Cesarea se menciona únicamente en el libro de Hechos, donde aparece 15 veces: Felipe se dirige de Asdod a Cesarea y proclama allí el evangelio (8, 40). En Cesarea (10, 1.24; 11, 11) tiene lugar el primer bautizo de un gentil, con arreglo a las instrucciones y las disposiciones divinas. Lucas lo describe como un acontecimiento programático. Agripa I muere en Cesarea (12, 19) durante un acto público (cf. Josefo, Ant XIX, 343-352).

Los otros diez pasajes en que aparece el nombre de esta ciudad, se refieren a Pablo: como su vida en Jerusalén se halla en peligro, Pablo huye a Tarso pasando por Cesarea (9, 30). Después de su «segundo viaje misionero», regresa a Antioquía pasando por Cesarea (18, 22), donde visita a la comunidad cristiana. Al final del «tercer viaje misionero», Pablo se aloja en casa de Felipe (21, 8), donde Agabo profetiza que el apóstol será encarcelado; luego cristianos de Cesarea (21, 16) le acompañan a Jerusalén. Los textos de Hech 23, 23.33; 25, 1.4.6.13 señalan Cesarea como el lugar donde Pablo estuvo bajo la custodia protectiva de los romanos. Por el mismo cambio de escena de Jerusalén a Cesarea, Lucas indica ya la transición del testimonio paulino acerca de Cristo, que pasa del ámbito judío al ámbito gentil y romano: una transición que tendrá como meta Roma, la metrópoli del Imperio.

2. Cesarea de Filipo

Bibl.: M. Avi-Yonah, en EJJ V (1971) 162; Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 1; I. Benzinger, en Pauly-Wissowa III/1 (1897), 1290s; Haag, *Diccionario*, 324s; Kopp, *Stätten*, 291-294; Schürer II, 204-208.

Localidad situada junto a la fuente más septentrional del Jordán, al pie de la ladera meridional del Hermón. El asentamiento y la región se llamaron originalmente Πανιάς, por encontrarse allí el santuario del dios Pan. La localidad estaba poblada principalmente por no judíos. Herodes el Grande erigió en ella un templo en honor de Augusto (Josefo, Ant XV, 363; Bell 404), y su hijo Filipo edificó una ciudad a la que llamó Cesarea en honor del emperador Tiberio. Por eso, en el NT y también en Josefo se llama a la ciudad Καισάρεια ἡ Φιλίππου. Se menciona en Mc 8, 27 y –con dependencia de este texto– en Mt 16, 13 como el lugar en cuyos alrededores Pedro hizo su confesión de fe en Jesús, reconociéndole como el Mesías.

A. Weiser

καίτοι *kaitoi* aunque, y sin embargo*

La conjunción aparece en sentido adversativo, acompañada de un verbo en tiempo finito, en Hech 14, 17 (v.l. καί τοι γε): *y sin embargo*; cf. Jn 4, 2 v.l.; Heb 4, 3 con genitivo absoluto: *aunque*; cf. Blaß-Debrunner § 425, nota 1; 450. nota 2.

καίτοιγε *kaitoige* aunque, si bien*

En el NT la partícula aparece únicamente en la formulación (¿redaccional?) de un paréntesis, como refuerzo de καίτοι: en Jn (el único ejemplo del uso de γε en Juan: καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν, «*si bien* Jesús mismo no bautizaba».

καίω *kaiō* encender, hacer que arda, quemar*

En el NT, el verbo aparece 11 veces. En Mt 5, 15 dícese, en sentido literal, de la acción de encender una lámpara (no recayendo el acento sobre la acción misma de encender, sino sobre el hecho de que la luz «arda»); en voz pasiva significa *arder* (constantemente): Lc 12, 35, λύχνοι καιόμενοι, «lámparas *encendidas*»; cf. también Jn 5, 35; cf. Ap 4, 5, donde se habla de las siete antorchas de fuego *que ardían*; en 8, 8 se habla de una «montaña *ardiendo* en llamas» (πυρὶ καιόμενον); 8, 10; 19, 20: καιομένῃ ἐν θείῳ, «*ardiendo* con azufre» (cf. Gén 19, 24); de manera parecida en Ap 21, 8: καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ; la frase κεκαυμένῳ πυρί, «a un fuego *ardiente*», en Heb 12, 18 es una alusión a Dt 4, 11; 5, 23. En voz pasiva el verbo significa *consumirse por el fuego* en Jn 15, 6 (dícese de los sarmientos arrojados al fuego); en 1 Cor 13, 3 v.l.: ἵνα καυθήσομαι, hay que pensar en una de dos: o en el martirio voluntario (morir ejecutado en la hoguera), o en el acto de entregarse a sí mismo a las llamas (como un acto ascético de inmolación). (Cf. ThWNT III, 466-469; Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 2; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*.) En Lc 24, 32 el verbo se usa en sentido figurado: «¿No ardía nuestro corazón [dentro de nosotros]?» (καρδία... καιομένη).

κἀκεῖ *kakei* (adv.) y allí, allí también*

Formado por la crasis de καὶ ἐκεῖ. En el NT aparece 10 veces: *y allí* (Mt 5, 23; 10, 11; 28, 10; Mc 1, 35; 14, 15 v.l.; Jn 11, 54; Hech 14, 7; 22, 10; 25, 20; 27, 6); *allí también* (Hech 17, 13; Mc 1, 38 v.l.).

κἀκεῖθεν *kakeithen* (adv..) y de allí, y entonces*

Formado por crasis de καὶ ἐκεῖθεν. En el NT aparece 10 veces: con sentido local (Mc 9, 30; 10, 1 v.l.; Lc 11, 53; Hech 7, 4; 14, 26; 16, 12; 20, 15; 21, 1; 27, 4; 28, 15; con sentido temporal: *y entonces* (Hech 13, 21).

κἀκεῖνος, 3 *kakeinos* y aquél, también aquél; y éste, también éste*

Formado por crasis de καὶ ἐκεῖνος. En el NT aparece 22 veces. Para expresar una referencia a alguien o a algo que se acaba de mencionar o que se ha mencionado hace poco: *y éste / y esto* (Mt 15, 18; Mc 16, 11.13; Jn 7, 29; 19, 35 v.l.); después de ταῦτα, *y aquello* (Mt 23, 23 par. Lc 11, 42); *también éste, él también* (Mc 12, 4.5; Lc 20, 11; Jn 6, 57; cf. 14, 12: «*él también* las hará»; 10, 16; 17, 24; 2 Tim 2, 12; Heb 4, 2; Mt 20, 4 v.l.). Para designar algo más remoto: *y aquél* (Lc 11, 7; 22, 12; Hech 18, 19); *aquél también* (Hech 5, 37; 15, 11: «de la misma manera que *también aquéllos*»; Rom 11, 23; 1 Cor 10, 6).

κακία, ας, ἡ *kakia* maldad, iniquidad; carga*

1. Aparición en el NT – 2. Mt 6, 34 – 3. La κακία concreta de Simón el Mago en Hech 8, 22 – 4. κακία como característica de la vida no cristiana.

Bibl.: → κακός.

1. Los sólo 11 testimonios que hay de κακία en el NT se hallan sumamente dispersos. Podemos afirmar que el sustantivo –en la LXX es unas 80 veces traducción del hebreo *rā'â* (que, además, no es precisamente un término frecuente)– no se cuenta entre las palabras preferidas de ninguno de los (grupos de) escritos del NT. Faltan por completo los aspectos que pudieran relacionar este término com problemas éticos y filosóficos (como sucede, por ejemplo, en Diógenes Laercio VII, 92s). Las definiciones gnósticas son, en parte, sumamente ajenas al NT (por ejemplo, CorpHerm X, 8: κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία) y, en parte, tienen un tenor parecido (por ejemplo, CorpHerm VI, 4: ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ).

2. Es singularísimo en el NT el significado que κακία tiene en el Sermón de la Montaña, un significado que –por lo demás– es raro. Con la afirmación, de carácter gnómico y sapiencial, sobre la *carga* propia de cada día, termina en Mt 6, 34 el «poema didáctico acerca de las preocupaciones» (W. Grundmann, *Das Evangelium des Matthäus* [ThHK], *sub loco*).

3. El término κακία adquiere tan sólo perfiles claros en la discutida perícopa sobre Simón el Mago. Desde el punto de vista histórico sigue siendo bastante incierto, aunque está claro desde el punto de vista de la composición narrativa de Lucas, de qué *maldad* debe apartarse Simón, según Hech 8, 22: él quiso comprar con dinero el poder que tenían los apóstoles de trasmitir el *Pneuma* santo por medio de la imposición de las manos (v. 19).

4. Lo mismo que en Hech 8, 22, κακία tiene sentido moral en todos los demás pasajes: es (una) característica de la vida no cristiana. Como desde Pablo hasta las Cartas católicas, pasando por las Deuteropaulinas, no se observa desarrollo en el concepto de κακία, esos pasajes pueden ser considerados en conjunto e investigadas sus notas características. En primer lugar, κακία –en forma parecida al término opuesto ἀρετή– tiene un sentido sumamente general e impreciso, que se refuerza con la adición de πᾶσα en Rom 1, 29, Ef 4, 31 y 1 Pe 2, 1. Esto no sólo se aplica a 1 Cor 14, 20 y 1 Pe 2, 16, donde con *maldad* o *iniquidad* (evítese traducir este término por *vicio*) se expresa y se rechaza la mala conducta humana en general, especialmente cuando se da en los cristianos. Este significado general e impreciso lo tiene también κακία en 1 Cor 5, 8 ó Sant 1, 21, donde se menciona la *maldad* juntamente con la → πονηρία o la ῥυπαρία, e incluso en Rom 1, 29, Col 3, 8, Ef 4, 31, Tit 3, 3 y 1 Pe 2, 1, donde κακία aparece como *iniquidad* junto a otras cualidades morales reprobables. Según muestra clarísimamente Rom 1, 29, la *iniquidad* humana es nota característica de la existencia antes de la justificación *sola gratia / sola fide*, es decir, de la existencia bajo la cólera de Dios (cf. también 1 Cor 5, 8 y Tit 3, 3). Sin embargo, esto se contempla también temáticamente bajo otros conceptos (como, por ejemplo, → ἁμαρτία).

En todos los casos, con excepción de Rom 1, 29, κακία se encuentra en contextos parenéticos. Es digna de tenerse en cuenta la combinación tradicional de este término con → ἀποτίθημι («despojarse» en el sentido figurado de «desechar») en Col 3, 8, Sant 1, 21 y 1 Pe 2, 1. Las exhortaciones al rechazo se hallan asociadas íntimamente y aparecen en contraste con exhortaciones positivas, igualmente generales. La «influencia de la teología paulina» (K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe* [HThK], *sub loco*) aparece en el fundamental enunciado de 1 Pe 2, 16. La comprensión cristiana (neotestamentaria) de la existencia y de la ética se hallan determinadas por la ἐλευθερία; la libertad, como liberación radical también de la κακία, no deja ya margen alguno para la maldad humana (y para la maldad con nuestros semejantes).

M. Lattke

κακοήθεια, ας, ἡ *kakoētheia* malicia, astucia*

En Rom 1, 29 se la menciona en un catálogo de vicios (en los vv. 29-31) junto a φθόνος, φόνος, ἔρις y δόλος. El sentido debe determinarse sobre todo por el término δόλος, que precede inmediatamente, y debe entenderse más bien como *astucia*; cf. Aristóteles Rhet II, 13, 1389b, 20: ἔστι γὰρ κακοήθεια τὸ ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν πάντα; cf. también Filón, Som II, 192; Josefo, Ap I, 222. Spick, *Notes* I, 392s.

κακολογέω *kakologeō* hablar mal de, maldecir*

Mc 7, 10 par. Mt 15, 4: ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα (cita de Ex 21, 6 LXX) en la versión del cuarto mandamiento del Decálogo y del derecho de los padres en el AT (cf. Prov 20, 9a; cf. también Billerbeck I, 709-711); *hablar mal de* Jesús (Mc 9, 39); τὴν ὁδόν (Hech 19, 9).

κακοπάθεια, ας, ἡ *kakopatheia* sufrimiento, el soportar sufrimientos, esfuerzo doloroso

Forma alternativa de → κακοπαθία.

κακοπαθέω *kakopatheō* soportar la maldad, soportar sufrimientos*

En 2 Tim 2, 9; Sant 5, 13 dícese del *soportar la maldad*; en 2 Tim 4, 5; 2, 3 v.l. dícese, más bien, del *soportar* a pie firme *los sufrimientos*, que necesariamente encuentra aquel que proclama a Cristo o combate por la causa de Cristo. Spick, *Notes* I, 394-396.

κακοπαθία, ας, ἡ *kakopathia* sufrimiento, el soportar sufrimientos, esfuerzo doloroso*

Según Sant 5, 10, los profetas son ejemplo de firmeza en *soportar sufrimientos* y de paciencia (κακοπαθία καὶ μακροθυμία). Sería posible igualmente traducir este término por «sufrimiento, tribulación» (cf. Mal 1, 13; 2 Mac 2, 26s; también Sant 5, 13), pero la alusión a los profetas (o mártires judíos) (cf. Mt 5, 12; 23, 29ss; Heb 11, 32ss) y la asociación con μακροθυμία nos hacen pensar más bien en la disposición para soportar el sufrimiento (cf. 4 Mac 9, 8; Filón, VitMos I, 154). M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*' (KEK), *sub loco*; Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Spicq, *Notes* I, 394-396.

κακοποιέω *kakopoieō* hacer el mal, hacer injusticia, causar daños*

En el NT, el verbo aparece cuatro veces, siempre en contraste con → ἀγαθαποιέω o ἀγαθὸν ποιέω (Mc 3, 4), y como sinónimo básicamente de κακὸν ποιέω/πράσσω (por ejemplo, Mt 27, 33; Hech 9, 13; Rom 3, 8; 13, 4 y *passim*). En Mc 3, 4 par. Lc 6, 9 el verbo aparece en el relato de la curación, en día de sábado, del hombre que tenía la mano seca: *hacer el mal* (es decir, espiar al Sanador, impedir la curación) no puede ser la finalidad del sábado; el verbo aparece también en 1 Pe 3, 17, en el sentido de la mala conducta en general; de manera parecida en 3 Jn 11. J. R. Michaels: NTS 13 (1966-1967) 394-401.

κακοποιός, 2 *kakopoios* el que obra el mal, el que comete delitos*

En el NT, el adjetivo aparece únicamente en la Carta primera de Pedro (2, 12.14; 4, 15; 3, 16 v.l.; también en Jn 18, 30 v.l.), siempre como adjetivo sustantivado: *malhechor*. En 1 Pe 2, 12.14 se trata del contraste entre hacer el bien y hacer el mal; en el v. 14 se hace referencia, a manera de fórmula, al ámbito civil (cf. Rom 13, 4); en el v. 12 se alude a la discriminación contra los cristianos, a los que se considera como κακοποιοί. En 4, 15 el término aparece en un catálogo de vicios, junto a φονεύς, κλέπτης y ἀλλοτριεπίσκοπος, seguramente con el sentido general de *delincuente / infractor de la ley*, el cual debe temer –con razón– que las autoridades le hagan sufrir (cf. 3, 16s). En la situación de persecución que se refleja en la Carta primera de Pedro, el término tiene un sentido especial, que va más allá del significado ético general, por cuanto a los cristianos se los acusa de κακο-

ποιοί, reflejándose así el sentir de la sociedad y de las autoridades (2, 12; 3, 16). J. B. Bauer, *Aut maleficus aut alieni speculator (1 Petr 4, 15)*: BZ 22 (1978) 109-115; L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* (KEK), 238s y 307s.

κακός, 3 *kakos* malo, malvado*

1. Información estadística y general – 2. κακός en las Cartas paulinas – 3. En los Evangelios y en el libro de Hechos – 4. En los demás escritos.

Bibl.: E. Achilles-L. Coenen, *Malo* (κακός, πονηρός), en DTNT III, 22-28; G. Baumbach, *Die Funktion des Bösen in neutestamentlichen Schriften*: EvTh 52 (1922) 23-42; J. Bernhardt, *Das Böse*, en HThG I, 184-197; E. Brandenburger, *Das Böse. Eine biblisch-theologische Studie* (ThStZür 132), Zürich 1986; W. Grundmann, κακός κτλ., en ThWNT III, 470-487; H. Haag, *Vor dem Bösen ratlos?*, München-Zürich 1978 (bibl.); G. Harder, πονηρός, πονηρία, en ThWNT VI, 546-566; W. Oelmüller, *El mal*, en *Conceptos fundamentales de filosofía* II, Barcelona 1978, 491-506; W. H. Schmidt, *Gott und Böses. Hinweise auf das AT*: EvTh 52 (1992) 7-22. Para más bibliografía, cf. ἁμαρτία, y además ThWNT X, 1127.

1. Casi la mitad de los aproximadamente 50 lugares en que aparece κακός en el NT, se encuentran en las Cartas paulinas, principalmente en Romanos (15 veces). El resto se halla tan disperso como → κακία (1). Al igual que su antónimo → ἀγαθός, usado también frecuentemente, el adjetivo κακός es un término de lo más corriente (¡como los vocablos correspondientes en otras lenguas!), con una traducción que puede variar (idiomáticamente) cuando así lo exija el contexto o una especial combinación de palabras. De los compuestos de κακός, que son muy frecuentes en griego (cf. Pape, *Wörterbuch* I, 1299-1305; Liddell-Scott, 861-864; PGL 694-696), poquísimos son los que aparecen en el NT. El uso sustantivado, especialmente de las formas neutras (τὸ κακόν, Jn 18, 23; Rom 2, 9; 7, 21; 12, 21 [bis]; 13, 4 [bis]; 16, 19; 1 Cor 13, 5; 3 Jn 11; τὰ κακά, Lc 16, 25; Rom 3, 8; 1 Tim 6, 10), está marcado por el mismo sentido general e impreciso que caracteriza a κακία. El NT se halla muy lejos de querer ofrecernos una dilucidación filosófica (cosmológica o ética) del problema Πόθεν τὰ κακά (Plotino I, 8 [51]; cf. también I, 7 [54] Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ).

2. Excepto en Col 3, 5, donde en el catálogo de vicios se habla también contra la *mala* ἐπιθυμία, los testimonios se encuentran siempre en las Cartas paulinas auténticas. El adjetivo κακός sirve para la calificación negativa de ἐργάτης (Flp 3, 2), de ἔργον (Rom 13, 3) o –en la cita de Menandro– de ὁμιλία (1 Cor 15, 33, donde χρηστός es la antítesis de κακός. En el sentido de *nocivo* se halla κακός en Rom 14, 20: «Es *malo* para el hombre» comer lo que por principio es puro pero «origina escándalo» (aquí lo opuesto es: καλόν; Blaß-Debrunner § 223, 8; Bauer, *Wörterbuch*, 358, *s.v.* διά).

Por lo demás, Pablo usa únicamente, con sorprendente frecuencia, la forma neutra del adjetivo sustantivado, casi siempre en singular. En los pasajes en que aparece el plural (Rom 1, 30, en el mismo catálogo de vicios: → κακία; 3, 8; 1 Cor 10, 6), sería también posible usar el singular (cf., además de Liddell-Scott, 863, la alternancia en Plotino, → 1); en todo caso, tanto τὸ κακόν como τὰ κακά pueden traducirse por *el mal*. Entre las notas características del uso paulino del término, vamos a destacar las siguientes:

En textos parenéticos, Pablo combina κακός con un verbo de hacer, por ejemplo, con ποιέω (Rom 3, 8; 13, 4a; 2 Cor 13, 7), κατεργάζομαι (Rom 2, 9) o πράσσω (Rom 7, 19; 13, 4b). Aunque llama la atención casi en todas partes la mención de ἀγαθόν en el contexto inmediato, sin embargo hay que hacer referencia a Rom 9, 11 y 2 Cor 5, 10, donde πρασσω ἀγαθόν o φαῦλον (¡la v.l. κακόν está bien atestiguada en ambos lugares!) designa precisamente la suma total de la conducta humana. El contraste positivo con ἀγαθόν se realza también explícitamente, cuando Pablo polemiza contra la ley de la retribución (Rom 12, 17.21; 1 Tes 5, 15). La exhortación que se hace en Rom 16, 19 recuerda notablemente la de 1 Cor 14, 20 (→ κακία 4).

El mal es también incompatible con el amor (Rom 13, 10; 1 Cor 13, 5). κακόν es de máxima importancia teológica en Rom 7, 19 (término opuesto: ἀγαθόν) y en 7, 21 (término opuesto: καλόν). Según Pablo, el origen del mal es el pecado (→ ἁμαρτία 4.a) en cuanto poder histórico y cósmico. Pero el pecado está provocado por la ley (→ νόμος).

3. La paronomasia κακοὺς κακῶς ἀπολέσει (Mt 21, 24) en la parábola de los viñadores malvados, es una figura de sonido que aparece no raras veces (cf. Blaß-Debrunner § 488, 1a; Bauer, *Wörterbuch*, 785; Pape, *Wörterbuch* I, 1303). En la parábola de Mt 24, 45-51 par. Lc 12, 42-46, que se deriva de Q, tan sólo Mt 24, 48 descalifica escatológicamente con el adjetivo κακός la mala conducta del criado. Las maldades catalogadas como πάντα ταῦτα τὰ πονηρά, que hacen impuro al hombre y que brotan de su interior, se designan en su totalidad como διαλογισμοὶ οἱ κακοί, «*malos* pensamientos» (Mc 7, 21). Con τὰ κακά se hace referencia en Lc 16, 25 (cf. Hech 8, 24 D) a la *desdicha* que tuvo que soportar Lázaro durante toda su vida, por contraste con la felicidad y el lujo (τὰ ἀγαθά) de que disfrutó el rico. Es interesante la aparición de κακός en los relatos de la Pasión. Mientras que, en Jn 18, 30 (cf. 18, 24, donde aparece también → κακῶς), Jesús es acusado por los judíos ante Pilato de ser un *malhechor* (κακὸν ποιῶν, ¡pero téngase en cuenta la v.l.!), vemos que en los Evangelios sinópticos (Mt 27, 23 / Mc 15, 14 / Lc 23, 22) aparece simplemente la pregunta de Pilato, que quiere saber qué mal ha hecho Jesús, que deba considerarse como un delito y merezca condena (τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν;).

Hay también un sentido forense en Hech 23, 9, cuando los escribas que pertenecían al partido del Sanedrín no encontraron nada malo en Pablo. Pablo había hecho (ἐποίησεν, Hech 9, 13) mucho *mal* (κακά) a los santos en Jerusalén. Mientras que κακὸν πάσχω significa *sufrir daño* (Hech 28, 5), vemos que πράσσω ἑαυτῷ κακόν significa en Hech 16, 28 el acto de cometer suicidio.

4. La sentencia de 1 Tim 6, 10 (el amor al dinero es la raíz de toda clase de males) no tiene nada que sea específicamente cristiano (cf. M. Dibelius, *Pastoralbriefe* [HNT], *sub loco*). Con una cita de Epiménides, se caracteriza en Tit 1, 12 a los cretenses, entre otras cosas, como malas bestias (κακὰ θηρία). En qué consistían las cosas *malas* (κακά) hechas por Alejandro (2 Tim 4, 14), no podemos deducirlo por el contexto. La misma vaguedad aparece en Ap 2, 2 al identificarse a los «malvados» (H. Kraft, *Offenbarung* [HNT], *sub loco*). El Sal 34, 13-17 está caracterizado por la antítesis entre el bien y el mal; de la cita de estos versículos en 1 Pe 3, 10-12 brota la exhortación, que recuerda a Pablo (Rom 12, 17; 1 Tes 5, 15), por la que se rechaza la práctica de devolver mal por mal (1 Pe 3, 9). El texto de 3 Jn 11 se expresa también en términos muy generales en contra del mal y en favor del bien. La expresión διάκρισις καλοῦ καὶ κακοῦ, en Heb 5, 14, se inspira seguramente de Gén 2, 17 (γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν); también aquí se hace referencia quizás (como en Rom 9, 11 y 2 Cor 5, 10, → 2) a todas las posibilidades de la conducta humana. En Ap 16, 2 κακός se introduce como pleonasmo –junto a → πονηρός– en una cita mixta de la LXX; es difícil que ambos términos se diferencien aquí por algún matiz de significado. Sant 3, 8 dice que la lengua, junto a otras características, tiene la de ser un «*mal* que no descansa» (Bauer, *Wörterbuch*, 59). También en Sant 1, 13 el genitivo plural debe entenderse en sentido neutro: Dios no puede ser tentado por el *mal*.

M. Lattke

κακοῦργος, 2 *kakourgos* delictivo (adj.); malhechor, delincuente*

En el NT, el término aparece cuatro veces, siempre como adjetivo sustantivado: en Lc 23, 32.33.39 dícese de los *malhechores* que estaban crucificados junto a Jesús; en 2 Tim 2, 9 dícese de «Pablo», que se encuentra en la prisión «como si fuera *un malhechor*». A dife-

rencia del término → κακοποιός, vemos que κακοῦργος se refiere claramente a quien ha cometido un delito punible. Spicq, *Notes* I, 397-399.

κακουχέω *kakoucheō* atormentar, maltratar*

En el NT, el verbo se usa únicamente en participio de la voz pasiva: en Heb 11, 37 se usa junto a ὑστερούμενοι y θλιβόμενοι para referirse a los padecimientos sufridos por los judíos piadosos; en 13, 3 se habla de los *maltratados* (en paralelo con οἱ δέσμιοι), cuyos sufrimientos debe uno sentir como si los padeciera en su propio cuerpo.

κακόω *kakoō* hacer el mal, maltratar, enfurecer*

En el NT el verbo aparece seis veces: *hacer el mal* (Hech 7, 6.19; 12, 1; 18, 10; 1 Pe 3, 13, en oposición a ἀγαθοῦ ζηλωταί); *enfurecer / envenenar contra* (Hech 14, 2: ἐπήγειραν καὶ ἐκάκωσαν).

κακῶς *kakōs* (adv.) malamente*

1. κακῶς en los Evangelios sinópticos – 2. En combinación con verbos de decir, Jn 18, 23; Hech 23, 5 – 3. κακῶς αἰτέομαι, Sant 4, 3.

Bibl.: → κακός.

1. El adverbio κακῶς aparece en muchas frases, algunas de las cuales son expresiones idiomáticas (cf. Pape, *Wörterbuch* I, 1303; Liddell-Scott, 863). En los Evangelios sinópticos es donde el adverbio aparece con mayor frecuencia (en Mateo cuatro veces; en Marcos cuatro; en Lucas 12) en la expresión κακῶς ἔχω, *estar enfermo* (Bauer, *Wörterbuch*, 787). El uso de esta expresión en relatos (y sumarios) de curaciones, casi siempre junto a otros términos que designan una enfermedad (Mt 4, 24; Mc 1, 32.34 par. Mt 8, 16; Mc 6, 55 par. Mat 14, 35; Lc 7, 2), no permite conocer con alguna exactitud médica de qué enfermedad se trata. En el «proverbio sapiencial acerca del médico» (R. Pesch, *Das Markusevangelium* I [HThK], *sub loco*) en Mc 2, 17 par. Mt 9, 12 / Lc 5, 31, κακῶς ἔχοντες, lo mismo que su término opuesto ἰσχύοντες, tiene sentido figurado. Otras dos expresiones son más concretas: mientras que la hija de la mujer cananea en Mt 15, 22 «está poseída *gravemente* por un demonio» (κακῶς δαιμονίζεται), el epiléptico lunático en Mt 17, 15 «sufre *terriblemente*» (κακῶς πάσχει, aunque tal vez la lectura original sea κακῶς ἔχει, como vemos en Sin B L Θ). Sobre la paronomasia en Mt 21, 41 → κακός 3.

2. La afirmación de Jesús ante Anás en Jn 18, 23, εἰ κακῶς ἐλάλησα (lo opuesto: εἰ δὲ καλῶς), no debe entenderse únicamente por el κακόν que aparece en el mismo versículo, ni tampoco por el contexto más inmediato, sino a partir de toda la acusación que se formula en el proceso, según la versión joánica. Tiene carácter más idiomático la expresión κακῶς εἶπον en la cita, hecha irónicamente, de la LXX (Ex 22, 27), que se pone en boca de Pablo en su discurso ante el Sanedrín (Hech 23, 5). Lo mismo que el paralelo (en Ex 22, 27) κακολογέω (*qālal*, piel; en otros lugares se traduce por κακῶς εἶπον, y casi siempre por καταράομαι), significa *maldecir* y es traducción de *'ārar* (que, por lo demás, se traduce casi siempre por καταράομαι o ἐπικατάρατος).

3. El significado de «pedir *malamente*» en Sant 4, 3 (sobre la sinonimidad de αἰτέομαι con αἰτέω, cf. M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* [KEK], *sub loco*) se explica por el contexto inmediato, en la oración final siguiente, donde la culpa de «no recibir» se achaca a aquellos deleites (→ ἡδονή) que, según 4, 1 –«usado el término en sentido peyorativo» (F. Mußner, *Der Jakobusbrief* [HThK], *sub loco*)–, constituyen la causa (πόθεν !) de las discordias que hay en la(s) comunidad(es).

M. Lattke

κάκωσις, εως, ἡ *kakōsis* malos tratos, tribulación*

En Hech 7, 34 (cita de Ex 3, 7) dícese de los *malos tratos* que tuvo que soportar el pueblo de Dios en Egipto (junto a στεναγμός).

καλάμη, ης, ἡ *kalamē* tallo (de cereales), caña, paja*

En 1 Cor 3, 12 se menciona junto a χόρτος y ξύλα como «material de construcción» que es muy poco duradero y que, al mismo tiempo, es imagen de lo que carece de valor (lo opuesto: χρυσόν, ἄργυρον...), porque es lo que queda después de recoger lo valioso (de las espigas) (cf. Homero, Od 14, 214). Pablo no utiliza la imagen para referirse a los materiales de construcción que son verdaderamente aprovechables, sino para poner de relieve la gran diferencia que hay entre lo que es valioso y duradero y lo que carece de valor; cf. también Billerbeck III, 334s.

κάλαμος, ου, ὁ *kalamos* junco, caña, pluma (de caña) para escribir*

El término aparece 12 veces en el NT: dícese de la *caña* agitada por el viento (como imagen de la inestabilidad, cf. 1 Re 14, 15), Mt 11, 7 par. Lc 7, 24; κάλαμος συντετριμμένος, «*caña* quebrada» (cf. Is 42, 3 LXX), Mt 12, 20 (probablemente no como referencia a una pena de muerte, sino como imagen de la debilidad; en contra de lo que piensa W. Zimmerli, en ThWNT V, 668). Una *palo de caña* en Mc 15, 19 par. Mt 27, 30; Mc 15, 36 par. Mt 27, 48; como «cetro» en la burla que se hizo de Jesús (Mt 27, 29). *Pluma de escribir* en 3 Jn 13 (διὰ μέλανος καὶ καλάμου). De una *caña para medir* (cf. Ez 40, 3) se habla en Ap 11, 1 (κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ); 21, 15 (μέτρον κάλαμον χρυσοῦν); 21, 16.

καλέω *kaleō* llamar, invitar, designar
κλῆσις, εως, ἡ *klēsis* llamamiento, vocación
κλητός, 3 llamado, invitado

1. Aparición del grupo de palabras en el NT – 2. Contenidos semánticos y campo referencial – 3. καλέω – a) llamar, invitar – b) designar, ser designado – c) Jesús como el que llama – 4. καλέω, κλῆσις y κλητός como términos técnicos para designar la vocación divina – a) Pablo – b) las Deuteropaulinas – c) 1-2 Pedro y Judas – d) Hebreos / Apocalipsis.

Bibl.: F. Agnew, *Vocatio primorum discipulorum in traditione synoptica*: VD 46 (1968) 129-147; W. Bieder, *Die Berufung im NT*, Zürich 1961; L. Coenen, *Llamada*, en DTNT III, 9-15; I. Daumoser, *Berufung und Erwählung bei den Synoptiker*, Meisenheim 1954; H. Giesen, *Berufung nach dem NT*: Theol. der Gegenwart 23 (1980) 8-14; P. Grelot, *La vocation ministérielle au service de Dieu*: RechBib 7 (1965) 159-173; W. W. Klein, *Paul's Use of* kalein: Journal of the Evang. Theol. Soc. 27 (1984) 53-64; R. Pesch, *Das Markusevangelium* I (HThK), Freiburg i. Br. 1976, 108-116, 162-170 (bibl.); G. Richter, *Deutsches Wörterbuch zum NT*, Regensburg 1962, 97-101; H. Schlier, *La Carta a los efesios*, Salamanca 1991, 107-109; K. L. Schmidt, καλέω κτλ., en ThWNT III, 488-497; K. Stendahl, *The Called and the Chosen. An Essay on Election*, en A. Fridrichsen, *The Root of the Vine*, London 1953, 63-80; F. Wagner, *Berufung* (II), en TRE V, 684-688; D. Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen*, Fribourg (Suiza) 1963; H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el NT*, Madrid 1969, 88-104. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1127.

1. El verbo aparece en casi todos los escritos del NT. Son numerosos los testimonios en Mateo (17 veces) y principalmente en Lucas (Evangelio de Lucas / Hechos 24 veces), quien utiliza frecuentemente los compuestos. En Pablo y en las Deuteropaulinas καλέω aparece unas 30 veces, pero casi siempre en un sentido diferente que en Lucas (→ 2). En consonancia con ello está que κλῆσις (*vocación*) aparezca únicamente en Pablo y en los escritos influidos por Pablo (9 veces en las Cartas paulinas, una vez en Hebreos y otra en la Carta segunda de Pedro), y que también κλητός (*llamado*) se use principalmente en Pablo (7 veces; en cambio se usa una sola vez en Mateo, otra en Judas y otra en el Apocalipsis).

2. En el NT καλέω tiene las siguientes variantes de significado: a) καλέω con acusativo: *llamar a alguien* en el sentido de *llamar a sí, invitar*; b) καλέω con doble acusativo: *llamar* en el sentido de *llamar por nombre*; en voz pasiva, *ser llamado, llamarse* (καλού-

μενος = *llamado, por nombre*). La amplia distribución de estos significados corresponde al uso general del término; c) καλέω tiene el sentido primordial de *llamar, invitar*, y su sentido se acerca mucho al de *nombrar, designar*; d) καλέω tiene frecuentemente el significado, preparado por la LXX, de *llamar (en el sentido de una vocación)*, y así lo vemos principalmente en los escritos paulinos e influidos por Pablo, que conocen también el sustantivo κλῆσις, *vocación*, y el adjetivo κλητός, *llamado por vocación*.

καλέω aparece en combinación con κλῆσις en 1 Cor 7, 20; Ef 4, 1.4; 2 Tim 1, 9. La combinación de palabras aparece también en el campo léxico de ἐκλέγομαι / ἐκλεκτός en Mt 22, 14; Rom 8, 28; 2 Pe 1, 10; Ap 17, 14. El que llama en vocación es Dios o (raras veces) Jesucristo. Los llamados son Israel, algunas personas escogidas, Jesús, diversos creyentes o todos los creyentes del Nuevo Pacto. La finalidad de llamamiento es la de cumplir una tarea en la historia de la salvación, o bien la de alcanzar la nueva salvación en Cristo.

3. a) καλέω aparece sin especial matiz teológico en el sentido de *llamar* o *hacer venir a alguien*, por ejemplo, en Mc 3, 31 (la madre y los hermanos de Jesús le mandan llamar), cf. además Mt 2, 7; 20, 8. Ese llamamiento puede tener carácter imperativo (cf. Mt 25, 14; Hech 4, 18; 24, 2). Con esto se prepara el sentido figurado de καλέω en la acepción de *llamar (dando una vocación)*, una acepción que se da ordinariamente cuando el llamamiento procede de Dios o de Jesucristo (→ 3.c y 4).

No raras veces encontramos καλέω con el significado de *invitar* (cf., por ejemplo, 1 Cor 10, 27; Lc 7, 39; Jn 2, 2). En la parábola sobre los puestos en que se sientan los invitados al banquete (Lc 14, 7-11), se exhorta a los *invitados* (κεκλημένοι) a demostrar modestia. La exhortación a invitar al banquete a los pobres, lisiados, paralíticos y ciegos, corresponde a la intención de Jesús y a la perspectiva social de Lucas, ya que el verdadero amor debe demostrarse en la renuncia a la recompensa terrena (Lc 14, 12-14).

La parábola de la invitación al gran banquete, según el motivo básico que aparece en las diversas tradiciones (Lc 14, 15-24: Mt 22, 1-14; EvTom 64), compara las vicisitudes de la proclamación del reino de Dios efectuada por Jesús con la invitación al banquete. Los primeros en ser llamados, no hacen caso de la invitación (Lc 14, 16-20; Mt 22, 3-5) y se hacen así indignos de la invitación (Lc 14, 24; cf. Mt 8, 11); en cambio, los pobres, enfermos y pecadores, que eran despreciados en Israel por las personas piadosas, aceptan la invitación (Lc 14, 21b.22; Mt 22, 9). Ahora bien, Mateo, al ampliar la parábola con el relato del comensal que no iba vestido con ropa de fiesta (Mt 22, 11-13), encarece a los creyentes en Jesús, que tienen conciencia de ser los invitados y llamados por Dios al banquete de bodas de su Hijo, la necesidad de acreditarse a sí mismos observando la debida conducta moral (cf. el v. 10), porque también a ellos se les aplica lo de: «Muchos son los *llamados* (κλητοί), pero pocos los escogidos» (v. 14; cf. 20, 16 v.l.; → ἐκλεκτός 2).

La prometida salvación de los creyentes se expresa en el macarismo de Ap 19, 9: «Bienaventurados *los que están invitados* al banquete de bodas del Cordero».

b) Lo mismo que en el griego clásico y en la LXX, καλέω tiene también el sentido de *llamar, dar un nombre*, predominando entonces el uso de la voz pasiva y dando a conocerse con el participio καλούμενος el nombre o el sobrenombre aplicado a una persona (cf. Lc 6, 15: Simón, *llamado* el celoso»; Hech 15, 37: «Juan *por sobrenombre* Marcos»; Hech 10, 1: «Había en Cesarea un hombre *llamado* Cornelio», etc.).

El nombre (→ ὄνομα) puede ser significativo, como se ve con claridad principalmente cuando se imponen nombres en las historias de promesa relacionadas con los nacimientos de Juan el Bautista y de Jesús, historias que corresponden a la tradición del AT (compárese Lc 1, 13.21; Mt 1, 21 con Gén 16, 11; 17, 19; también Is 7, 14). Conforme al esquema tradicional del anuncio del futuro del niño, que se revela en la imposición del nombre (Gén 16, 12; 17, 19), se dice acerca del destino singularísimo de Jesús en la historia de la salvación: «Este será grande y *será llamado* el Hijo del Altísimo...» (Lc 1, 32; cf. Is 9, 6s; 2 Sam 7, 14; Juan, según Lc 1, 76, *será llamado* profeta del Altísimo»). Y, por ser el engendrado por el Espíritu Santo, Jesús *será llamado* «santo» e «Hijo de Dios» (Lc 1, 35).

Para responder a la pregunta sobre quién es el Mesías y de dónde procede, no basta según Mc 12, 35-37a par. Lc 20, 41-44 / Mt 22, 41-46 la designación de Cristo como «Hijo de David», porque David, «en el Espíritu Santo» (Marcos), le «llama» (Marcos: λέγει, Lucas/Mateo: καλεῖ) «Señor» (κύριον) «en el libro de los Salmos» (Lucas), es decir, en el Sal 110, 1.

Según muchos textos bíblicos, es muy importante saber cómo se llama alguien para conocer el lugar que ocupa en la historia de la salvación. La caracterización de los creyentes como procedentes de los judíos y de los gentiles en la cita de Rom 9, 25s indica la estrecha conexión que existe a menudo entre la imposición de un nombre y la elección: «A los que no eran mi pueblo, *llamaré* 'pueblo mío', y a la que no era amada, 'amada mía'. Y acontecerá que en el lugar donde les fue dicho 'Vosotros no sois mi pueblo', allí *serán llamados* hijos del Dios viviente (Os 2, 25.1)». – Según la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32), este hijo, que confiesa ante el padre que ya no es digno de *llamarse* hijo suyo (vv. 19 y 21), escapa –por su arrepentimiento y en virtud del amor del padre– de la fatalidad de perder su nombre.

En la vocación y en el nombre de una persona se expresa su naturaleza y el lugar que ocupa ante Dios; cf. Mt 5, 9: «Bienaventurados los que procuran la paz, pues *serán llamados* hijos de Dios» (cf. además Mt 5, 19) ó 1 Jn 3, 1: «Considerad qué amor tan grande nos ha demostrado el Padre. *Somos llamados* hijos de Dios, y lo somos en verdad». – La base cristológica de la salvación escatológica consiste, según Heb 2, 11, en que el Hijo de Dios «no se avergüenza de *llamarlos* sus hermanos».

Pablo hace resaltar la gracia de la vocación divina, cuando confiesa: «Yo soy el más insignificante de los apóstoles, que no soy digno de *ser llamado* apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. Pero por la gracia de Dios soy lo que soy...» (1 Cor 15, 9s). Al mismo tiempo, Santiago (Sant 2, 23) acentúa que la fe de Abrahán, que quedó demostrada en obras, «le fue reputada como justicia», y él «*fue llamado* el amigo de Dios» (cf. Is 41, 8; 2 Crón 20, 7; Jub 19, 9; ApAbr 6, 9; CD 3, 2).

Un recurso lingüístico de índole especial son los nombres bíblicos misteriosos (en parte) que aparecen en el Apocalipsis. Jerusalén, la gran ciudad, «*es llamada* espiritualmente [es decir, según una interpretación más profunda del nombre] Sodoma y Egipto» (Ap 11, 8). Con ello se hace referencia bien a su inmoralidad sexual y a su idolatría (Jer 23, 14; Ez 16, 46.49), o bien a su destrucción inminente (Jl 3, 19). La enigmática noticia de que el lugar donde se congregan los poderes de las tinieblas *se llama* en hebreo Harmaguedón» (Ap 16, 16), trata seguramente de establecer asociaciones con el escenario de lucha en Meguido (cf. Jue 5, 19; 2 Re 23, 29s; Zac 12, 11). Por el jinete que cabalga sobre el corcel blanco, «que *es llamado* el fiel y el veraz» (Ap 19, 11) –la traducción del término hebreo «amén»– hay que entender al Cristo victorioso que retorna, y cuyo «nombre» también «*se llama* la Palabra de Dios» (v. 13).

c) Más claramente que en Lc 14, 15-24 par.; Rom 8, 25s y Heb 2, 11, resalta la idea de la vocación allá donde Jesús aparece –en los evangelios– como el que llama. Sin embargo, en la perícopa sobre la vocación de los discípulos (Mc 1, 16-20 par. Mt 4, 18-22), el verbo καλέω no aparece sino en la segunda escena: «e inmediatamente *él* [Jesús] los *llamó* (a Santiago y a Juan)» (Mc 1, 20 par.). No se nos dice el contenido de la vocación, pero aparece claramente en la primera escena, con

ocasión de la vocación de Simón y Andrés. La comparación con 1 Re 19, 19-21 y Mc 2, 14 nos permite reconocer la forma literaria de una historia de vocación, que está marcada conjuntamente por la fe pascual en Jesús como el Señor y también por el interés parenético de los tradentes. Se proclama a Jesús como Aquel que –mediante el poder soberano de su divina palabra (cf. Is 55, 10s)– llama a sus discípulos, haciéndolos salir de sus vínculos anteriores, para que entren en el discipulado y participen en la proclamación del reino de Dios (cf. Lc 9, 57-62 par. Mt 8, 19-22). El que es llamado, sigue sin demora alguna la voz del llamamiento. Lo que, desde el punto de vista histórico, fue más probablemente un proceso difícil y gradual de adhesión a Jesús, aquí se compendia en sus momentos decisivos.

La perícopa sobre la vocación de Leví, recaudador de impuestos, y sobre la comunión de mesa de Jesús con recaudadores de impuestos y con pecadores (Mc 2, 13-17 par. Lc 5, 27-32 / Mt 9, 9-13) termina con la justificación de la conducta chocante de Jesús mediante aquel *logion* puesto en labios de Jesús: «No he venido a *llamar* a los justos sino a los pecadores» (Mc 2, 17 par. Mt 9, 13). Frente a la segregación farisaica de quienes se consideraban justos a sí mismos (cf. Lc 18, 9), Jesús defiende su comunión de mesa con los pecadores considerándola como la realización inicial del reinado salvífico de Dios (cf. Lc 14, 15-24 par.). Lucas vuelve a acentuar más intensamente la actividad humana, cuando habla del llamamiento dirigido a los pecadores «para el arrepentimiento» (adición lucana, Lc 5, 32).

4. En el NT el verbo *καλέω* para designar el soberano llamamiento divino en el sentido de una *vocación* que procede de Dios, aparece sobre todo en Pablo y en la tradición paulina, y juntamente con el término κλῆσις, un tecnicismo del vocabulario paulino para designar la vocación divina, y el término –de difusión más amplia– κλητός, revelan elementos básicos de la comprensión bíblico-cristiana de la existencia y de la salvación.

a) En Gál 1, 15s Pablo describe su vocación al apostolado, que coincidió con su vocación a la fe, basándose en los relatos del AT sobre la vocación de los profetas, y acentúa los siguientes motivos: la decisión libre y clemente de Dios (εὐδόκησεν), la elección (separación) del que ha sido llamado desde el primer instante de su existencia (cf. Jer 1, 5; Is 49, 1-5), la vocación por la gracia de Dios (ἐκάλησεν), la revelación de Jesús como el Hijo de Dios y la tarea que hay que realizar dentro de la historia de la salvación (cf. Jer 1, 5; Is 49, 6). La estrecha relación que existe entre el don de la vocación y la tarea que hay que realizar, está indicada en Rom 1, 1: «Pablo, siervo de Jesucristo, *llamado* a ser apóstol, escogido para el evangelio de Dios» (cf. 1 Cor 1, 1).

Sin embargo, según lo entienden el NT y Pablo, no es sólo el apóstol el que está llamado, sino que todos los que creen en Cristo son «los santificados en Cristo Jesús, los santos que han sido *llamados*» (1 Cor 1, 2; cf. Rom 1, 7). Como los «*llamados* de Jesucristo» (Rom 1, 6), *fueron llamados* «no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles» (Rom 9, 24; 1, 5s). Según la voluntad de Dios, ellos son su pueblo (Rom 9, 25s, → 3.b).

Así como el llamamiento soberano de Dios se produce en la historia de Israel, cuando Dios –por ejemplo– llamó a Jacob y no a Esaú, independientemente de sus obras posteriores (Rom 9, 12s), y Dios, según la esperanza apocalíptica de Pablo, no se arrepiente de sus «dones de gracia» y de su *vocación* (κλῆσις) por la que llamó a Israel (Rom 11, 29), así también los cristianos han sido elegidos graciosamente por Dios, «que vivifica a los muertos y que a lo que no existe lo *llama* a la existencia» (Rom 4, 17). En Rom 8, 28-30 el apóstol acentúa de manera sumamente radical esta vocación de los elegidos a la salvación, y lo hace con una vigorosa visión optimista de la vocación: «Sabemos que para los que aman a Dios, todas las cosas cooperan para bien, esto es, para los que son *llamados* (κλητοί) conforme a su propósito. Porque a los que de

antemano conoció, también los predestinó a ser hechos conforme a la imagen de su Hijo, para que El sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también *llamó*, y a los que *llamó*, a ésos también justificó; y a los que justificó, a ésos también glorificó». El «propósito» de Dios (→ πρόθεσις), su «presciencia» (προγινώσκω) y su «predestinación» (προορίζω) preceden a la vocación divina. Estar en la vocación de Dios significa ser «declarado justo» (→ δικαιόω) y ser partícipe de la gloria de Cristo (cf. 2 Cor 3, 18; → δοξάζω), con el fin de ser hecho conforme a la imagen del Hijo de Dios (cf. 2 Cor 4, 4; → εἰκών). Rom 8, 26-30 representa en cierto modo la suma de los enunciados paulinos acerca de la vocación. Ahora bien, el enfoque radical de la teología del apóstol acerca de la gracia recibe expresión desde el principio mismo en sus escritos.

En la Carta primera a los tesalonicenses, Pablo recuerda a los miembros de la comunidad la exhortación que les hizo «de que anduvieran como es digno del Dios *que* os *ha llamado* a su Reino y gloria» (1 Tes 2, 12). Y asegura: «Fiel es *Aquel* que os *llama*, y él también lo llevará a cabo» (1 Tes 5, 24; cf. 1 Cor 1, 9). Dios se atiene a su decreto salvífico, y su vocación no es ineficaz (cf. Rom 8, 28; Flp 1, 6), aunque las adversidades en la vida de los creyentes digan lo contrario. Desde luego, los que han sido llamados para salir del viejo mundo (cf. Gál 1, 4), tienen que vivir una vida nueva, porque no han sido llamados «a la impureza, sino a la santidad (ἐν ἁγιασμῷ)» (1 Tes 4, 7).

La Carta a los gálatas habla también del peligro en que se encuentran los creyentes, cuando el apóstol observa consternado que los gálatas, al volverse a la ley como a un aparente camino adicional de salvación, se han apartado «de *quien los llamó* a la gracia (ἐν χάριτι)» para volverse a «otro evangelio» (Gál 1, 6; cf. 5, 8). Es difícil determinar si ἐν χάριτι se refiere a la gracia de la vocación divina (cf. Gál 1, 15) o a la meta, que es la comunión de la salvación en Cristo por la gracia (cf. 5, 4; sobre ἐν con un posible sentido final cf., además de 1 Tes 4, 7 [cf. *supra*], 1 Cor 7, 15: «Dios nos *ha llamado* a la paz [ἐν εἰρήνῃ]»). Con el llamamiento: «*Vosotros habéis sido llamados* a la libertad (ἐπ' ἐλευθερίᾳ), hermanos», Gál 5, 13 acentúa la meta de la vocación, pero advierte a continuación inmediata contra el peligro de no hacer realidad las nuevas posibilidades de vida, y de sacar consecuencias equivocadas de la libertad cristiana, que ya no está bajo la ley.

La vocación de los creyentes, que han salido de la vieja vida para entrar en la nueva vida, no la vincula Pablo en la Carta primera a los corintios con el interés por una revolución social, porque para él «la forma de este mundo es pasajera» (1 Cor 7, 31). Hasta tal punto Pablo relativiza los valores de este mundo, que señala a los corintios cuál es la vocación (κλῆσις) de ellos, porque no «han sido elegidos» muchos sabios, poderosos y distinguidos (1 Cor 1, 26-29; → ἐκλέγομαι 3), y en 7, 17-34 los exhorta a «guardar los mandamientos de Dios» (v. 19) y acreditarse así en la condición en que llegó a ellos la vocación divina, más aún, a aceptar ese estado como la suerte que Dios les ha deparado (v. 17). Ni el circunciso ni el incircunciso deben modificar su condición, sino que: «Cada uno permanezca en la *condición* en que *fue llamado* (ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη)» (v. 20). κλῆσις aquí, en contraste con el uso paulino normal del término, difícilmente se refiere a la «vocación», sino a la condición en la cual (no a la cual) uno fue llamado. En este sentido va también la exhortación dirigida al esclavo de que no se aflija, sino que permanezca en su condición: «Porque *el que fue llamado* por el Señor siendo esclavo (ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος), liberto es del Señor; de la misma manera, *el que fue llamado* siendo libre, esclavo es de Cristo» (vv. 21s). En Cristo ha quedado «suprimida» la condición étnica, social y sexual de cada uno (cf. Gál 3, 28; 1 Cor 12, 13) y, por tanto, esa condición no tiene ya un valor supremo. Por este motivo, el que ha sido llamado puede adoptar una actitud serena ante

las instituciones de este mundo. Los creyentes, que *están llamados* por Dios «a la comunión con su Hijo Jesucristo» (1 Cor 1, 9), tienen que dar buena cuenta de sí, «a fin de obtener el premio *del llamamiento* hacia lo alto (τῆς ἄνω κλήσεως) hecho por Dios en Cristo» (Flp 3, 14). La vocación que Pablo indica aquí como la meta de su vida, se contempla en este lugar desde la perspectiva de su consumación futura (sobre la expresión ἡ ἄνω κλῆσις cf. ApBar [sir] 4, 15; Gál 4, 26); se inició con la conversión a Cristo y alcanza su meta en la comunión eterna con él.

b) La Carta a los colosenses acentúa la unidad en Cristo de los creyentes de las más diversas procedencias (Col 3, 11), y exhorta a los cristianos a realizar en una vida pacífica y fraternal la paz de Cristo, a la que están *llamados* «en un solo cuerpo», que es la Iglesia (Col 3, 15; cf. 1 Cor 7, 15). – Más sugestiva aún es la referencia en la Carta a los efesios a la dimensión futura de la vocación: «Un cuerpo y un Espíritu, así como también vosotros *fuisteis llamados* en una sola esperanza de vuestra *vocación*» (Ef 4, 4). El llamamiento está asociado con la pertenencia a la Iglesia. Se exhorta a vivir «de una manera digna *de la vocación*» (Ef 4, 1) y a comprender la gran meta dispuesta por Dios, «la esperanza de su *vocación*» y la «riqueza de la gloria de su herencia entre los santos» (Ef 1, 18; cf. Sab 5, 5; 1QH 3, 20-22).

En 2 Tes 1, 11 se presupone la situación de prueba en que se hallan los creyentes, que han sido *llamados* por medio del evangelio (2 Tes 2, 14). Pero, al mismo tiempo, se considera necesaria la ayuda de Dios, cuando se dice: «¡Que nuestro Dios os considere dignos de vuestra *vocación*!».

1 Tim 6, 12 menciona, como motivación para pelear la buena lucha de la fe, la vida eterna cual la meta a la que Dios *llamó* al cristiano en su bautismo. – La vocación, que se demuestra en la redención, se basa, según 2 Tim 1, 9, en la eterna voluntad salvífica de Dios, «que nos ha salvado y nos *ha llamado* con santo *llamamiento*, no según nuestras obras, sino según su propósito y según (su) gracia que nos fue dada en Cristo Jesús desde la eternidad...».

c) La Carta primera de Pedro habla de la vocación, a fin de fortalecer a los creyentes por el camino en que viven como extranjeros (1 Pe 1, 1; 2, 11). En el contexto de los enunciados bíblicos acerca de la elección del nuevo pueblo de Dios, se recuerda a los creyentes que Dios los «*llamó* de las tinieblas a su luz admirable» (1 Pe 2, 9). Su conducta debe estar en consonancia con Aquel *que los llamó* y que es «santo» (1 Pe 1, 15; cf. 2, 5.9). No deben devolver mal por mal, sino bendecir, porque están *llamados* a «heredar bendición» (1 Pe 3, 9). Forma parte de la existencia cristiana el soportar los sufrimientos en seguimiento de Cristo; a eso están *llamados* los cristianos (1 Pe 2, 20s). Ahora bien, el tiempo de los sufrimientos de Cristo es breve en comparación con la «gloria eterna en Cristo»; «el Dios de toda gracia» «restablecerá, fortalecerá, robustecerá y consolidará» a los que han sido llamados (1 Pe 5, 10).

Judas 1 habla también de la fortalecedora benevolencia de Dios hacia los *llamados* (κλητοί), que los caracteriza como «amados en Dios el Padre y guardados para Jesucristo». – El don del divino poder, que conduce a la vida eterna y a la piedad, está asociado –según 2 Pe 1, 3– con el conocimiento de Jesús el Señor, un conocimiento que Dios concede a los que han sido llamados por él; pero ellos, por su parte, con su esfuerzo, deben «consolidar su *vocación* (κλῆσις) y elección» (2 Pe 1, 10).

d) La Carta a los hebreos quiere dirigir la mirada de los cristianos hacia los bienes futuros: «¡Hermanos santos, que sois partícipes de la *vocación* celestial, poned los ojos en el Enviado y Sumo Sacerdote (celestial) de nuestra confesión de fe!» (Heb 3, 1). Seguramente se hace referencia más que nada a la vocación que conduce al cielo. Como quien ha sido nombrado por Dios y designado –lo mismo que Aarón –como Sumo Sacerdote (5, 4-6),

Cristo por medio de su muerte se convirtió en el «Mediador de un nuevo pacto», «a fin de que *los llamados* (οἱ κεκλημένοι) reciban la promesa de la vida eterna» (Heb 9, 15). Entre los numerosos testigos, se realza como modelo en la fe a Abrahán, quien, *al ser llamado*, obedeció únicamente a la palabra de la promesa divina (Heb 11, 8).

El libro del Apocalipsis pretende fortalecer la fe de los que han sido llamados, en la situación de tribulación y tentación en que se encuentran. Y, para ello, los llama compañeros del Cordero victorioso, del Rey de reyes, «*llamados* y escogidos y fieles» (Ap 17, 14, → ἐκλεκτός 5) y alaba como bienaventurados a «*los que están invitados* (οἱ κεκλημένοι) al convite de bodas del Cordero» (Ap 19, 9).

J. Eckert

καλλιέλαιος, ου, ἡ *kallielaios* olivo noble*

En Rom 11, 24 (en contraste con → ἀγριέλαιος); el mismo contrate aparece también en Aristóteles, *De Plantis* I, 6, 280b, 40.

κάλλιον *kallion* (adv.) mejor, muy bien*

El comparativo de → καλῶς se emplea en Hech 25, 10 en lugar del superlativo; cf. Blaß-Debrunner § 244, nota 3.

καλοδιδάσκαλος, 2 *kalodidaskalos* el que enseña lo bueno*

Tit 2, 3: Las ancianas deben ser *maestras en el bien* (para las mujeres jóvenes).

Καλοὶ λιμένες *Kaloi limenes* Buenos Puertos*

Nombre de una ensenada (abierta hacia el Este) situada en la parte meridional de la isla de Creta, cerca de la ciudad de Lasea (al Este del cabo Lítinos, su nombre actual es Kali Liménes). El nombre significa *Buenos / Bonitos Puertos*. Allí Pablo –según Hech 27, 8(s)– advirtió a la tripulación que no continuara la travesía marítima a causa de la inminencia del invierno. El nombre de la ensenada no aparece en los escritores antiguos, pero καλός se halla con frecuencia para designar un buen fondeadero (cf., por ejemplo, Diodoro Sículo III, 44, 7; V, 10, 1). Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; L. Robert, *Hellenica* 11/12, Paris 1961, 263-266; BHH I, 616; E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] (KEK), *sub loco*.

καλοποιέω *kalopoieō* hacer el bien*

En 2 Tes 3, 13, una exhortación dirigida a toda la comunidad: μὴ ἐγκακήσητε καλοποιοῦντες, «no os canséis de *hacer el bien*»; cf. Gál 6, 9.

καλός, 3 *kalos* hermoso, bueno

1. Aparición del término en el NT y campo léxico – 2. Significados fundamentales – 3. Pablo – 4. Evangelio de Juan – 5. Pastorales y 1 Pedro.

Bibl.: E. Beyreuther, en DTNT I, 191-193; N. Brox, *La primera Carta de Pedro*, Salamanca 1994; L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* (KEK), Göttingen 1978, 159-163; E. Grassi, *Die Theorie des Schönen in der Antike*, Köln 1962; W. Grundmann, καλός, en ThWNT III, 539-553; C. W. Reines, *Beauty in the Bible and the Talmud*: Judaism 24 (1975) 100-107; P. Rossano, *L'ideale del bello (καλός) nell'etica di S. Paolo*, en *Studiorum Paulinorum Congressus* (AnBibl 17/18) II, Roma 1963, 373-382; G. F. Snyder, *The Tobspruch in the New Testament*: NTS 23 (1976-1977) 117-120; C. Spicq, *Théologie morale du NT* I, Paris 1965, 146-153; Id., *Les Epîtres Pastorales* II, Paris [4]1969, 676-684; H.-J. Stobe, en DTMAT I, 902-918; W. C. van Unnik, *The Teaching of Good Works in I Peter*: NTS 1 (1954-1955) 92-110; Id., *Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese*, en *FS Jeremias*, 1960, 221-234; H. Wankel, καλὸς καὶ ἀγαθός, tesis mecanografiada, Würzburg 1961; C. Westermann, *Das Schöne im AT*, en *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (*FS W. Zimmerli*), Göttingen 1977; 479-497. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1131.

1. Los cien testimonios de καλός se distribuyen entre 15 escritos del NT. El término aparece frecuentemente en las Pastorales (24 veces), pero falta –entre otros– en Hechos (con excepción de 27, 8: → Καλοὶ λιμένες), Colosenses, Efesios, 1-3 Juan y Apocalipsis.

En el lenguaje del NT καλός es casi sinónimo de → ἀγαθός. Ambos términos pueden usarse el uno en lugar del otro: compárese 1

Tim 2; 10 con 5, 10; Tit 1, 16 con 2, 7; Ef 2, 10 con Heb 10, 24: «*buenas* obras»; Hech 23, 1 con Heb 13, 18: «*buena* conciencia»: Mc 3, 4 con Mt 12, 12: «hacer el bien». «En primer lugar, puede decirse que ἀγαθός designa más bien los sentimientos y el valor moral basado basa en ellos, mientras que καλός describe más bien la manifestación de lo bueno en acciones laudables» (Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*[4] [KNT], 206, nota 62). καλός en la LXX equivale principalmente a *ṭôb*, «(moralmente) bueno» (cf. Gén 2, 9; 3, 22; Dt 12, 28 y *passim*), aunque ἀγαθός se usa con mucha mayor frecuencia, y a *yāfeh*, «bello, hermoso de apariencia» (cf. Gén 12, 14; 2 Re 14, 27; Cant 1, 8 y *passim*; cf. Westermann). En el NT, lo mismo que en el AT, no se entiende nunca «lo bello» en el sentido en que lo entienden el pensamiento platónico o el helenístico (cf., a propósito, Grundmann, 540-543, Grassi, Wankel).

En el NT καλοκἀγαθία aparece sólo en Sant 5, 10 v.l.; cf. IgnEf 14, 1 y también la combinación (¿accidental?) en Lc 8, 15 (a diferencia de Mc 4, 20): ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον (pero → 5).

2. καλός debe traducirse por *hermoso* (en el sentido de un juicio estético) tan sólo en Lc 21, 5 (λίθοι καλοί). Con mucha mayor frecuencia, καλός designa lo que es *moralmente bueno, noble, apetecible*. Puede aparecer como término opuesto a → κακός (cf. Rom 12, 17; Heb 5, 14) o a → πονηρός (cf. 1 Tes 5, 21s). Son conceptos característicos: «la *buena* obra» (Mc 14, 6 par. Mt 26, 10; Jn 10, 33; 1 Tim 3, 1); «las *buenas* obras» (Mt 5, 16; Jn 10, 32; 1 Tim 5, 10.25; 6, 18; Tit 2, 7.14; 3, 8.14; Heb 10, 24; 1 Pe 2, 12); «la *buena* conducta» (Sant 3, 13; 1 Pe 2, 12); «la *buena* conciencia» (Heb 13, 18) o sencillamente «el *bien*» (así únicamente en Pablo: 1 Tes 5, 21; Gál 6, 9; 2 Cor 13, 7; Rom 7, 18.21). Conviene tener en cuenta que καλός se usa casi siempre para designar la cualidad moral de la conducta. Pero, cuando se habla directamente de personas, se usa más bien ἀγαθός (cf. Mc 10, 17; Mt 5, 45; 12, 35; 20, 15 y *passim*), aunque con mucha más frecuencia se emplea → δίκαιος en sentido bíblico, en el que se ve la diferencia con respecto a la ética griega. καλός, en el caso de personas, caracteriza únicamente una determinada profesión u oficio, cf. Jn 10, 11.14 («*buen* pastor»), 1 Tim 4, 6 («*buen* diácono»), 2 Tim 2, 3 («*buen* soldado»), 1 Pe 4, 10 («*buenos* administradores»).

En sentido más amplio, καλός puede designar la perfección (física), la idoneidad o utilidad de una cosa (casi siempre en enunciados metafóricos), y entonces habría que traducirlo por *útil, provechoso, precioso, sin defecto*, etc., cf. Mt 3, 10 (del fruto), Mc 4, 8 (del terreno); Mt 13, 24 (de la semilla), Mt 13, 45 (de la perla), Mt 13, 48 (de los peces; contraste → σαπρός), Lc 6, 38 (de la medida), Lc 6, 43 (del árbol; contraste σαπρός), Lc 8, 15 (del corazón), Jn 2, 10 (del vino).

Hay que tener en cuenta separadamente el uso de καλός en la fórmula καλόν (ἐστιν), por ejemplo en Mc 9, 5 («es *bueno* que estemos aquí»). Pero el término puede entenderse también en el sentido de indicar lo que es saludable y bueno ante Dios, cf. Mc 7, 27; 1 Cor 7, 1.8.26; Heb 13, 9, también Mc 9, 42 («es mejor para él»).43.45.47 (cf. Snyder).

3. En *Pablo* disminuye notablemente la frecuencia de καλός en comparación con ἀγαθός (→ ἀγαθός 4). En expresiones parenéticas, el apóstol puede exhortar a retener «lo *bueno*» (1 Tes 5, 21), a pretender «lo *bueno*» (Rom 12, 17; 2 Cor 8, 21) o sencillamente a hacer «el *bien*» (Gál 6, 9; 2 Cor 13, 7; cf. Sant 4, 17 y → καλῶς ποιεῖν). Es importante la cualificación que Pablo hace de la Torá de Moisés, a la que considera como *buena* (Rom 7, 16; cf. 1 Tim 1, 8). El apóstol sabe que la ley debe compararse con la voluntad santa de Dios, pero sólo en cuanto la voluntad de Dios exige que el hombre la ponga en práctica y de esta manera revela nuestra condición de perdidos (cf. Rom 7, 7-13: → νόμος).

4. En el *Evangelio de Juan* (Jn 10, 11.14, «el *buen* Pastor») καλός (que acentúa aquí el sacrificio que el Pastor hace de su vida) tiene sentido absoluto, comparable quizás con →

ἀληθινός en Jn 6, 32 («el pan verdadero») o en 15, 1 («la vid verdadera»). El empleo de καλός está sugerido, según creemos, por la imagen del pastor (cf. Billerbeck II, 536s). Tan sólo en el Evangelio de Juan las obras de Jesús son designadas como «obras *buenas*». El evangelista se refiere con ello a los signos de revelación obrados por Jesús (→ σημεῖον), que fueron hechos con la autoridad del Padre. Por el contrario, los judíos piensan en «buenas obras» en sentido estricto (= obras de caridad y limosnas; sobre el trasfondo judío cf. Billerbeck IV/1, 536-558, 559-610; J. Jeremias, *Abba*, Göttingen 1966, 109-114; A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, Tübingen 1974, esp. 267ss).

5. El uso frecuente de καλός en las *Pastorales* señala que se ha modificado la comprensión del ser del cristiano. Lo de ser cristiano se acerca a la observancia de una conducta «razonable» y civilmente ejemplar. Como sucede en el lenguaje de la ética estoica, καλός sirve para designar lo que está bien y es ordenado y correcto (cf. Grundmann, 544; Spicq, *Epîtres Pastorales*; cf. también Preisigke, *Wörterbuch, s.v.*). Y, así, las «*buenas* obras» (1 Tim 5, 10.25; 6, 18; Tit 2, 7.14; 3, 8.14; también 1 Pe 2, 12; Heb 10, 24) significan principalmente la buena conducta social de los cristianos. En 1 Tim 5, 10 la educación de los hijos y la hospitalidad se cuentan entre las buenas obras. Los que ejercen un oficio (Tit 2, 7), los ricos (1 Tim 6, 18) y todo el pueblo de Dios (Tit 2, 14; 3, 8.14) deben sobresalir en «buenas obras». El obispo debe tener «*buena* reputación» (1 Tim 3, 7) entre los de fuera. Aparece más intensamente en el horizonte la consideración que hay que tener con el mundo circundante de los paganos (cf. también 1 Tim 3, 13; Tit 3, 8, y a propósito van Unnik, *Rücksicht*, 229s).

La *Carta primera de Pedro* (2, 12), inspirándose probablemente en Mt 5, 16, exhorta: «Llevad una vida *ejemplar* entre los paganos a fin de que, a la vez que os calumnian como malhechores, a la vista de vuestras *buenas* obras den gloria a Dios en el día del juicio» (traducción según Brox; cf. van Unnik, *Teaching*). La conducta social ejemplar de los cristianos se convertirá en un «testimonio dado por medio de obras» (Goppelt, 162).

El uso de καλός en estos textos, que se acerca más a la sensibilidad griega que otros textos más antiguos, no debe hacernos olvidar que aquí también la conducta moral sigue siendo consecuencia de la gracia de Dios. La parénesis está enraizada supremamente en el *kerygma* de Cristo. Y, así, en ella la cruz, que se halla en oposición vigorosa a los conceptos antiguos de la «perfección» y de la «belleza», mantiene aquí su lugar.

J. Wanke

κάλυμμα, ατος, τό *kalymma* cubierta, velo*

En el NT el término aparece cuatro veces, todas ellas en la Carta segunda a los corintios: 2 Cor 3, 13.14.15.16, en la descripción que hace Pablo de la gloria del ministerio del nuevo pacto del Espíritu, como cosa que sobrepasa y contrasta con el ministerio de la ley. Primeramente se usa el término en sentido propio, para designar el *velo* con que Moisés, después de su encuentro con Dios en el Sinaí, cubría el resplandor de su rostro, según Ex 34, 33-35, mientras no se hallaba en presencia de Dios o mientras no hablaba con el pueblo en nombre de Dios. Según Pablo, Moisés lo hacía para ocultar a los israelitas el final del resplandor perecedero (cf. v. 7). Luego, el término se usa en sentido figurado para referirse al «*velo* que permanece sobre la lectura del antiguo pacto» (κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, v. 14) y «sobre los corazones» de los oyentes (κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν κεῖται, v. 15). Así como Moisés se quitaba el velo, cuando comparecía ante el Señor (Ex 34, 34), así también el velo es quitado (del corazón) de Israel, cuando Israel se vuelve a Dios (περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα, v. 16). Por tanto, en el velo de Moisés se muestra, por un lado, (en forma de superación) la libertad del apóstol de Cristo; y, por otro lado, se describe con él (como en un tipo) el ocultamiento de la gloria de Dios y la ceguera que

existe con respecto a esa gloria en el ámbito del «antiguo pacto». ThWNT III, 560-562: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* (bibl.); S. Schulz: ZNW 49 (1958) 1-30; C. J. A. Hickling: NTS 21 (1974-1975) 380-395; R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), 82-92 (bibl.); J. Carmignac: NTS 24 (1977-1978) 384-386.

H. Balz

καλύπτω *kalyptō* cubrir, ocultar; en voz pasiva, estar oculto*

1. Aparición – 2. En sentido propio – 3. En sentido figurado.

Bibl.: W. Mundle, en DTNT II, 112-114; A. Oepke, καλύπτω κτλ., en ThWNT III, 558-597. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1131-1133.

1. καλύπτω se halla atestigado 8 veces en el NT: dos veces en Mateo, otras dos en Lucas, y además en 2 Cor 4, 3 (bis); Sant 5, 20 y 1 Pe 4, 8.

2. En sentido propio, καλύπτω se refiere a un sujeto u objeto concreto que cubre o que es cubierto. En el relato de la tempestad calmada, Mt 8, 24 dice que las olas levantadas por la tempestad *cubrían* la pequeña embarcación (es decir, se precipitaban sobre ella). καλύπτω se refiere aquí a la situación de peligro mortal en que se halla la comunidad a causa de las persecuciones.

En Lc 23, 28-31 Jesús, camino del Calvario, pide a las mujeres que lloran que entonen el llanto fúnebre, no por él sino por ellas mismas y por sus hijos, porque llegan días en que parecerá preferible no haber nacido o haber muerto. El anuncio del juicio sobre Jerusalén es una visión retrospectiva de los sucesos del año 70 p.C. En la sentencia del v. 30, que parece que fue añadida secundariamente, inspirándose en Os 10, 8 (cf. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* [ÖTK], *sub loco*), καλύπτω es un tecnicismo que designa la acción de enterrar a alguien (Oepke, 559).

La imagen de Lc 8, 16, que desarrolla la interpretación de la parábola de los vv. 10-15, ilustra intuitivamente cómo ha de ser un discipulado que dé frutos y difunda luz. La base de la imagen es la práctica normal de no *cubrir* con una vasija una lámpara encendida, sino de dejarla que difunda su luz.

3. En sentido figurado, καλύπτω se refiere a un acontecimiento espiritual. En Mt 10, 26 καλύπτω aparece en el contexto de las instrucciones que Jesús da a sus discípulos, cuando los envía en misión. El paralelismo sinonímico del *logion* acentúa la referencia al significado oculto (κεκαλυμμένον junto a κρυπτόν): lo que está *oculto* se revelará finalmente. La interpretación de la palabra se deduce de su conexión con los vv. 26-33. A los discípulos se les encarga que den testimonio público de su fe (v. 27) y de su disposición para el martirio (vv. 28-31). La confesión que el Señor exaltado hace ante el «Padre celestial» (v. 32) corresponde al testimonio de fe que dan los discípulos, así como la negación hecha por Jesús corresponde a la actitud de los que no cumplen con su misión (v. 33). καλύπτω se refiere al comportamiento de los discípulos como mensajeros de la fe.

En 2 Cor 4, 3 (bis), Pablo utiliza en su argumentación la antítesis entre «encubrir» y «revelar». La buena nueva queda *encubierta* para quienes no la aceptan y que, de esta manera, están perdidos. καλύπτω no designa, pues, un fatalismo sino que presupone la libre voluntad humana y la libertad de decisión.

Sobre el trasfondo de una concepción judía sobre la contabilidad que se lleva en el cielo, donde se asientan respectivamente en el haber y en el debe las buenas acciones y los pecados de los hombres (cf. Eclo 3, 29s; Tob 4, 10), καλύπτω en 1 Pe 4, 8 se refiere al poder del amor para borrar pecados. La sentencia que aquí se usa en la parénesis dirigida a la comunidad, y que está inspirada en Prov 10, 12, es posiblemente una máxima del cristianismo primitivo (cf. 1 Clem 49, 5; 2 Clem 16, 4). Que el amor fraterno *cubre* «multitud de pecados», habrá que entenderlo aquí seguramente en «doble» sentido (L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* [KEK], 285). El enunciado se refiere tanto al que demuestra amor como al que lo recibe.

πλῆθος ἁμαρτιῶν aparece nuevamente con καλύπτω en Sant 5, 20. Aquí se refiere a quien hace que un pecador vuelva al «camino» del que se había extraviado. Lo de ἁμαρτωλός podría no referirse a un hereje, sino –conforme a las intenciones éticas de Santiago– a algún miembro de la comunidad que no observa una conducta cristiana.

H.-J. Ritz

καλῶς *kalōs* (adv.) bien, correctamente

Bibl.: → καλός.

1. El adverbio καλῶς aparece 37 veces en el NT. No se encuentra, por ejemplo, en Efesios, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses y Apocalipsis. El uso más frecuente se da en Marcos (6 veces).

καλῶς designa muy frecuentemente la rectitud o idoneidad de una manera de obrar o de un estado de cosas, cf. Mc 7, 37 («él todo lo ha hecho *bien*»), Lc 6, 48 («porque [la casa] estaba *sólidamente* construida), Gál 5, 7; 1 Cor 14, 17; Sant 2, 3 («¡tú siéntate aquí *cómodamente*!»). καλῶς ποιεῖν puede significar además (pero → 2): «obrar *rectamente* o *correctamente*, cf. 1 Cor 7, 37s; Sant 2, 8.19 o «hacer *bien* en», cf. Hech 10, 33; Flp 4, 14. Sobre todo con verbos de decir, oír y otros por el estilo, καλῶς expresa la correcto de lo que se dice, se oye, etc., por ejemplo, en Mc 7, 6 («*acertadamente* profetizó Isaías de vosotros, hipócritas»), 12, 28; Lc 20, 39; Hech 25, 10 (κάλλιον); Jn 4, 17; 8, 48; 13, 13; 18, 23. Cf. también Mc 12, 32 («*¡Correcto!*»); Rom 11, 20 («*¡Muy cierto!*»). En 1 Tim 3, 13; 5, 17 καλῶς vincula el ejercicio apropiado y ejemplar de un ministerio con el hecho de «atender *bien* a la propia casa» (3, 4.12). También el empleo irónico de la palabra en Mc 7, 9 («os las arregláis *muy bien* para dejar sin vigor el mandamiento divino») y en 2 Cor 11, 4 («lo soportáis *magníficamente*») pertenece a este mismo campo semántico.

2. En consonancia con el amplio significado básico de → καλός, «(moralmente) bueno, noble», καλῶς puede expresar también un juicio de valor moral, cf. Gál 4, 17 («os buscan anhelosamente, no *con buenas intenciones*»); Heb 13, 18 («vivir *honradamente*»). καλῶς ποιεῖν puede significar además: «hacer el *bien*» («por tanto, es lícito hacer el *bien* en sábado»; en los paralelos de esta sentencia, ἀγαθὸν ποιέω en Mc 3, 4, y → ἀγαθοποιέω en Lc 6, 9); Lc 6, 27 («haced el *bien* a los que os aborrecen», explicado igualmente en el v. 33 por ἀγαθοποιεῖν). En Mc 14, 7, la expresión εὖ (ποιεῖν), que aparece raras veces en el NT (cf. Blaß-Debrunner § 102, 3) tiene el mismo significado.

J. Wanke

κἀμέ *kame* y a mí, a mí también

Forma de acusativo de → κἀγώ.

κάμηλος, ου, ὁ/ἡ *kamēlos* camello*

Bibl.: G. Aicher, *Kamel und Nadelöhr*, Münster i. W. 1908; E. Best, *The Camel and the Needle's Eye (Mk 10, 25)*: ET 82 (1970-1971) 83-89; O. Böcher, *Wölfe in Schafspelzen*: ThZ 24 (1968) 405-426, especialmente 408-412; Dalman, *Arbeit* VI, 147-160; EJJ V, 72-73; J. D. M. Derrett, *A Camel through the Eye of a Needle*: NTS 32 (1986) 465-470; J. P. Free, *Abraham's Camels*: JNES 3 (1944) 187-193; P. Joüon, *Le costume d'Elie et celui de Jean Baptiste*: Bib 16 (1935) 74-81; R. Lehmann-K. L. Schmidt, *Zum Gleichnis vom Kamel und Nadelöhr und Verwandtes*: ThBl 11 (1932) 336-440; O. Michel, κάμηλος, en ThWNT III, 597-599; E. Nestle, *Zum Mantel aus Kamelshaaren*: ZNW 8 (1907) 238; Ph. Vielhauer, *Tracht und Speise Johannes des Taufers*, en Id., *Aufsatze zum NT*, Munchen 1965, 47-54; F. H. Weißbach, en Pauly-Wissowa X/2, 1824-1832; H. Windisch, *Die Notiz über Tracht und Speise des Täufers Johannes*: ZNW 32 (1933) 65-87. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1133.

1. Con arreglo a la cultura general y al mundo animal del Cercano Oriente, el camello (de diversas clases) aparece en las descripciones del AT que se remontan incluso al período patriarcal. El camello está atestiguado del segundo al cuarto milenio en Egipto, Meguido, etc. Era cabalgadura y bestia de carga (Gén 24, 10-64; 31, 17.34; 37, 25; 1 Sam 30, 17; 1 Re 10, 2 par.; 1 Crón 12,

41; Is 21, 7; 30, 6; Tob 9, 2.5; Jdt 2, 17). Los rebaños de camellos se mencionan en las descripciones de bienes y como señal de una condición especialmente acaudalada (Gén 24, 35; 30, 43; 1 Crón 27, 30; Job 1, 3.17; 42, 12; 2 Esd 2, 67 par.; Tob 10, 10). Por tanto, pueden regalarse camellos como gesto de consideración hacia alguien (Gén 12, 16; 32, 7.15), pueden arrebatarse como botín (1 Sam 15, 3; 27, 9; 1 Crón 5, 21; 2 Crón 14, 14; Jer 30, 24.27 LXX), pueden verse afectados por el castigo divino (Ez 9, 3; Zac 14, 15) o concretar la imagen de la «plenitud mesiánica» (Is 60, 6).

Ahora bien, el camello es un animal impuro según los preceptos judíos sobre los alimentos (Lev 11, 4; Dt 14, 7; cf. al mismo tiempo la interpretación que da Filón de estos pasajes, Agr 131-145); pero esto nada tenía que ver con la utilización de pelo y piel de camello para la confección de vestidos o tiendas de campaña. Los camelleros eran considerados como personas de condición baja (comparable, por ejemplo, a la de los pastores).

2. κάμηλος aparece en el NT seis veces, todas ellas en los evangelios:

a) La noticia biográfica añadida en Mc 1, 6 par. Mt 3, 4 (falta en Lucas/Juan) sobre la vestidura de Juan el Bautista (confeccionada con pelo de camello) y sobre el alimento con que él se sustentaba, pretende ilustrar intuitivamente su función como profeta del desierto, con arreglo a la cita de Is 40, 3 (debida probablemente a la manera en que el Bautista mismo entendía su propia función en la historia de la salvación). Este pasaje, por su tenor mismo, puede verse como paralelo concretizador de Mt 11, 7ss par. Lc 7, 24ss, donde la vida en el desierto y los «vestidos blandos» (así como el alimento «cultivado») se consideran como opuestos que se excluyen mutuamente; la alimentación mencionada es conocida también por la vida de los beduinos.

El vestido de lana es considerado como símbolo del «verdadero» profeta (cf. Zac 13, 4; MartIs 2, 10; cf. también Heb 11, 37) y la referencia a la «vida en las casas de los reyes» (el alimento interpretado como «maná», EvEb 2; Hennecke-Schneemelcher I, 103) puede servir también de refuerzo para la interpretación general del Bautista –en el contexto del NT– como el «nuevo» Elías, que habría de venir como precursor mesiánico; cf. la tradición sobre la aparición en público y la actuación del Elías del AT en 2 Re 1, 8 (cf. Josefo, Ant IX, 22); 1 Re 19, 9-21; 2 Re 2, 8.13s –así como la expectación en Lc 1, 15-17.76-79.

b) En la Mc 10, 17-31 par., los vv. 23-27 y 28-31 sirven para dar mayor profundidad a la instrucción de los discípulos, después de los vv. 17-22. Lo primario (aunque cualquier alternativa sería equivocada) en la exigencia de Jesús en el v. 21 no es, como condición, la venta de todo lo que se posee para dárselo a los pobres, sino el tener en Dios el propio tesoro (es decir, el propio corazón), a saber, el estar al servicio de Dios (trabajando en beneficio de los necesitados), en vez de estar al servicio de Manmón (es decir, trabajando en beneficio de sí mismo; cf. Lc 16, 19ss; 1 Tim 6, 17ss). Por tanto, la pregunta acerca de cómo heredar la vida eterna no es una cuestión a la que pueda contestarse refiriéndose al compromiso en que ha de empeñarse el hombre (v. 17), sino que es cuestión exclusivamente de la bondad de Dios y de las posibilidades que Dios ofrece (vv. 18 y 27; cf. Rom 4, 16-22). La posibilidad que una persona tiene, en virtud de sus propios recursos (y los ricos, en este punto, y en contra de todos los criterios humanos, son los más pobres), de entrar por la «puerta estrecha» de la vida (el «camino estrecho» en Mt 7, 13s) es la misma que la posibilidad que tiene el animal más grande (el camello) de pasar a través del orificio más pequeño (el ojo de la aguja) (Mc 10, 25 par. Mt 19, 24 / Lc 18, 25).

De esta manera nos distanciamos de interpretar κάμηλος como κάμιλος («maroma para amarrar embarcaciones»; cf. también Blaß-Debrunner § 24, nota 2) –aunque objetivamente no es una interpretación imposible– y también de la hipótesis que supone la existencia de un portillo especialmente pequeño en las murallas de Jerusalén. Por los escritos rabínicos conocemos la imagen del elefante que pasa a través del ojo de una aguja (bBer 55b; bBM 38b), y la imagen del ojo de una aguja como la apertura más pequeña (MidrCant 5, 2; PesR 15). En el Corán parece haber una alusión a Mc 10, 25: «Ellos (los infieles) no entrarán en el Paraíso hasta que entre un camello por el ojo de una aguja» (sura 7, 40).

Por el contrario, las posibilidades del hombre corresponden a las de los niños pequeños: «aceptar» como única posibilidad de vivir (Mc 10, 15 par.). Y esta condición para «heredar» el reino de Dios se actualiza como exigencia de un seguimiento absoluto (v. 21c) en pos de Jesús, quien vivió y murió –él mismo– en el desinteresado servicio de su fe en Dios en favor de los que padecían necesidad (Mc 10, 41-45).

c) En conformidad con esto se halla Mt 23, 24 (material peculiar): Aquellos que enseñan un camino distinto del camino de Jesús, obstaculizan el camino hacia el reino de Dios, bloqueándolo para sí mismos y para otros (v. 13; cf. 15, 9). Cuando, en medio de la ceguera, se enseña a otros ciegos a abandonar el camino del servicio de Dios en favor de los demás (el camino de la justicia, de la misericordia y de la fe, v. 23), para encarrilarlos por el camino del propio cumplimiento de la ley, entonces no se los conduce hacia el camino, sino hacia el abismo (15, 13-14). O para expresarlo con otra imagen: con su celo por evitar tragarse un mosquito (el animal más pequeño), uno se traga el camello (el animal más grande; cf. el contraste entre un «piojo» y un «camello» en bŠab 12a; 107b).

S. Pedersen

κάμινος, ου, ἡ *kaminos* horno*

El sustantivo se encuentra en sentido propio en imágenes del Apocalipsis: en 1, 15 dícese del *horno* de fuego (κάμινος πεπυρωμένη; cf. Dan 3, 6: κάμινος τοῦ πυρὸς καιομένη; del horno de fundición, Ez 22, 20); 9, 2: ὡς καπνὸς καμίνου μεγάλης (cf. Ex 19, 18). Se usa también en sentido figurado para referirse al fuego del infierno: Mt 13, 42.50 (en ambos casos, βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς κάμινον τοῦ πυρός), cf. 4 Esd 7, 36; cf. Billerbeck I, 673.

καμμύω *kammyō* cerrar (los ojos)*

En Mt 13, 15; Hech 28, 27 en la expresión τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκάμμυσαν (cita de Is 6, 10 LXX), «cerraron sus ojos», como imagen del rechazo del mensaje por parte de los judíos. El verbo, formado del compuesto καταμύω, recibe en la lengua popular y en el griego bíblico el mismo tratamiento que el verbo simple; cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Blaß-Debrunner § 69, nota 1.

κάμνω *kamnō* estar cansado, estar exhausto, estar enfermo*

Heb 12, 3: ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι, «para que no *os canséis* en vuestras almas ni desmayéis». El enunciado está determinado por la imagen precedente de la carrera de competición (vv. 1s). El dativo ταῖς ψυχαῖς pertenece seguramente a κάμνω y no al participio siguiente, que aquí podría estar usado en sentido absoluto, lo mismo que en Gál 6, 9 (cf. Heb 12, 5 como cita de Prov 3, 11). Sobre la expresión κάμνειν ταῖς ψυχαῖς (τῇ ψυχῇ) cf. Job 10, 1; Herm (m) 8, 10; Diodoro Sículo XX, 96, 3; cf. además Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*[7] (KEK), *sub loco*, que prefieren entender κάμνω en sentido absoluto (cf. Josefo, Vita 209; Ap 2, 3 Textus Receptus). En Sant 5, 15 dícese de la salvación del *enfermo* (τὸν κάμνοντα) por medio de la oración hecha con fe. Spicq, *Notes* I, 400-402.

καμοί *kamoi* y a mí, también a mí

Forma de dativo de → κἀγώ.

κάμπτω *kamptō* doblar, hincarse (de rodillas)*

En el NT siempre en combinación con γόνυ/γόνατα como signo de veneración o de sumisión; en sentido transitivo en Rom 11, 4 (...τῇ Βάαλ); Ef 3, 13 (...πρὸς τὸν πατέρα); en sentido intransitivo (como cita de Is 45, 23 LXX) en Rom 14, 11 (ἐμοὶ...); Flp 2, 10 (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ...).

κἄν *kan* y si, aunque, tan sólo con*

κἄν aparece 17 veces en el NT. Está formado por crasis de καὶ ἐάν y se usa como conjunción concesiva o como conjunción condicional o como partícula (cf. Blaß-Debrunner §§ 18 nota 3; 374 con notas 4-6).

Condicional *y si*: Mc 16, 18; Lc 12, 38: κἄν... κἄν, *aunque... o*; 13, 9a, como conjunción hipotética: κἂν μὲν... (a saber, «así está bien»), εἰ δὲ μή γε (cf. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* 1; Blaß-Debrunner § 454, 4); Jn 8, 55; 1 Cor 13, 3: κἄν... καὶ ἐάν (cf. 13, 2: καὶ ἐάν... καὶ ἐάν); Sant 5, 15; Mt 10, 23 v.l. Concesiva *aunque, incluso si, aun en el caso de que*: Mt 21, 21; 26, 35; Jn 8, 14; 10, 38; 11, 25; *aunque sea*, Heb 12, 20. – Como partícula *si tan sólo*: Mc 5, 28; *por lo menos*: Mc 6, 56; Hech 5, 15; 2 Cor 11, 16.

Κανά *Kana* Caná*

En el NT el topónimo Κανά (en hebreo, *qāneh*, «caña») aparece únicamente en el Evangelio de Juan: en 2, 1.11; 4, 46, como el lugar donde Jesús hizo el milagro del vino (en 4, 46ss aparece también como el lugar donde Jesús curó al hijo del funcionario real; según el v. 47 el lugar estaba situado en la serranía que dominaba Cafarnaún) y en 21, 2 aparece como el lugar de donde era oriundo Natanael. A Caná se la designa siempre como Κανὰ τῆς Γαλιλαίας (cf. Josefo, Vita 86), seguramente para distinguirla de la localidad del mismo nombre, mencionada en Jos 19, 28, que estaba situada cerca de Tiro. La situación de Caná es incierta: muchos indicios hablan en favor de Khirbet *Qânā* (a unos 14 km al Norte de Nazaret; así la tradición más antigua, cf. Kopp, *Stätten*, 184ss), pero desde comienzos del siglo XVI se prefiere identificarla con Kefr Kennā (a unos 9 km al Nordeste de Nazaret), probablemente por su situación favorable junto a la ruta que conducía a Tiberíades. C. Kopp, *Das Kana des Evangeliums*, Köln 1940; Kopp, *Stätten*, 184-195; BHH II, 926 (bibl.); G. Schille, *Anfänge der Kirche*, München 1966, 186s; Haag, *Diccionario*, 262 (bibl.). R. M. Mackowski, *Scholars' Qanan: um «Kana in Galiläa»*: BZ 23 (1979) 278-284; R. Riesner, *Fragen um «Kana in Galiläa»*: BiKi 43 (1988) 69-71.

Καναναῖος, ου, ὁ *Kananaios* cananeo*

Sobrenombre del segundo Simón, en el grupo de los Doce: Mc 3, 18 par. Mt 10, 4. Como Simón es llamado ὁ ζηλωτής en los lugares paralelos (Lc 6, 15; Hech 1, 13), habrá que pensar no en Caná sino en *qan'ān*, que es el equivalente arameo de → ζηλωτής (3), «fanático, zelota». M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden [2]1976, 72; TRE III, 606.

Κανανίτης, ου, ὁ *Kananitēs* hombre oriundo de Caná, cananita

Variante textual y, por tanto, interpretación propia dada por el Textus Receptus del término → Καναναῖος en Mc 3, 18 par. Mt 10, 4.

Κανδάκη, ης *Kandakē* Candace*

Hech 8, 27 (...δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων) como transcripción griega del título corriente de una reina etíope (cf. en meroítico *Ka[n]take* o *Ka[n]dakit*; Plinio, NatHis VI, 186: *regnare feminam Candacen, quod nomen multis iam annis ad reginas transiit*; cf. también Estrabón XVII, 1, 54; Dión Casio LIV, 5). El autor de Hechos entendió probablemente el título real como nombre propio de una persona. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* (bibl.); BHH II, 930; Haag, *Diccionario*, 264 (bibl.); E. Haenchen, *Apostelgeschichte*[7] (KEK), *sub loco*; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (HThK), 499s.

κανών, όνος ὁ *kanōn* norma de conducta, medida*

Bibl.: H. W. Beyer, κανών, en ThWNT III, 600-606; J. Guhrt-H.-G. Link, *Norma*, en DTNT III, 177s; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos* I, Freiburg i. Br. 1967, 587-593; A. Sand, *Kanon* (HDG I/3a), Freiburg i. Br. 1974 (bibl.). Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1133s.

1. El término κανών aparece 4 veces en el NT, todas ellas en Pablo: Gál 6, 16; 2 Cor 10, 13.15.16 (además, Flp 3, 16 v.l.). Está formado como préstamo léxico del semítico *qāneh*, con el significado fundamental de «caña»; después adquirió el sentido de vara «recta» y, con él, el sentido de «norma», «medida». La LXX emplea κανών una vez en este sentido (4 Mac 7, 21), en un total de tres veces). Pero ya se observa aquí un cambio de significado: κανών se convierte en *regla de conducta*, en norma para enjuiciar alguna cosa.

2. En la bendición que se lee en Gál 6, 16, Pablo compendia lo que ha puesto de relieve como su evangelio, frente a los adversarios y su doctrina errónea. Sobre todos los que se ajusten «a este *canon*» (a saber, el de Pablo), «¡descienda la paz y la misericordia!»; porque por medio del *Pneuma* el cristiano ha llegado a ser una nueva criatura (Gal 6, 15). Por tanto, κανών es la nueva norma para el creyente.

En Flp 3, 16 NTG y GNT ofrecen el siguiente texto: «En todo caso, permanezcamos firmes en lo que ya a lo que ya hemos alcanzado» Un buen número de manuscritos ha efectuado aquí correcciones (¿siguiendo a Gál 6, 16?): trasposiciones y adiciones (φρονεῖν y κανών). Con p[16.46] Sin A B y otros, NTG y GNT no tienen en cuenta en el texto el término κανών. En las glosas, que probablemente son secundarias, κανών tiene el mismo sentido que en Gál 6, 16: *norma* de conducta cristiana.

3. En el texto, lingüísticamente difícil, de 2 Cor 10, 9-18 Pablo hace una defensa personal; rechaza las acusaciones de sus adversarios de Corinto, que cuestionaban su autoridad apostólica sobre la comunidad. Pablo apela tres veces a la *norma* que se le había concedido (en el v. 13 en conexión con → μέτρον). Dios mismo le fijó la *medida*, le dio la *directriz*, según la cual él debía ir a Corinto en cumplimiento precisamente del ministerio apostólico que se le había confiado. Este significado del v. 13 se halla también en el v. 15b. Aquí κανών no significa la región geográfica (en contra de lo que piensan Prümm y otros), sino que el apóstol se gloría de que él no puede ir más allá de la medida que se le ha fijado. El v. 16 habla de «la *norma* de otra persona». Aunque precisamente en este versículo hay que contar con la posibilidad de que haya habido «corrupciones del texto» (H. Windisch, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 312), sin embargo κανών tiene aquí el mismo significado que en el v. 13 y en el v. 15, aunque –eso sí– con énfasis negativo: Pablo rechaza todo lo que sea gloriarse basándose en una *directriz* que corresponda a otra persona.

A. Sand

Καπερναούμ *Capernaoum* Cafarnaún

Forma alternativa de → Καφαρναούμ.

καπηλεύω *kapēleuō* negociar con, comerciar al por menor, poner en venta*

2 Cor 2, 17: οὐ... καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. El verbo (derivado de κάπηλος, «comerciante al por menor») desempeña un papel en la polémica griega contra los sofistas, y critica gráficamente la acción de comerciar con bienes espirituales e intelectuales para obtener ganancias. No se trata tanto de «adulterar» lo que se vende (en contra de lo que pensaba Lutero), cuanto de obtener beneficios vendiéndolo. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), *sub loco*; Spicq, *Notes* I, 403-406.

καπνός, οῦ, ὁ *kapnos* humo*

El término, además de aparecer en Hech 2, 19 (ἀτμὶς καπνοῦ, «vapor de *humo*», cita de Jl 3, 3 LXX), se encuentra 12 veces en el Apocalipsis: dícese del humo que «asciende» (cf. Ex 19, 18; Is 34, 10) en Ap 8, 4; 9, 2 (ter); 14, 11; 19, 3; aparece junto a «fuego» y «azufre» en 9, 17.18; en cita de Is 6, 4 en Ap 15, 8; además en 9, 3; 18, 9.18.

Καππαδοκία, ας *Kappadokia* Capadocia*

Nombre de una región y provincia romana en la parte oriental de Asia Menor: en la lista de pueblos de Hech 2, 9 aparece como la pa-

tria de algunos judíos que se hallaban presentes en Jerusalén. La Carta primera de Pedro (1, 1) va dirigida a cristianos que viven en Capadocia y en otros lugares. Pauly-Wissowa X, 1910-1917; Haag, *Diccionario*, 279 (bibl.); LAW 1486s.

καρδία, ας, ἡ *kardia* corazón

1. Aparición y significado - 2. Campos referenciales - 3. Pablo - 4. Sinópticos - 5. Juan y demás escritos tardíos.

Bibl.: J. B. Bauer, *De «cordis» notione biblica et judaica*: VD 40 (1962) 27-32; Id., en DTB 214-218; J. B. Bauer-A. Felber, *Herz* en RAC XIV, 1093-1131; F. Baumgärtel-J. Behm, καρδία, en ThWNT III, 609-616; Bultmann, *Teología*, 269-276 (sobre Pablo); G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren. Ψυχή in den Herrenworten der Evangelien* (StANT 14), München 1966, 114-123; A. M. Denis, *L'Apôtre Paul, prophète 'messianique' des Gentiles. Etude Thématique de I Thess II, 1-6*: EThL 33 (1957) 245-318; P. Hoffmann, *Herz* I. *Biblisch*, en HThG 686-690; J. Jeremias, *Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus*: ZNW 50 (1959) 270-274; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, Leiden 1971, 305-333; E. Lerle, Καρδία *als Bezeichnung für den Mageneingang*: ZNW 76 (1985) 292-294; F. H. van Meyenfeldt, *Het hart (*len, lebab*) in het Oude Testament*, Amsterdam 1950; H. Rusche, *Das menschliche Herz nach biblischen Verständnis*, BiLe 3 (1962) 201-206; H. Schlier, *Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus*, en Schlier III, 184-200; Th. Sorg, DTNT I, 339-341; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, London 1956, 194-19. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1134s.

1. καρδία aparece en todos los escritos del NT, con excepción de Tito, Filemón, 2-3 Juan y Judas. Los 157 testimonios se distribuyen extensamente, sin que se observe la preferencia por este término en ningún autor (hay cierto predominio en los escritos de Lucas: 22 veces en el Ev de Lc y 21 veces en Hech).

En cuanto a su significado, el uso del término en el NT se atiene al empleo del mismo en la LXX y en los escritos judíos. καρδία no se usa como en la comprensión griega del término (es decir, como un órgano en sentido fisiológico y como sede de los sentimientos anímicos y espirituales: Behm, 611), sino que es el equivalente del hebreo *lēb (lēbāb)*. La LXX traduce constantemente ambos términos por καρδία (tan sólo raras veces por διάνοια o por ψυχή). καρδία significa el *interior del hombre*, la sede del entendimiento, del conocimiento y de la voluntad, pero adquiere también el sentido de *conciencia moral*. En el NT se produce cierta reorientación, cuando se usa un pronombre para referirse a la persona, mientras que el AT prefiere el término «corazón» para formular enunciados parecidos (cf. Mt 9, 3; 16, 7; 2 Cor 2, 1 y *passim*); por otra parte, καρδία se usa para referirse al *yo* de la persona, cuando se habla del «hombre oculto *del corazón*» (1 Pe 3, 4).

2. El uso de καρδία para designar un lugar de ocultamiento ofrece la posibilidad de que el hombre hable «en su *corazón*»: Mt 24, 48 par. Lc 12, 45; Rom 10, 6; Ap 18, 7, o de que lleve «en su *corazón*» algo que se ha experimentado: Lc 1, 66; 21, 14; Hech 5, 4. Por otro lado, el vigor de la fe procede ἐκ καρδίας (ὑπηκούσατε): Rom 6, 17, cf. 1 Tim 1, 5 (ἀγάπη ἐκ... καρδίας); 2 Tim 2, 22; 1 Pe 1, 22; Hech 8, 37 v.l. En sentido figurado se habla del *corazón* de la tierra: Mt 12, 40 (cf. Jn 2, 4; Ez 27, 4.25 y *passim*) o del *corazón* que se en contraste con lo exterior: 2 Cor 5, 12; 1 Tes 2, 17. Las circunlocuciones con καρδία sustituyen a veces a un simple pronombre, compárese Mc 2, 6 con 2, 8; también Jn 16, 22; Col 4, 8; Sant 5, 5; sin embargo, en todos estos pasajes καρδία es una expresión más vigorosa que la del simple pronombre.

El significado teológico de καρδία es más importante que el simple uso antropológico: la καρδία es el «lugar» de la persona donde se realiza el encuentro con Dios en sentido positivo o negativo, donde la vida religiosa se asienta firmemente, y desde el cual se determina la conducta moral del hombre. Una peculiaridad la ofrece el uso litúrgico de καρδία en las fórmulas de bendeción: 1 Tes 3, 11-13; 2 Tes 2, 16-17; 3, 5. En los textos mencionados, se pide a Dios en forma hímnica que tenga a bien fortalecer, alentar y elevar los *corazones* de los creyentes.

3. a) En la Carta primera a los tesalonicenses, Pablo se atiene predominantemente al uso tradicional de la terminología antropológica judía (faltan, entre otros, los conceptos importantes para la visión paulina del hombre como son σάρξ, συνείδησις, πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, etc.). Es característico el uso de καρδία en textos que contienen una defensa del apóstol contra afirmaciones falsas acerca de su persona. Según 1 Tes 2, 4, Dios es «quien examina nuestros *corazones*», el garante de que la actividad apostólica de Pablo (cf. 2, 1-12) es legítima y de que es impugnada sin razón por los adversarios (¿profetas itinerantes judíos?). En 1 Tes 2, 17 Pablo expresa su deseo de volver a ver a los hermanos; estuvo ausente en persona, pero no «según el *corazón*». La ausencia física no es importante; lo único decisivo es el vínculo espiritual, que tiene su fundamento en la καρδία; aquí Pablo permanece «más en el espíritu de la psicología hebrea» que en 1 Cor 5, 3, donde existe una idea parecida (cf. E. von Dobschütz, *Thessalonicherbriefe* [KEK], 120).

Gál 4, 6 (el único texto de Gálatas donde aparece καρδία) acentúa que Dios «ha enviado a nuestros *corazones* el Espíritu de su Hijo». Los dos pasajes de Filipenses (Flp 1, 7s y 4, 7) combinan conceptos judíos con conceptos griegos. En 1, 7 καρδία se halla junto a φρονεῖν y σπλάγχνα (v. 8); en 4, 7, junto a νοῦς y νόημα. En los escritos tardíos de la LXX, σπλάγχνα se había convertido ya en un término intercambiable con καρδία (Prov 12, 10; Sab 10, 5; Eclo 30, 7 y *passim*); en cuanto a Flp 1, 8, no se sabe si σπλάγχνα habrá que traducirlo por «corazón», como en el v. 7, ó por «amor». Pero en ambos pasajes no habrá que pensar en un dualismo o en una tricotomía.

b) Las 16 veces que aparece καρδία en 1-2 Corintios y las 15 veces que aparece en Romanos permanecen igualmente dentro del uso judío tradicional del término: siempre se contempla al hombre en su totalidad. Del corazón proceden los deleites vergonzosos (Rom 1, 24). El corazón humano está endurecido y es impenitente (2 Cor 3, 14s; Rom 2, 5), y no sabe entender (Rom 1, 21). Aunque se dice de los gentiles que «en sus *corazones*» tienen un conocimiento de lo que es bueno y recto ante Dios (Rom 2, 15), sin embargo predomina el elemento pesimista en la visión de la καρδία humana. Esta visión aparece ya en el AT: «Más engañoso que todo, es el corazón, y sin remedio» (Jer 17, 9). Por eso, toda conversión tiene que comenzar por el *corazón* (1 Cor 4, 5). Se exige la «circuncisión *del corazón*» (Rom 2, 29). Dios hace que resplandezca su luz en el *corazón* (2 Cor 4, 6), y derrama su amor (Rom 5, 5) y su Espíritu en el *corazón* (2 Cor 1, 22; Gál 4, 6s). Pero aun «ese corazón permanece todavía oculto. El corazón no aparecerá finalmente en lo que es de verdad sino cuando se produzca la manifestación de Cristo» (Schlier, 200).

4. También en los Sinópticos el significado de καρδία está determinado esencialmente por el AT. En su predicación del reino de Dios, Jesús se dirige al *corazón* de los hombres: la palabra de Dios se siembra en el *corazón*: Mt 13, 19; Lc 8, 12.15. La decisión en favor o en contra de la fe se efectúa en el *corazón*: Mc 11, 23; Mc 13, 15b; Lc 24, 25; en el corazón se muestra el endurecimiento hacia Dios: Mc 3, 5; 6, 52; 8, 17; Mt 13, 15a. Allá donde las acciones de una persona no procedan del corazón, es decir, allá donde el pensamiento, las palabras y la acción del hombre no se compaginen entre sí, habrá que pensar que se trata de un hipócrita: Mc 7, 1-23; Lc 12, 1.56. Mateo especialmente ve en la conducta del fariseo una manifestación de hipocresía: Mt 6, 1-8.16-24; 7, 15-23: 15, 7-9; 23, 1-16. Frente a esta hipocresía, Jesús exije que vayan unidos el *corazón*, la palabra y la acción: Mt 12, 34; Lc 6, 45. «Este acentuado dirigirse al corazón del hombre, en la predicación de Jesús, no se halla bajo el signo de un espiritualismo; presupone siempre la acción del hombre, pero quiere evitar que esa acción se convierta en hipocresía y mentira» (Hoffmann, 688).

La pregunta acerca de cuál es el supremo mandamiento, la responde Jesús refiriéndose

a Dt 6, 5 (Mc 12, 30.33 par.). Sobre las variantes textuales y los problemas relativos a la historia de las tradiciones, cf. Jeremias. Aunque ninguno de los evangelistas concuerda exactamente con el modelo de texto que aparece en la LXX, todos ellos coinciden con la LXX al enunciar que hay que amar a Dios «con todo el *corazón*» y al colocar marcadamente este precepto al principio de todo. Vuelve a verse claramente que el mensaje de Jesús recurre a la visión del hombre que aparece en el AT: el hombre está obligado a amar a Dios desde lo más íntimo de su ser. Y eso, con fidelidad total e indivisa.

5. Jn 14, 20 cita (el término καρδία aparece dos veces) el enunciado de Isaías acerca del endurecimiento (Is 6, 9s): la incredulidad existente en el *corazón*, Jesús la pone decididamente al descubierto. Del corazón de Judas procede la traición (13, 2). La perplejidad (14, 1.27) y la tristeza (16, 16) se producen en el corazón (cf. 16, 20.22). Pero los corazones de los discípulos se gozarán en «aquel día», es decir, en el día de la glorificación de Jesús (16, 22s).

Las cuatro veces que aparece el término en 1 Jn 3, 19.20 (bis).21 dan testimonio de que el corazón humano puede ser –él mismo– acusador, pero que Dios, por su sabiduría, es mayor que el corazón que acusa, y reconoce las obras del amor fraterno. En el corazón, el hombre tiene que acreditarse a sí mismo por su obediencia y paciencia: 2 Tes 3, 5; cf. ya Rom 6, 17. La paz de Cristo establece su señorío en el corazón: Col 3, 15s. Dios examina lo profundo del corazón, porque éste es malo, incrédulo y entenebrecido: Heb 3, 12; Ef 4, 18. Vemos, pues, que también los escritos tardíos del NT permanecen en el terreno del AT y del judaísmo. La καρδία (a pesar de pequeños desplazamientos del acento) es el centro del hombre: el centro que determina su vida y desde el cual el hombre ha de determinar su vida.

A. Sand

καρδιογνώστης, ου, ὁ *kardiognōstēs* persona que conoce los corazones

El sustantivo aparece únicamente en textos cristianos: dícese de Dios en Hech 1, 24; 15, 8; cf. Herm (m) 4, 3, 4; cf. además E. Haenchen, *Apostelgeschichte*⁷ (KEK), *sub loco*; J. B. Bauer, Καρδιογνώστης, *ein unbeachteter Aspekt (Apg 1, 24; 15, 8)*: BZ 32 (1988) 114-117.

καρπός, οῦ, ὁ *karpos* fruto
ἄκαρπος, 2 *akarpos* estéril, infructuoso*

1. Aparición en el NT; sentido propio y sentido figurado – 2. Frases proverbiales – 3. Parábolas – 4. Evangelio de Jn – 5. Misión y parénesis en las cartas – 6. Otros sentidos.

Bibl.: F. Hauck, καρπός κτλ., en ThWNT III, 617-619; R. Hensel-L. Coenen, en DTNT II, 212-215; A. Lozeron, *La notion de fruit dans le NT*, tesis Lausanne 1957; E. Oßwald, en BHH I, 503. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1135.

1. El sustantivo aparece 66 veces en el NT. Es especialmente frecuente en los evangelios (Mateo 19 veces, Marcos 5, Lucas 12, Juan 10). En Pablo aparece un total de 9 veces. El adjetivo se halla atestiguado 7 veces.

En el AT el fruto es resultado de la plantación y del crecimiento. Es un término que se relaciona con los árboles, las cosechas y el consumo de alimentos. Como resultado de la conexión existente entre un acto y su consecuencia, este término se aplica también a la conducta humana (por ejemplo: Sal 1, 3; 58, 12; Is 3, 10). En las parénesis con que conluye la ley de santidad (Lev 26, 4.20) y en las del Deuteronomio (7, 13; 28, 18), el logro o o la pérdida de los frutos se considera como bendición o maldición de Dios según haya sido la conducta del hombre con respecto a los mandamientos divinos.

También en el NT el significado de fruto oscila entre el sentido propio (Lc 12, 17; Hech 14, 17 [adjetivo]; Sant 5, 18) y el sentido figurado que se da en el plano teológico (Gál 5, 22: «El *fruto* del Espíritu es amor...»), en el cual los elementos de la imagen quedan relegados en la mayoría de los casos ante las referencias que se hacen a los destinatarios de las palabras (en Jn 15, 1ss se habla de la vid, del pámpano y del fruto). En todo ello aparecen diferentes perspectivas de juicio (Mt 3, 10 par. Lc 3, 9: «Todo árbol que no da buen *fruto* es cortado y echado al fuego»; Jn 15, 2ss; Lc 13, 6ss: la higuera que no produce fruto; Mc 11, 12ss: la maldición de la higuera estéril), sin que se abandone el plano gráfico de la imagen.

2. Encontramos frases al estilo de proverbios en 1 Cor 9, 7 («¿Quién planta una viña y no come de su *fruto*?»), entre las que hay que incluir la relativa al «derecho de los trabajadores a participar de los frutos» (2 Tim 2, 6), y el derecho del propietario de la viña (Mc 12, 1ss) en la parábola acerca de los viñadores malvados. También Sant 5, 7 está expresado a manera de proverbio («el labrador espera el preciado *fruto* de la tierra»). El material sobre el árbol y el fruto, que aparece en la parénesis final del Sermón de la Montaña (Mt 7, 16b par. Lc 6, 44b; Mt 7, 17s par. Lc 6, 43; Mt 7, 16a par. Lc 6, 44a) es acentuado por Mateo mismo, en Mt 7, 21ss, con ideas del juicio final. La correspondencia que existe entre la planta y el *fruto* permite sacar una conclusión retrospectiva que deduzca de los *frutos* (como actos del discípulo) la calidad de su discipulado (como planta o árbol). En este sentido los *frutos* son de gran importancia para el juicio. Mt 7, 19 es una cita redaccional de la tradición acerca del Bautista en Mt 3, 10 par. Lc 3, 9. De ello se diferencia totalmente el grupo de sentencias de Mt 12, 32-37, que no está referido a la acción sino a las palabras, y que tiene un paralelo independiente en el EvTom 44s (H.-Th Wrege, *Die Gestalt des Evangeliums*, Frankfurt a. M. 1978, 124ss). Por tanto, el fruto en el contexto actual significa el hablar como expresión y consecuencia de la condición teológica del hombre (cf. a propósito Eclo 27, 6 LXX). Mateo da énfasis redaccional al significado del fruto como obediencia a las instrucciones de Jesús (Mt 7, 16a.20); el acento se dirige externamente contra Israel (21, 41.43). Ya la fuente (¿jesuánica?) de Mc 12, 1ss ponía a Jesús al final de la serie de enviados que habían reclamado inútilmente de los viñadores el fruto de la viña. Con ello se introduce en la estructura del género «evangelio», creado por Marcos, la última confrontación en torno al Jesús terreno: por los frutos se enciende el conflicto.

3. En la parábola del sembrador en Mc 4, 2ss; EvTom 9 la buena tierra produce *fruto* abundantísimo (4, 8), mientras que las espinas han impedido cualquier *fruto* (v. 7). La alegoría hace referencia a las preocupaciones y a la riqueza (Mc 4, 19 par. Mt 13, 22: ἄκαρπος). Asocia lo de dar frutos con la aceptación de la palabra misionera (v. 20: καρποφορέω, cf. Jeremias, *Parábolas*, 94-96). La parábola de la semilla que crece secretamente, en Mc 4, 26ss (material peculiar), acentúa en el v. 28 (καρποφορέω) la independencia de la acción de fructificar, la cual no depende del hombre, y se acerca así especialísimamente al enunciado acerca del reino de Dios. El v. 29, al hablar de que la mies (= el *fruto*) está madura, señala el comienzo del reino de Dios bajo la imagen de la cosecha. En la parábola en Mt 13, 24ss (material peculiar) la maduración del *fruto* (v. 26) designa al mismo tiempo el instante en que, junto con el trigo, brota también la cizaña.

4. Jn 4, 36 refleja la misión postpascual, la cual –como en las parábolas de la *basileia*– se describe como una cosecha. Se habla del fruto para la vida eterna (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] [KEK], *sub loco*).

La imagen de la vid, de sus sarmientos y de los frutos en 15, 1ss procede de claras identificaciones (v. 1: «Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el viñador»; v. 5: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos»), identificaciones que sirven de base para todas las exhortaciones subsiguientes. Lo acentúa también 15, 16 con su elección de los discípulos por Cristo para que den *fruto*. Los sarmientos que no den *fruto* serán destruidos (15, 2a.5b.6), mientras que los que den *fruto* serán «purificados» (es decir, podados) para estimularlos a que den aún más fruto. Se trata de hacer más profunda la relación con la palabra de la revelación (15, 3, cf. Bultmann, *sub loco*) y de que los discípulos permanezcan «en mí» (15, 4ss).

El motivo del fruto, en Jn 12, 24, está conectado ahora directamente con el *kerygma* acerca de la muerte de Jesús («Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo; pero si muere, produce mucho *fruto*»). Ahora bien, en 12, 24-26a el fondo de la imagen lo constituye de hecho un grupo pre-literario de sentencias acerca del seguimiento de Jesús (H.-Th. Wrege, en *FS Jeremias* 1970, 267-273), que sólo en el contexto actual se interpretan como referentes a la muerte del Revelador: Jesús es, pues, el primero que con su muerte produce fruto.

5. El «*fruto* de la obra» en Flp 1, 22 (cf. Is 3, 10; Jer 17, 10; 32, 19) significa la actividad misionera de Pablo y se acerca así mucho a lo que se dice en Rom 1, 13. Según Col 1, 6 el evangelio produce fruto en todo el mundo (καρποφορούμενον). En Rom 6, 21s, lo del *fruto* se entiende como la conducta de la vida en el ámbito de la salvación o de la perdición (cf. también Rom 7, 4s). En Flp 4, 17 y Rom 15, 28 el *fruto* designa el don que la comunidad hace a Pablo o a Jerusalén (cf. el debate en E. Käsemann, *An die Römer* (HNT), 381-384.

Encontramos genitivos descriptivos en Is 10, 12 (TM); Flp 1, 11 («*fruto* de la justicia»; cf. Prov 11, 30; 13, 2); Gál 5, 22 («*fruto* del Espíritu», por contraste con las obras de la carne, v. 19); Ef 5, 9 («*fruto* de la luz»; en 5, 11 se entabla polémica contra las obras *estériles* de las tinieblas»); Heb 12, 11 («fruto *apacible* de la justicia»); de manera parecida en Sant 3, 18. El trasfondo sapiencial se hace visible en Sant 3, 17 (cf. también Col 1, 10), mientras que el trasfondo escatológico aparece evidente en la predicación del Bautista en Mc 3, 8 par. Lc 3, 8.

Hay que mencionar aquí también los lugares en que aparece el adjetivo ἄκαρπος: Tit 3, 14 tiene a la vista las necesidades prácticas de la vida; 2 Pe 1, 8 concluye con este adjetivo una cadena de virtudes; Jds 12 es parte de una reprimenda contra los herejes. Es muy importante el texto de 1 Cor 14, 14: cuando se habla en lenguas, el entendimiento se queda *sin fruto*.

6. Lc 1, 42 («*fruto* del seno») y Hech 2, 30 («*fruto* de los lomos»; cf. 2 Re 7, 12s; Sal 131, 11 LXX) se cuentan entre las formas de expresión comúnmente atestiguadas en el AT para referirse al fruto del cuerpo. Heb 13, 15 una expresión plasmada igualmente según sus antecedentes en el AT («*fruto* de los labios»; cf. Sal 50, 14.23; Is 57, 19; 1QS 10, 6.8).

Finalmente, utilizando la idea de la correspondencia entre el tiempo primordial y el tiempo escatológico, Ap 22, 2 asocia la idea del Paraíso en Gén 2, 9 con Ez 47, 12 (cf. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* [HNT], 274). En la ciudad de Jerusalén que desciende del cielo (Ap 21, 20), el árbol de la vida da *fruto* todos los meses (22, 2; cf. también el motivo del fruto en 5 Esd 2, 18; 1QH 8, 4ss).

H.-Th. Wrege

Κάρπος, ου *Karpos* Carpo*

Nombre de un cristiano de Tróade, mencionado en 2 Tim 4, 13 en una nota personal. P. Trummer: BZ 18 (1974) 193-207.

καρποφορέω *karpophoreō* dar o producir fruto*

El verbo aparece 8 veces en el NT. En sentido propio se habla de la tierra que «por sí misma *produce fruto*», Mc 4, 28. En sentido figurado, se habla del efecto que produce la palabra en quienes la escuchan y aceptan, y por ello *dan fruto* abundantísimo, Mc 4, 20 par. Mt 13, 23 / Lc 8, 15. De manera parecida se habla de quienes, por la muerte de Cristo, han muerto a la ley y ahora «*dan fruto* para Dios» (dativo de provecho o daño), Rom 7, 4, mientras que antes, cuando se hallaban bajo el poder del pecado, eran impulsados a «*dar fruto* para muerte», Rom 7, 5 (cf. también, a propósito, 4 Esd 9, 31). καρποφορέω designa aquí el rendimiento total de la vida humana. En Col 1, 10 καρποφορέω se refiere especialmente a la conducta cristiana; en Col 1, 6 καρποφορέω se halla en voz media para designar el efecto del evangelio, que «*da fruto* en todo el mundo y va creciendo» (cf. también, a propósito, el v. 10 y también Gén 1, 22.28; Mc 4, 8; cf. E. Lohse, *Der Brief an die Kolosser*[2] [KEK], *sub loco*) → καρπός (5).

καρπόφορος, 2 *karpophoros* fructífero, que produce fruto*

Hech 14, 17: καιροὶ καρποφόροι, «tiempos *fructíferos*», junto al don de la lluvia como signo de la benevolencia de Dios; también en el sentido de «estaciones *fructíferas*» que suceden a la lluvia (cf. también Sab 7, 18); → καιρός 6. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* καιρός 1.

καρτερέω *kartereō* ser fuerte, mantenerse firme, perseverar*

En Heb 11, 27 dícese de Moisés: τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν. Esta frase se entiende ya sea en sentido absoluto, *él se mantuvo firme*, o bien (lo que es más probable) como referida al participio –«él tenía al Invisible como quien dice *firmamente* ante sus ojos». Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*

κάρφος, ους, τό *karphos* mota, pajita*

El término aparece en Mt 7, 3.4.5 par. Lc 6, 41, 42 (bis) en la imagen empleada por Jesús cuando habla de la *pajita* y de la «viga» (→ δόκος), para establecer un contraste entre lo insignificante y lo que tiene verdadera importancia.

κατά *kata* con genitivo: de lo alto de, desde; por, en; contra; con; con acusativo: a lo largo de; durante; por; según

1. Aparición en el NT – 2. Con genitivo – a) Sentido local – b) Sentido figurado – 3. Con acusativo – a) Sentido local – b) Sentido temporal – c) Sentido figurado – d) Perífrasis en lugar del simple genitivo.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner § 224-225; H. J. Genthe, *Die spezifische Bedeutung von κατά mit dem Akk. in den theol. Aussagen des Apostels Paulus*, tesis mecanografiada, Halle-Wittenberg 1969; Johannessohn, *Präpositionen*, 245-259; Kühner, *Grammatik* II/1, 475-480; Mayser, *Grammatik* II/2, 427-440; Radermacher, *Grammatik*, 137-146; P. F. Regard, *Contribution à l'Etude des Prépositions dans la langue du NT*, Paris 1919, 466-490; Schwyzer, *Grammatik* II, 473-481.

1. En el NT κατά aparece 476 veces y ocupa así el octavo lugar en cuanto a frecuencia entre todas las preposiciones en el NT. Predomina con mucho el uso de la preposición con el caso acusativo. Como prefijo de verbos, κατα- ocupa el tercer lugar en frecuencia en el NT (después de los prefijos συν- y ἐπι-). κατά con acusativo y el prefijo verbal κατα- son típicos de los escritos lucanos y paulinos y de la Carta a los hebreos, aparecen raras veces en los escritos joánicos y en el Apocalipsis (Morgenthaler, *Statistik*, 160).

κατά con genitivo designa originalmente el punto de partida o la meta de una acción. κατά con acusativo designa el espacio sobre el que se extiende un movimiento. En ambos casos se deja sentir el significado fundamental de *hacia abajo* (Kühner, 475). Como en las demás preposiciones, κατά muestra también una tendencia a la ampliación y la mezcla de significados durante el período helenístico. Por eso, no siempre es posible establecer un claro deslinde entre los matices de los significados. Además, en el uso de κατά aparece una tendencia cada vez mayor a sustituir la construcción de genitivo simple por frases preposicionales (→ ἐπί 1).

2. a) En sentido local: *de lo alto de* - *desde* (Mt 8, 32 par.: «desde un despeñadero»; 1 Cor 11, 4: κατὰ κεφαλῆς ἔχων [τι], «tener algo colgando *de* la cabeza / tener algo *sobre* la cabeza»); hasta (lo profundo de) (2 Cor 8, 2: ἡ κατὰ βάθους πτωχεία, «la pobreza que descendía *hasta* lo profundo [es decir, la profunda/gran pobreza]»); *por*, *en* (Hech 9, 42: *por todo* Jope, *en* todo Jope; Lc 23, 5 y *passim*: «*por* toda Judea; Lc 4, 14: «*por* toda aquella comarca»).

b) En sentido figurado: *contra* (en sentido hostil, con verbos de acción, de decir, de ser capaz, de ser): (Hech 14, 2: «enfurecer contra los hermanos»; Mt 5, 11: «decir contra/sobre vosotros toda clase de calumnias»; 2 Cor 13, 8: «nada puede hacerse *contra* la verdad»; Mc

9, 40: «el que no está *contra* nosotros»; Mt 5, 23: «él tiene algo *contra* ti [en su corazón]); (jurar) *por* (Heb 6, 13: *por* sí mismo); Heb 6, 16: *por* uno mayor que ellos»; Mt 26, 63: «*por* el Dios vivo»).

3. Con acusativo:

a) En sentido local: *a través de, a lo largo de, sobre, por* (Lc 8, 39: «*por* toda la ciudad»; Lc 15, 14: «*por* toda la región / *sobre* toda la región»; Mt 24, 7: κατὰ τόπους «*en* (muchos) lugares»; Hech 11, 1: «*por* toda Judea / *en* toda Judea; Hech 24, 14: «todo lo que está *en* la ley»); *a lo largo de* (Hech 27, 5: τὸ πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν, «atravesando el mar *a lo largo de* las costas de Cilicia»); *a, hacia, hasta* (Lc 10, 32: «cuando llegó *al* lugar»; Hech 8, 26: «ve *hacia* el sur»; Flp 3, 14: «*hacia* la meta»; Gál 2, 11 y *passim*: κατὰ πρόσωπον, «*a* la cara», «cara *a* cara», «personalmente», «en su presencia»; 2 Cor 10, 7: τὰ κατὰ πρόσωπον, «según la apariencia exterior, según lo que está *ante* vosotros»; Gál 3, 1: κατ' ὀφθαλμούς, «*ante* los ojos»); *conforme a, en* (Rom 14, 22: κατὰ σεαυτόν, «*para* ti mismo, *conforme a* tu propia convicción»; Hech 28, 16: μένειν καθ' ἑαυτόν, «vivir *solo*, vivir *aparte*»; Mc 4, 10: κατὰ μόνας, «quedarse *a solas*»; (en sentido distributivo): (Hech 2, 46 y 5, 42: κατ' οἶκον, «*de* casa *en* casa» / *en* las distintas casas»; Hech 15, 21 y *passim*: κατὰ πόλιν, «*en cada* ciudad / ciudad *por* ciudad»).

b) En sentido temporal: *mientras* (Heb 1, 10: κατ' ἀρχάς, «*al* principio»; Hech 12, 1: κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν, «*en* aquel tiempo»; Rom 5, 6: κατὰ καιρόν, «*a* su [debido] tiempo / entonces»; Mt 1, 20: κατ' ὄναρ, «*durante* el sueño»; Hech 16, 25: «*hacia* media noche»); (en sentido distributivo): (Lc 2, 41: κατ' ἔτος, «todos los años / anualmente»; de manera semejante en Heb 9, 25 y *passim*: κατ' ἐνιαυτόν; Mt 26, 55 y *passim*: καθ' ἡμέραν, «todos los días / cada día»; algunas veces se añade πᾶσαν [Hech 17, 17] o ἑκάστην [Heb 3, 13]: 1 Cor 16, 2: «*en cada* primer día de la semana / *en cada* domingo»; Mt 27, 15: «*en cada* fiesta».

c) En sentido figurado: 1) distributivo (lo mismo que en sentido local y en sentido temporal, κατά se usa también distributivamente en sentido figurado; en este caso no es posible distinguir claramente los matices): 1 Cor 14, 27, «*tan sólo* dos o a lo sumo tres»; 1 Cor 14, 31: καθ' ἕνα πάντες, «todos, uno *después de* otro»; Jn 21, 25: καθ' ἕν, «una *por* una / en detalle»; otra construcción con el mismo sentido en Hech 21, 19: καθ' ἓν ἕκαστον; Ap 4, 8: ἓν καθ' ἕν, «uno *por* uno / cada uno de ellos»; Mc 14, 19: εἷς καθ' εἷς (expresión sustantivada indeclinable [como opina Bauer, 460] o κατά usado adverbialmente [como opina Blaß-Debrunner § 224, 2], cf. también Regard, 488s), «uno *por* uno»; Rom 12, 5: τὸ καθ' εἷς, «y *cada uno* / individualmente»; Mc 6, 40: «*por grupos* de cien y de cincuenta»; Heb 9, 5: κατὰ μέρος, «*en* detalle / individualmente»; Jn 10, 3: κατ' ὄνομα, «a cada una *por* su nombre».

2) En sentido final: *con el fin de, para* (en algunos de estos ejemplos es posible también traducir *con arreglo a*: Jn 2, 6: «*para* la purificación / *con arreglo al* precepto de purificación»; 2 Cor 11, 21: «*para* vergüenza mía»; Tit 1, 1: ἀπόστολος κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν, «apóstol *para* la fe de los elegidos / apóstol *para* conducir a la fe a los elegidos» o: «apóstol, *con arreglo a* la fe de los elegidos».

3) Expresa homogeneidad, semejanza, correspondencia, modo y manera: *con arreglo a, según, de conformidad con, así como* (Lc 2, 22 y *passim*: «*según* la ley»; Lc 2, 39: πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου, «todo lo [que hay que hacer] según la ley del Señor»; 1 Cor 15, 3, «*según* las Escrituras / *según* la Escritura»; Hech 18, 14: κατὰ λόγον, «*procedería* o «*sería razonable / con toda razón*»; Rom 8, 27 y *passim*, κατὰ θεόν, «*según* [la voluntad de] Dios»; Mt 16, 27: «retribuirá a cada uno según lo que ha hecho»; Mt 2, 16: κατὰ τὸν χρόνον, «*conforme al tiempo*»; Mt 9, 29: «*con arreglo a* vuestra fe»; Mt 25, 15: «*conforme a* su capacidad»; Gál 4, 28: κατὰ Ἰσαάκ, «*como* Isaac»; Lc 6, 23 y *passim*: κατὰ τὰ αὐτά, así como en Hech 14, 1: κατὰ τὸ αὐτό, «*de* la misma *manera*»; 2 Tes 2, 3: κατὰ μηδένα τρόπον, «*de* ninguna manera»; Mc 1, 27: κατ' ἐξουσίαν, «*con* autoridad»; 1 Cor 14, 40: κατὰ τάξιν, «*con* orden / *según* el orden»; Rom 8, 12 y *passim*: κατὰ σάρκα, «*según* la carne»; Heb 3, 3: καθ' ὅσον, «*así como*»).

4) Razón: *por razón de, a causa de, por* (Ef 3, 3 y *passim*: κατὰ ἀποκάλυψιν, «*en virtud de* una revelación / *por* una revelación»; Hech 3, 17: κατὰ ἄγνοιαν, «*por* ignorancia»; Mt 19, 3: κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, «*por* cualquier causa»).

5) Dirección o relación: *con respecto a, en relación con* (Hech 24, 22: τὰ καθ' ὑμᾶς, «lo que os *concierne* a vosotros / vuestros asuntos»; Hech 17, 22 y *passim*: κατὰ πάντα, «*en* cualquier *aspecto*».

d) Una expresión con κατά sirve a menudo de perífrasis para sustituir a un genitivo, a un adjetivo atributivo o a un posesivo: Hech 26, 3: τὰ κατὰ Ἰουδαίους ἔθη, «las costumbres / las leyes de los judíos»; Heb 11, 7: ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη, «la justicia de la fe»; 1 Tim 6, 3: ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία, «la piadosa doctrina»; véanse también los títulos de los evangelios: κατὰ Μαθθαῖον, etc.; Rom 11, 21: οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι, «las ramas naturales»; Ef 6, 5: οἱ κατὰ σάρκα κύριοι, «los amos terrenos»; Hech 17, 28: οἱ καθ' ὑμᾶς ποιηταί, «vuestros poetas»; Ef 1, 15: ἡ καθ' ὑμᾶς πίστις, «vuestra fe»; Hech 18, 15: νόμος ὁ καθ' ὑμᾶς, «vuestra ley».

W. Köhler

καταβαίνω *katabainō* bajar, descender

1. Aparición en el NT - 2. Significados del término - a) en sentido geográfico-espacial - b) en sentido específicamente religioso.

Bibl.: J. Blank, *Krisis*, Freiburg 1964, 78s; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, Barcelona 1980, 55-112; G. Schneider, *Engel und Blutschweiß (Lk 22, 43-44)*: BZ 20 (1976) 112-116; J. Schneider, (βαίνω) κτλ., en ThWNT I, 516-521.

1. καταβαίνω aparece 85 veces en el NT: los Sinópticos ofrecen 30 testimonios (Mateo 11, Marcos 6, Lucas 13); a esto se añaden 19 testimonios en Hechos. Además, el término aparece con frecuencia en Juan (17 veces + Jn 5, 4 v.l.) y en el Apocalipsis (10 veces), mientras que aparece muy raras veces en la literatura espistolar (Rom 10, 7; 1 Tes 4, 16; Ef 4, 9.10; Sant 1, 17).

2. Según sea el punto de vista del hablante y la índole del movimiento, καταβαίνω debe traducirse por *descender o bajar (alejándose o acercándose uno)*, es decir, significa exactamente lo contrario de → ἀναβαίνω. Hay que distinguir dos campos semánticos:

a) En los Sinópticos y en Hechos predomina el sentido *geográfico-espacial* sin especial connotación religiosa (37 de las 49 veces en que aparece el término). Así, de la relativa altitud de Jerusalén y del templo se deduce que hay que *bajar* o *descender* de él (por ejemplo, en Mc 3, 22; Lc 2, 51; 10, 30.31; 18, 14; Hech 8, 15.26; 24, 1.22; 25, 6.7). En consonancia con esto, la manera de hablar de Hech 18, 22 («[Pablo] viajó descendiendo [de Efeso] a Cesarea; de allí subió [a Jerusalén], saludó a la comunidad y *descendió [al marcharse]* a Antioquía) sugiere que Pablo visitó Jerusalén (cf. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*' [KEK], 522).

Según Lc 6, 17, Jesús –después de la vocación de los Doce– desciende de la montaña (a diferencia de Mt 5, 1), para enseñar al pueblo en una explanada, seguramente al pie del monte. La forma de la narración sugiere que la escena hay que leerla a la luz del acontecimiento del Sinaí (Ex 32-34; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I [HThK], 311 y 320). - En Lc 22, 44 la comparación («Su sudor llegó a ser como gotas de sangre que *caían* a tierra») ilustra lo tensa que era la oración; no es la descripción de un fenómeno extraordinario de ἀγωνία (por ejemplo, una hemohidrosis).

Cuando se designa por medio de καταβαίνω el descenso de acontecimientos naturales, como la tormenta (Lc 8, 23), la lluvia (Mt 7, 25.27), el fuego (Lc 9, 54; Ap 13, 13; 29, 9) y el granizo (Ap 16, 21), hay que tener en cuenta que se piensa muchas veces en la dimen-

sión religiosa (→ b) de tales fenómenos; sobre todo el κατέβη redaccional en Lc 8, 23 difícilmente designará que se levantó en especial un fuerte viento en el lago de Genesaret (ráfagas de viento), sino que se daban las circunstancias, queridas y previstas por Dios, para una demostración de su poder.

b) Fuera de los Sinópticos y de Hechos, domina un sentido religioso *específico* de καταβαίνω (26 de los 32 testimonios del verbo). Este interpretación se deduce de la cosmología del Cercano Oriente antiguo, que concebía el mundo como dividido en planos que se superponían verticalmente. Sobre la tierra, plana, se extendía el firmamento, por encima de él las aguas, y finalmente se hallaba el cielo (→ οὐρανός), donde estaba la sede de Dios y de los seres celestiales; por debajo de la tierra se encontraba la región de los muertos (→ ἄβυσσος, → ᾅδης). Y, así, ya en la LXX καταβαίνω sirve a menudo para designar el descenso de Dios o de un ser celestial (testimonios en F. Mußner, ΖΩΗ, München 1952, 54s). Esteban, en Hech 7, 34, habla de que Dios descendió para liberar a su pueblo de la esclavitud de Egipto (cf. Ex 3, 8 LXX). Sant 1, 17 afirma, a manera de máxima, que toda buena dádiva y todo don perfecto «desciende (καταβαῖνον, participio referido a δώρημα) del Padre de las luces (del cielo)». También los ángeles descienden del cielo como mensajeros de Dios (Mt 28, 2; Ap 10, 1; 18, 1; 20, 1; Sobre Jn 1, 51 → ἀναβαίνω 4). – En los relatos sobre el bautismo de Jesús, éste ve al Espíritu de Dios descender sobre él como paloma (Mc 1, 10 par. Mt 3, 16). En Lc 3, 22 este acontecimiento es visible para todos; en Jn 1, 32.33 el Bautista es quien da testimonio del suceso.

Principalmente en el Evangelio de Juan, el Hijo del hombre es quien ha descendido del cielo; como tal, él era el único capaz de ascender de nuevo a él (Jn 3, 13). La formulación del evangelista se halla aquí en vivo contraste con las doctrinas de la gnosis (Blank, 79 en contra de R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [KEK], 107, etc.); el uso de καταβαίνω para referirse al descenso de la encarnación como condición previa para la redención, se acentúa también incesantemente en el «discurso del pan» en Jn 6, 22-59, cuando Jesús se designa a sí directamente (vv. 38.42) o mediante la imagen del pan de la vida (vv. 33.41, 50.51.58) como el que ha descendido del cielo. El pan vivo del cielo, a diferencia del maná, trae vida eterna, no destinada exclusivamente para Israel, sino para el mundo (v. 33).

En Ef 4, 9.10 se interpreta cristológicamente el Sal 68, 19: El que ascendió puede ser únicamente «el que también *había descendido* a las profundidades de la tierra»; también aquí designa καταβαίνω, en una formulación afín a la de Jn 3, 13, la encarnación del Cristo preexistente.

En 1 Tes 4, 16 καταβαίνω designa el descenso del κύριος para la parusía. En Ap 3, 12; 21, 2.10 el término describe igualmente acontecimientos escatológicos: la nueva Jerusalén desciende del cielo.

F. Fendrich

καταβάλλω *kataballō* echar abajo, derribar; en voz media, asentar (el fundamento)

En voz pasiva en 2 Cor 4, 9: «*derribados*, pero no destruidos»; en voz media en Heb 6, 1: μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι, «no *echando* otra vez el fundamento».

καταβαρέω *katabareō* ser una carga (para), gravar (sobre)*

2 Cor 12, 16: ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς, «*no he sido una carga* para vosotros» (a saber, «no haciendo que me proporcionarais el sustento») (cf. 11, 9). En sentido absoluto en Herm (m) 9, 28, 6.

καταβαρύνω *katabarynō* pesar, cargar (sobre)*

Mc 14, 40: «Sus ojos *estaban pesados / se cerraban* por el sueño» (καταβαρυνόμενοι, a diferencia de Mt 26, 43: βεβαρήμενοι).

κατάβασις, εως, ἡ *katabasis* bajada, descenso, cuesta*

En Lc 19, 37 dícese del *camino que desciende del Monte de los Olivos* o de la *cuesta* que baja del Monte de los Olivos.

καταβιβάζω *katabibazō* hacer bajar, obligar a alguien a descender

Mt 11, 23 v.l. par. Lc 10, 15 v.l.: ἕως (τοῦ) ᾅδου καταβιβασθήσῃ (en vez de καταβήσῃ).

καταβολή, ῆς, ἡ *katabolē* fundamentación*

Bibl.: Black, *Approach*, 83-89 (= Id., en *FS Haenchen*, 39-44); H. H. Eßer, en DTNT I, 342s; F. Hauck, καταβολή, en ThWNT III 623; O. Hofius, *«Erwählt vor Grundlegung der Welt» (Eph 1, 4)*: ZNW 62 (1971) 123-128.

1. El sustantivo καταβολή, que en el griego ajeno al NT tiene una gama relativamente amplia de significados (cf. Liddell-Scott, *s.v.*), no se encuentra en el NT, con excepción de Heb 11, 11 (→ 3), sino en las expresiones πρὸ καταβολῆς κόσμου (Jn 17, 24; Ef 1, 4; 1 Pe 1, 20) y ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (Mt 13, 35 [v.l. ἀπὸ καταβολῆς]; 25, 34; Lc 11, 50; Heb 4, 3; 9, 26; Ap 13, 8; 17, 8).

Ambas expresiones se hallan atestiguadas hasta ahora únicamente en el NT y en textos dependientes de él (no está en lo cierto Eßer, 342 al afirmar: «Desde Polibio, s. II a.C., aparece la indicación de tiempo [ἀπὸ] ἐκ καταβολῆς κόσμου»); sin embargo, las expresiones tienen analogías en la literatura judía (→ 2). Hay influencia del NT cuando, por *ab initio orbis terrarum* (AsMo 1, 14), en Gelasio, HistEccl II, 17, 17 aparece la fórmula: πρὸ καταβολῆς κόσμου.

2. La combinación de palabras καταβολὴ κόσμου corresponde a la expresión κτίσις κόσμου en Rom 1, 20 y significa la «*fundamentación / creación* del mundo» (cf. el uso de καταβολή en 2 Mac 2, 29; Josefo, Ant XII; Arist 104).

a) La expresión πρὸ καταβολῆς κόσμου, «antes de la *fundamentación* del mundo» describe la absoluta anterioridad al tiempo y al mundo. Según Jn 17, 24, Cristo es el Hijo amado del Padre, antes de todo el mundo y de todo el tiempo, el Hijo que –como tal– posee desde toda la eternidad la → δόξα divina (cf. v. 5). Pedro (1 Pe 1, 20; cf. 1, 1s) expone el eterno decreto divino de salvación: Antes de la creación del mundo, Cristo fue escogido por Dios para redimir por medio de su muerte expiatoria a los que se hallaban perdidos (v. 19). Este enunciado incluye objetivamente la idea de una elección de los redimidos antes de la creación del mundo, una idea que se encuentra ya *expressis verbis* en Ef 1, 4 (cf. 2 Tim 1, 9s).

La idea se encuentra ya presente en el judaísmo antiguo: Dios escogió a Israel «antes de la creación del mundo» = *qôdem bʿrîat ʿôlām*, etc. (así en la literatura rabínica, por ejemplo, en MidrSal 10 § 1; 74 § 1; 93 § 3) o bien πρὶν γενέσθαι τὰ πάντα (así en el judaísmo helenístico: JyA 8, 9 [50, 1 en Batiffol]).

b) La expresión ἀπὸ καταβολῆς κόσμου es, en Mt 13, 35; Lc 11, 50; Heb 4, 3; 9, 26, una sencilla designación de tiempo que tiene a la vista la terminación de la obra de la creación: «desde la *creación* del mundo / desde la (consumación de la) *creación* del mundo». Por el contrario, en Mt 25, 34 (preexistencia del bien salvífico escatológico) y en Ap 13, 8; 17, 8 (predestinación [cf. CD 2, 7]), la expresión se refiere a una decisión divina adoptada en el *comienzo primordial*, de tal manera que su significado se acerca en estos casos al de πρὸ καταβολῆς κόσμου.

El mismo sentido tienen en la literatura rabínica las expresiones *min yômāʾ dʿʾitbʿrê ʿalmāʾ*, «desde la creación del mundo» (TgCant 8, 2); *mittʿḥillat bʿrîyatô šel ʿôlām*, «desde el comienzo de la creación del mundo» (Pes 21, 5; MidrEst 1, 1; cf. AsMo 1, 14.7); y *miššēšet yʿmê bʿrêʾšit*, «desde los seis días de la creación» (MekEx sobre 14, 15).

3. La frase de Heb 11, 11a es discutida desde el punto de vista de la crítica textual y de la exégesis (cf. especialmente Black). Como

el tecnicismo καταβολὴ σπέρματος designa exclusivamente la función sexual masculina (los testimonios en Wettstein, NT, *sub loco*), el sujeto de la acción verbal no puede ser Sara sino –como lo exige además el contexto– únicamente Abrahán. Con Black, *Approach*, 86s y el GNT será preferible leer: πίστει – καὶ αὐτὴ Σάρρα στεῖρα – δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν, «por medio de la fe –y aunque Sara, por su parte, era estéril– recibió (Abrahán) la fuerza para la *generación*».

O. Hofius

καταβραβεύω *katabrabeuō* privar del premio de la victoria, privar de la victoria*

Col 2, 18: «Nadie (como juez de competición) *os prive del premio de la victoria* (καταβραβευέτω)».

καταγγελεύς, έως, ὁ *kataggeleus* proclamador, heraldo*

Hech 17, 18: ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι, como juicio expresado por algunos filósofos atenienses acerca de Pablo; en las palabras de estos filósofos hay seguramente reminiscencias de la acusación formulada en su tiempo contra Sócrates; cf. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*[7] (KEK), *sub loco*.

καταγγέλλω *kataggellō* proclamar, anunciar*

1. Aparición en el NT - 2. Hechos - 3. Corpus paulinum.

Bibliografía: J. Schniewind, καταγγέλλω, en ThWNT I, 68-71.

1. En Hechos el verbo aparece 11 veces, y en el Corpus paulinum 7. En la LXX sólo pueden determinarse con seguridad dos testimonios (2 Mac 8, 36; 9, 17), y principalmente en el segundo de ellos el uso del verbo se acerca bastante al sentido con que se usa el verbo en el NT («*proclamar* el poder de Dios»).

2. En Hech 13, 5; 15, 36; 17, 13 καταγγέλλω tiene como objeto de la acción verbal la «palabra de Dios / del Señor». καταγγέλλω es aquí claramente el tecnicismo usado por Lucas para designar la predicación misionera –de manera semejante que en 17, 3 y 16, 7– cuyo contenido, a pesar de todos los diferentes matices de lenguaje (cf. 4, 2; 13, 38; 17, 23), es siempre uno: Jesucristo (17, 3) y la acción salvífica de Dios en él y por medio de él (cf. también 8, 14; 11, 1). Pero se trata también de una cuestión de perspectiva (16, 17.21).

Como hace ya en su Evangelio, Lucas emplea en Hechos diferentes verbos para expresar la idea de proclamar: en vez de καταγγέλλω τὸν λόγον τοῦ θεοῦ / τοῦ κυρίου puede él usar también, sin diferencia apreciable de significado, λαλέω τὸν λόγον τοῦ θεοῦ / τοῦ κυρίου (cf. Hech 4, 29.31; 8, 25; 16, 32). Hech 15, 35s es muy instructivo a este propósito, porque en este pasaje se emplean en sucesión inmediata los verbos διδάσκω, εὐαγγελίζομαι y καταγγέλλω con el mismo objeto de la acción verbal: τὸν λόγον τοῦ κυρίου. Parece, pues, que Lucas no establece diferencia especial entre las mencionadas expresiones, aunque él emplee generalmente διδάσκω, como hace en Hech 4, 2, para designar en general la predicación de los apóstoles, y con el verbo καταγγέλλω expresse seguramente un aspecto específico relacionado con los saduceos que se hallaban presentes.

Hech 26, 23 se ajusta a este empleo del lenguaje, mientras que en 3, 24 καταγγέλλω adquiere casi el significado de προκαταγγέλλω: *prometer, profetizar*.

3. El uso que hace Pablo del término en 1 Cor 9, 14 se acerca mucho al de Lucas, aunque καταγγέλλω se use aquí en un sentido más amplio y tienda a significar: «ejercer la actividad de mensajero de la fe». Pablo, lo mismo que Lucas, puede emplear también otros verbos de proclamar, juntamente con καταγγέλλω, como vemos en Flp 1, 14-18, donde se emplean sucesivamente τὸν λόγον λαλέω, τὸν Χριστὸν κηρύσσω y τὸν Χριστὸν καταγγέλλω (vv. 17.18). Se piensa también aquí en la predicación misionera, cuyas palabras tienen siempre un mismo contenido: Cristo (o «Jesucristo, y a él únicamente como crucificado» (1 Cor 2, 1s).

Está claro, por 1 Cor 11, 26, que la proclamación del evangelio se efectúa no sólo mediante la palabra. Aquí la referencia no se hace a la palabra sacramental que acompaña al acto cultual, sino al hecho de comer el pan y de beber la copa, precisamente por la relación que guardan con la muerte de Jesús (cf. 11, 23b) como la proclamación que son (¡¿del sentido salvífico?!) de esa muerte. Rom 1, 8 se ajustaría a este uso del término en Pablo, porque –en este texto– la fe de la comunidad romana, que ha penetrado en todo el mundo, se interpreta como evangelio para todo el mundo (cf. H. Schlier, *Der Römerbrief* [HThK], 36). En Col 1, 28 «el peso del mensaje apostólico que da lugar a la fundación de la Iglesia se desplaza hacia el consejo y la asistencia, ligada con aquél, pero necesaria sólo en un segundo momento y que en Pablo suele ser competencia de los miembros de la comunidad» (E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 101).

I. Broer

καταγελάω *katagelaō* burlarse, reírse de*

Mc 5, 40 par. Mt 9, 24 / Lc 8, 53: καὶ κατεγέλων αὐτοῦ, en el sentido de una risa burlona de las palabras de Jesús; cf. ThWNT I, 657s.

καταγινώσκω *kataginōskō* condenar, acusar*

Se emplea en voz pasiva en Gál 2, 11, y dícese de Cefas ὅτι κατεγνωσμένος ἦν, «porque estaba *juzgado / puesto en evidencia por su injusticia*», a saber, por la conducta que había observado en Antioquía (sin referirse precisamente a un juicio emitido por la opinión pública); cf. ThWNT I, 715; Bauer, *Wörterbuch, s.v.* – Se emplea en voz activa en 1 Jn 3, 20.21 con ἡ καρδία como sujeto de la acción verbal: «si nuestro corazón (no) nos *condena*»; cf. TestGad 5, 3; Eclo 14, 2.

κατάγνυμι *katagnymi* quebrar, romper*

Mt 12, 20 (κάλαμον); Jn 19, 31.32.33 (τὰ σκέλη): «*quebrar* las piernas», una práctica conocida como *crurifragium*, que pretendía acelerar la muerte de una persona crucificada (vv. 31s). Pero los huesos de Jesús (como los del cordero pascual) no se quebraron (v. 33; cf. v. 36; Ex 12, 10.46; Núm 9, 12). Sobre la forma verbal cf. Blaß-Debrunner § 66, 2; 101, 3.

καταγράφω *katagraphō* escribir, inscribir, dibujar*

En Jn 8, 6 dícese que Jesús κατέγραφεν (v.l. ἔγραφεν) εἰς τὴν γῆν. Se trata, probablemente, de un hábil detalle narrativo que caracteriza la superioridad de Jesús frente a los que le estaban haciendo preguntas. Así que «*él dibujaba* en la tierra con el dedo»; cf. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK), *sub loco*.

κατάγω *katagō* hacer bajar, traer*

Junto a Lc 5, 11 (καταγαγόντες τὰ πλοῖα ἐπὶ τὴν γῆν, «*llevando* las barcas *a tierra* [desde alta mar]») y Rom 10, 6 (Χριστὸν καταγαγεῖν, «*hacer bajar* a Cristo [desde el cielo]»), este verbo aparece con especial frecuencia en Hechos: Hech 9, 30: «*hacer bajar* (de Jerusalén) a Cesarea»; conducir a Pablo desde la Torre Antonia a un lugar más bajo en Jerusalén: 22, 30; 23.15.20; 23, 28. En voz pasiva es un tecnicismo de la navegación: *arribar = entrar en puerto* (27, 3; 28, 12; 21, 3 v.l.).

καταγωνίζομαι *katagōnizomai* vencer, someter*

Heb 11, 33: κατηγωνίσαντο βασιλείας, como primer ejemplo de las acciones de fe de

jueces, reyes (David) y profetas de Israel (v. 32); → ἀγών 1.2.

καταδέω *katadeō* vendar*

Lc 10, 34, con τὰ τραύματα como objeto de la acción verbal, «*vendar* las heridas».

κατάδηλος, 2 *katadēlos* muy claro, evidente, manifiesto:

Heb 7, 15: περισσότερον ἔτι κατάδηλον, «más *evidente* aún».

καταδικάζω *katadikazō* condenar*

Mt 12, 7: τοὺς ἀναιτίους; Sant 5, 6: τὸν δίκαιον (junto a ἐφονεύσατε); en voz pasiva en Mt 12, 37: ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ (opuesto a: δικαιωθήσῃ); Lc 6, 37b; en sentido absoluto en 6, 37a: «¡no *juzguéis!*»

καταδίκη, ης, ἡ *katadikē* condena, condenación*

Hech 25, 15: αἰτούμενοι κατ' αὐτοῦ καταδίκην, «pidiendo su *condena* (de Pablo)».

καταδιώκω *katadiōkō* ir a la busca de, buscar diligentemente*

Mc 1, 36: κατεδίωξεν αὐτόν, «*fue en busca* de él»; cf. también Sal 22, 6 LXX; por lo demás, el verbo suele usarse en sentido hostil.

καταδουλόω *katadouloō* esclavizar*

2 Cor 11, 20: εἴ τις ὑμᾶς καταδουλοῖ, en relación con las pretensiones insolentes de los adversarios; en Gál 2, 4, también en sentido figurado, dícese del intento por trasformar la libertad de la fe en nueva esclavitud (de la ley); → δουλεύω 1.2.5.

καταδυναστεύω *katadynasteuō* tratar violentamente, oprimir*

Según Sant 2, 6 los ricos *proceden violentamente* contra la comunidad (καταδυναστεύουσιν ὑμῶν); cf. Diogn 10, 5; en voz pasiva en Hech 10, 38: Jesús sanaba «a todos los que *se hallaban oprimidos* por el diablo».

κατάθεμα, ατος, τό *katathema* lo que está bajo maldición*

Ap 22, 3, en la descripción del estado escatológico en el Paraíso: «Y ya no habrá nada *maldito*» (cf. Zac 14, 11 LXX: ἀνάθεμα), porque se acabó el pecado, que es lo que conduce a la maldición divina; cf. Did 16, 5. ThWNT I, 356s; G. Menestrina, Κατάθεμα: BeO 21 (1979) 12.

καταθεματίζω *katathematizō* maldecir, ponerse bajo maldición*

Mt 26, 74, con ὀμνύειν, dícese de Pedro, quien lanzando imprecaciones contra sí y bajo juramente confirma que no conoce a Jesús; cf. la intensificación creciente del v. 70 al v. 72 y luego al v. 74. ThWNT I, 357.

καταισχύνω *kataischynō* avergonzar, poner en vergüenza*

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Campo referencial.

Bibl.: H. C. Kee, *The Linguistic Background of «Shame» in the NT*, en *FS f. E. A. Nida*, Den Haag 1974, 133-147; M. Wolter, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5, 1-11* (BZNW 43), Berlin-New York 1978, 150-153. Para más bibliografía, cf. → αἰσχύνομαι; cf. además ThWNT X, 962.

1. El verbo (compuesto de αἰσχύνω; desde Homero, Od; frecuente en la LXX) aparece 13 veces en el NT (8 veces en indicativo y 5 en subjuntivo), pero de ellas una sola vez en los evangelios (Lc 13, 17).

2. Significa concretamente *deshonrar* en el sentido de *afear* (1 Cor 11, 4s), pero generalmente (7 veces en pasiva, 4 veces en activa) tiene el significado de *avergonzar, poner en vergüenza* (R. Bultmann, en ThWNT I, 189s; Bauer, *Wörterbuch, s.v.*). El significado subjetivo, de la voz media, *avergonzarse* (cf. Sófocles, Phil 1382; → αἰσχύνομαι 2.4) aparece quizás en Lc 13, 17.

3. El sujeto de καταισχύνω es, con excepción de Rom 5, 5 (ἐλπίς), una persona (por

ejemplo, Dios en 1 Cor 1, 27; Pablo en 2 Cor 7, 14) o un grupo de personas (por ejemplo, los corintios en 1 Cor 11, 22). El objeto directo puede ser un grupo de personas (1 Cor 1, 27; 11, 22; cf., por ejemplo, Platón, La 187a) o algo impersonal (1 Cor 1, 27; 11, 4s; cf., por ejemplo, Homero, Od 16, 293). El uso causativo absoluto (cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 3.a) con una negación se encuentra en Rom 5, 5. En otros cinco pasajes, todos ellos en voz pasiva, el verbo se halla asociado también con una negación.

En Pablo se usa 4 veces como antónimo el verbo καυχάομαι (cf. Wolter, 151; K. Berger, *Exegese des NT*, Heidelberg 1977, 145). καταισχύνω en la voz pasiva es sinónimo del verbo simple (cf. 2 Cor 10, 8; Lc 13, 17; Is 45, 16; cf. A. Fuchs, *Sprachliche Untersuchungen zu Mt und Lk*, Rom 1971, 184), e implica la idea de *verse confundido* (→ αἰσχύνομαι 3). Cuando Pablo se gloría ante Tito de la comunidad de Corinto, no es *avergonzado* por ello (2 Cor 7, 14); cuando se gloría ante los macedonios de la buena voluntad que los corintios muestran en el asunto de la colecta, Pablo no quiere que él y los corintios *tengan que avergonzarse* de ello (2 Cor 9, 4). El uso de la voz activa aparece también en Rom 5, 5 (en lo que respecta a καυχώμεθα, en el v. 2, cf. especialmente Wolter) y en 1 Cor 1, 27: Dios *ha avergonzado* a los sabios o a lo fuerte, para que nadie se gloríe ante él.

En 1 Pe 3, 16 se dice que los paganos que difaman la buena conducta de los cristianos, deben ser puestos en situación de *tener que avergonzarse de sí mismos* (Bultmann, en ThWNT I, 190). En Lc 13, 17 los adversarios de Jesús se encuentran ya en tal situación. En Rom 9, 33; 10, 11 y 1 Pe 2, 6, la cita de Is 28, 16 (en voz pasiva, con negación) debe interpretarse de acuerdo con esto. En 1 Cor 11, 22 se dice que en la Cena del Señor se *avergüenza* a los pobres. Finalmente, en 1 Cor 11, 4s se habla de que, en el culto divino, se *deshonra* la cabeza, cuando el hombre o la mujer llevan respectivamente la cabeza cubierta o descubierta. Los paralelos más exactos se encuentran en Josefo, Ant XX, 89 (cf. J. Weiß, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*) y Babrius, 82, 8 (cf. Moulton-Milligan, *s.v.*).

A. Horstmann

κατακαίω *katakaiō* quemar, consumir (en el fuego)*

Como imagen del juicio en Mt 3, 12 par. Lc 3, 17 (τὸ ἄχυρον [«la paja»] κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ); cf. Mt 13, 30.40 (τὰ ζιζάνια, «la cizaña»; 1 Cor 3, 15 (εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται...); como imagen apocalíptica del fin de los tiempos, en Ap 8, 7 (ter: la tercera parte de la tierra, de los árboles y toda la hierba verde); cf. 2 Pe 3, 10 v.l.; se habla de la caída y destrucción de la «ramera Babilonia» en Ap 17, 16; 18, 8. Dícese que la carne de los animales destinados al sacrificio *se quema* fuera del campamento, en el Día de la Reconciliación, en Heb 13, 11 (cita de Le 16, 27). Según Hech 19, 19, los efesios –al convertirse– *quemaron* públicamente libros de magia por un valor de 50.000 dracmas; sobre la quema de libros en el mundo antiguo, cf. *Beginnings* IV, 243.

κατακαλύπτω *katakalyptō* cubrir*

En el NT el verbo se usa únicamente en voz media. 1 Cor 11, 6 (bis).7: las mujeres en el culto divino deben *cubrirse* (v. 6) (con un velo, v. 10), mientras que el varón, por ser la imagen de Dios, no debe hacerlo (en el v. 7 τὴν κεφαλήν es seguramente un acusativo de relación, cf. Gén 38, 15). Pablo fundamenta la obligación de las mujeres corintias de cubrirse la cabeza basándose en la sensibilidad creada por una costumbre oriental y judía (seguramente por consideración hacia los judeocristianos que había en la comunidad). Se basa también en el orden de la creación y en la apariencia natural de las mujeres, con el fin de alejar de ellas los peligros (v. 10), pero sin cuestionar en absoluto la posición de la mujer y del hombre ἐν κυρίῳ (v. 11). ThWNT III, 563-565; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), sobre 11, 3ss; A. Jaubert: NTS 18 (1971-1972) 419-430; W. O. Walker: JBL 94 (1975) 94-110; G. Schwartz: ZNW 70 (1979) 249.

κατακαυχάομαι *katakauchaomai* gloriarse, sentirse orgulloso, triunfar (sobre)*

En sentido absoluto en Rom 11, 18b; Sant 3, 14; con genitivo de objeto τῶν κλάδων en Rom 11, 18a; con el sentido de *triunfar* en Sant 2, 13 (κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως).

κατάκειμαι *katakeimai* yacer (en cama), estar echado o reclinado*

El verbo aparece 12 veces en el NT. Dícese de enfermos: Mc 1, 30 (κατέκειτο πυρέσσουσα, «*estaba en cama* con fiebre»); 2, 4; Lc 5, 25; Jn 5, 3.6; Hech 9, 33; 28, 8 (πυρετοῖς... συνεχόμενον κακεῖσθαι). El sentido de *estar reclinado a la mesa* (para celebrar un banquete) aparece en Mc 2, 15 par. Lc 5, 29; Mc 14, 3; Lc 7, 37, empleándose siempre el verbo en sentido absoluto; ἐν εἰδωλείῳ κατάκειμαι, «*participar* en un banquete del templo», en 1 Cor 8, 10; → ἀνάκειμαι.

κατακλάω *kataklaō* romper, partir en trozos*

En el NT dícese únicamente del *partir* el pan en Mc 6, 41 (τοὺς ἄρτους) par. Lc 9, 16, an ambos pasajes junto a εὐλόγησεν.

κατακλείω *katakleiō* encerrar, encarcelar*

Lc 3, 20 (ἐν φυλακῇ); Hech 26, 10 (ἐν φυλακαῖς); cf. Jer 39, 2.

κατακληροδοτέω *kataklērodoteō* distribuir por sorteo, dividir

Hech 13, 19 Textus Receptus: κατεκληροδότησεν (en vez de κατεκληρονόμησεν).

κατακληρονομέω *kataklēronomeō* dar como herencia*

En Hech 13, 19 dícese de Dios, que *dio a* Israel *como herencia* el territorio de siete naciones en Canaán (cf. Dt 7, 1): κατεκληρονόμησεν τὴν γῆν αὐτῶν.

κατακλίνω *kataklinō* hacer sentar, hacer reclinarse; en voz pasiva, estar sentado o reclinado (a la mesa)*

En el NT el verbo aparece únicamente en Lucas: en voz activa en Lc 9, 14: κατακλίνατε αὐτοὺς κλισίας, «¡*Haced que se sienten* en grupos...!»; 9, 15; en voz pasiva en 7, 36: εἰσελθὼν... κατεκλίθη, «Entró... *y se sentó a la mesa*»; 24, 30; 14, 8: μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν, «¡*no te sientes* en el lugar de honor!»

κατακλύζω *kataklyzō* inundar, anegar*

En 2 Pe 3, 6 dícese del diluvio que hizo que el mundo de aquel entonces *quedara inundado* por el agua (ὕδατι κατακλυσθείς); cf. Ez 13, 11.13.

κατακλυσμός, οῦ, ὁ *kataklysmos* inundación, el «diluvio»*

En el NT, el término se usa únicamente para referirse al *diluvio* (cf. Josefo, Ant I, 92s): Mt 24, 38; 24, 39 par. Lc 17, 27: ἦλθεν ὁ κατακλυσμός; 2 Pe 2, 5: κατακλυσμὸν... ἐπάξας, «cuando él (Dios) trajo *el diluvio*».

κατακολουθέω *katakoloutheō* seguir
→ ἀκολουθέω 5.

κατακόπτω *katakoptō* golpear, lastimar a golpes*

En Mc 5, 5 dícese del poseso de Gerasa: κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις, «*se lastimaba golpeándose* con piedras» (cf. Billerbeck I, 491s).

κατακρημνίζω *katakrēmnizō* arrojar (desde una altura)*

Lc 4, 29: ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν, «para *despeñarlo desde la altura*»; cf. 2 Crón 25, 12.

κατάκριμα, ατος, τό *katakrima* condenación, reprobación
→ κατακρίνω.

κατακρίνω *katakrinō* condenar*
κατάκριμα, ατος, τό *katakrima* reprobación*
κατάκρισις, εως, ἡ *katakrisis* condenación*

1. Aparición en el NT y significados – 2. La condena contra Jesús – 3. El principio de carácter sapiencial y escatológico – 4. Pablo.

Bibl.: H. R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung*, München 1971, 116-123; E. Brandenburger, *Adam und Christus*, Neukirchen 1962, 219-247; F. Büchsel, κατακρίνω κτλ., en ThWNT III, 953s; J. Gnilka, *Die Verhandlung vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Mk 14, 53-15, 5*: EKK V/2, Zürich-Neukirchen 1970, 5-21; L. Mattern, *Das Verständnis des Gerichts bei Paulus*, Zürich 1966, 62-64, 91-102; P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen 1975, 20-57, 165-175, 226-247, 312-314; H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, Neukirchen-Vluyn 1975; W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Mk*, Berlin 1974, 229-243; G. Schneider, *Gab es eine vorsynoptische Szene «Jesus vor dem Synedrium»?*: NovT 12 (1970) 22-39; Ders., *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973, 55-67; E. Synofzik, *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus*, Göttingen 1977; U. Wilckens, *La Carta a los romanos* I, Salamanca ³1996, 154-163, 170-174 y 350-359.

1. El verbo κατακρίνω aparece únicamente 4 ó 5 veces en la LXX, en el libro de Ester (Est 2, 1) para traducir el hebreo *gāzar*, «decidir». El verbo aparece 15 veces en el NT (omitidos los tres testimonios que se hallan en Mc 16, 16 y Jn 8, 10s). Una tercera parte de los testimonios se encuentran en Pablo (1 Cor 11, 32; Rom 2, 1; 8, 3.34; 14, 23), que es el único que en el NT emplea el neologismo helenístico κατάκριμα (Rom 5, 16.18; 8, 1 como *nomen resultantum*, que designa «el castigo que sigue a la sentencia», Bauer, *Wörterbuch, s.v.*), que todavía no se halla presente en la LXX, y κατάκρισις (2 Cor 3, 9 con el mismo sentido, pero en 7, 3 como *nomen actionis* sin connotación jurídica: «pronunciar un juicio desfavorable»). Pablo reúne, pues, la mitad de todos los testimonios.

2. Marcos emplea el verbo en sentido jurídico en las dos testimonios que aparecen en su evangelio, que están relacionados entre sí y que evidentemente son redaccionales (10, 33; 14, 64), para referirse a la condena (AdDan Sus 53 [LXX]; Dan 4, 37a [LXX] o AdDan Sus 41.48.53 [Teod.]) de Jesús a muerte. El dativo de castigo en 10, 33 (como en Dan 4, 37a [LXX]; Josefo, Ant X, 124; 2 Pe 2, 6; SIG II, 736, 160ss) es evidentemente un latinismo (*damnare morte*). Marcos es el primero que afirma que la condena de Jesús por el Sanedrín judío se ajustó a las leyes (V. Taylor, *Mark*, London 1952, *sub loco*), lo cual no se puede atribuir ciertamente a su fuente (cf. Schenk; de otra manera piensa R. Pesch, *Das Markusevangelium* [HThK], *sub loco*). Mateo recogió ambos pasajes (20, 18 y 27, 3, trasladando de lugar el pasaje de Mc 14, 64). Lucas los suprimió.

3. El principio de carácter sapiencial y escatológico (Sab 4, 16: «El justo muerto condena a los impíos vivos»), según el cual las acciones de los unos proporcionan la norma para enjuiciar la conducta de los otros, y para demostrar así que estos últimos obran injustamente y proceder de esta manera a condenarlos (Josefo, Ant X, 238; MekEx 12, 1), es un principio aplicado por la fuente *Q* según aparece en Lc 11, 31s (par. Mt 12, 41s) y en Heb 11, 7 (el verbo simple aparece también en Rom 2, 27). En 2 Pe 2, 6 hallamos entreveradas, en una serie de ejemplos históricos, la condena y la ejecución del castigo aniquilador. Puesto que estos ejemplos preliminares de destrucción se recapitularán en el juicio final, podrán servir actualmente de ejemplo y advertencia.

4. En el uso paulino, hay que tener en cuenta que todos los pasajes que aparecen en Romanos deben entenderse en la relación que todos ellos guardan entre sí en cuanto a su composición. Todos ellos pertenecen al campo léxico de la justificación por Dios acontecida cristológicamente. El amplio horizonte del pensamiento no es un principio de retribución, sino el principio de la correspondencia entre la acción y el estado de cosas, por lo cual nuestro lexema tiene el componente se-

mántico principal de «abandono, renuncia». Rom 2, 1 parte del hecho fundamental, demostrable empíricamente, de que cada cual «critica» al otro y, sin embargo, hace aquello mismo en que critica al otro, y con ello demuestra lo caída que está la condición humana universal y lo inexcusable que resulta tal proceder (como en 2 Sam 12). En vista de la resurrección de Jesús de entre los muertos, la decisión de Dios contra el pecador no debe esperarse ni de un juicio *post mortem* ni de un juicio transhistórico, ni tampoco debe considerarse como pendiente, sino que se se da ya en la muerte que es común con Adán y que separa definitivamente de Dios (Rom 5, 16.18: 2 Cor 3, 9, cf. v. 7). A partir de su resurrección, la muerte de Jesús demuestra ser la destrucción del poder del pecado, por cuanto en esa muerte se efectuó el juicio final sobre el pecado, según formula Rom 8, 3 como compendio de los enunciados positivos de Rom 5, 15ss. Este juicio de muerte sobre toda la humanidad adamítica y la absoluta desesperanza que él implica se convierten para el hombre en cosa del pasado, cuando el Resucitado instaura su señorío sobre esa vida. El hombre está seguro entonces de hallarse libre de ese juicio de muerte (Rom 8, 1). Rom 8, 34 resume esta certeza, haciéndolo según un formulario tradicional de preguntas y respuestas, en el cual el cambio de sujeto entre las preguntas y las respuestas demuestra la irrelevancia de la pregunta y señala así lo absurdo de que es que haya alguien que acuse y condene. El futuro lógico demuestra que la situación de proceso es un acontecimiento permanente, y los poderes de destrucción son concretados históricamente.

1 Cor 11, 32 distingue entre el verbo simple (como juicio pedagógico de purificación) y el verbo compuesto, que se usa para la condenación total al que está sometida toda la humanidad adamítica. No se trata de que el juicio se anticipe y se haga de esta manera más ligero; sino que se piensa en juicios radicalmente distintos.

El verbo se halla en Rom 14, 23 en el marco de una oración condicional sapiencial y se refiere a las conexiones entre la acción y el estado de cosas: «no tener futuro». De esta manera una inversión antitética del macarismo del v. 22b proporciona la conclusión de las exhortaciones concretas.

W. Schenk

κατάκρισις, εως, ἡ *katakrisis* condenación, acción de condenar
→ κατακρίνω.

κατακύπτω *katakyptō* inclinarse*
Jn 8, 8: πάλιν κατακύψας, «él *se inclinó* de nuevo» (cf. κάτω κύψας, v. 6).

κατακυριεύω *katakyrieuō* enseñorearse, subyugar, dominar*
En Mc 10, 42 par. Mt 20, 25 dícese del despotismo con que los príncipes de este mundo dominan sobre los pueblos (κατακυριεύουσιν junto a κατεξουσιάζουσιν); cf. Sal 118, 133 LXX que habla del dominio de la ἀνομία; Jos 24, 33b (A), del dominio extranjero; 1 Pe 5, 3: μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, en una exhortación dirigida a los ancianos para que no traten de *dominar* a las partes de la comunidad que les han sido asignadas, sino que como pastores les sirvan de ejemplo. Hech 19, 16: κατακυριεύσας ἀμφοτέρων, «los *dominó* a ambos» (junto a ἴσχυσεν κατ' αὐτῶν). ThWNT III, 1097s; K. W. Clark, en *FS Kilpatrick*, 100-105.

καταλαλέω *katalaleō* hablar mal de, calumniar*
Sant 4, 11 (ter) con objeto ἀλλήλων (v. 4a), ἀδελφοῦ y νόμου (v. 4b, en el segundo y tercer ejemplo junto a κρίνειν). De manera semejante en 1 Pe 2, 12 (ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν) y (en voz pasiva) en 3, 16. En sentido absoluto: ὁ καταλαλῶν, «el calumniador», en Herm (m) 2, 2 (ter).

καταλαλιά, ᾶς, ἡ *katalalia* calumnia, difamación*
En el NT el término aparece únicamente en catálogos de vicios: 2 Cor 12, 20 (después de ἐριθεῖαι); 1 Pe 2, 1: ἀποθέμενοι... φθόνους καὶ πάσας καταλαλιάς; cf. φεύγειν καταλαλιάς, 1 Clem 30, 1.

κατάλαλος, 2 *katalalos* calumniador, difamador*
En Rom 1, 30 en un catálogo de vicios (después de ψιθυρισταί, «chismoso»): *calumniador*; cf. Herm (s) 6, 5, 5.

καταλαμβάνω *katalambanō* alcanzar, apoderarse de, atrapar; en la voz media, comprender*
El verbo aparece 15 veces en el NT, casi siempre en las voces pasiva y activa. El significado fundamental de *alcanzar* se encuentra únicamente en Pablo: Rom 9, 30 (κατέλαβεν δικαιοσύνην); en sentido absoluto aparece en 1 Cor 9, 24 (debe suplirse τὸ βραβεῖον por el contexto): «conseguir el premio de la victoria»; Flp 3, 12a; 3, 12b en voz pasiva (κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ); 3, 13. En Jn 1, 5 (ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν [a saber, τὸ φῶς]), se escucha también el significado de *comprender, aceptar* (cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* I, *sub loco*; W. Nagel: ZNW 50 [1959] 132-137).

Apoderarse de, caer sobre: Mc 9, 18 (con sujeto πνεῦμα ἄλαλον); *sorprender*: Jn 12, 35 (σκοτία); 1 Tes 5, 4 (ἡ ἡμέρα ὡς κλέπτης); *atrapar (en flagrante delito)*: Jn 8, 3 (ἐπὶ μοιχείᾳ); 8, 4 (ἐπ' αὐτοφόρῳ μοιχευομένη).

La voz media aparece con el significado de *darse cuenta, entender* en Hech 4, 13; 10, 34; 25, 25; Ef 3, 18. ThWNT IV, 10; Bauer, *Wörterbuch, s.v.*

καταλέγω *katalegō* seleccionar, poner en una lista*
1 Tim 5, 9: en voz pasiva χήρα καταλεγέσθω, «*sea escogida* (sólo) como viuda...» (en el sentido de que se le reconozca un estado especial de viudez, seguramente mediante una selección hecha por la comunidad [el verbo está en voz pasiva]; cf. además 5, 3ss.9bss y la instrucción [dirigida al presidente de la comunidad] en el sentido de que se rechace a mujeres de menos de 60 años [v. 11]); cf. también ThWNT IX, 445s. Será difícil pensar que se llevaba en toda regla un «catálogo de viudas».

κατάλειμμα, ατος, τό *kataleimma* resto, remanente
Rom 9, 27 v.l.: τὸ κατάλειμμα σωθήσεται (cita de Is 10, 22 LXX) en vez de ὑπόλειμμα.

καταλείπω *kataleipō* dejar (abandonar), dejar atrás, reservar(se), estar pendiente*
El verbo aparece 24 veces en el NT; referido a cosas, personas y lugares: *dejar* un lugar (Mt 4, 13), un país (Heb 11, 27), «el camino recto» (2 Pe 2, 15); dícese de personas: Mt 16, 4; 19, 5 par. Mc 10, 7 (cf. Ef 5, 31); Mt 21, 17; *dejar atrás*: Hech 18, 19; 24, 27; Tit 1, 5 v.l.; en el sentido de *dejar* (al morir): Mc 12, 19.21; Lc 20, 31; al cambiar de oficio o cargo: Hech 25, 14 (en voz pasiva); *abandonar, dejarlo todo*: Mc 14, 52; Lc 5, 28; *dejar solo*: Lc 10, 40 (cf. Blaß-Debrunner § 392, nota 7); 15, 4; en voz pasiva *quedar solo* en Jn 8, 9; *quedarse solo* en 1 Tes 3, 1; «*reservarse*» (teniendo como sujeto a Dios): Rom 11, 4 (cf. 3 Re 19, 18); *dejar a un lado, descuidar*: Hech 6, 2: «*Dejamos* (Chipre) a la izquierda»: Hech 21, 3; dícese de «la promesa que todavía *se halla pendiente*» (ἐπαγγελίας καταλειπομένης): Heb 4, 1.

καταλιθάζω *katalithazō* apedrear, lapidar*
Lc 20, 6 (a diferencia de Marcos/Mateo): «todo el pueblo nos *apedreará*» (καταλιθάσει ἡμᾶς); el verbo aparece únicamente en textos cristianos; cf. ThWNT IV, 271s.

καταλλαγή, ῆς, ἡ *katallagē* reconciliación
→ καταλλάσσω.

καταλλάσσω *katallassō* reconciliar*
ἀποκαταλλάσσω *apokatallassō* reconciliar*
καταλλαγή, ῆς, ἡ *katallagē* reconciliación*

1. Aparición en el NT – 2. Significados fuera del ámbito del NT – 3. Pablo – 4. Colosenses – 5. Ef 2, 16 – 6. Los enunciados acerca de la reconciliación como interpretaciones de la palabra y del camino de Jesús.

Bibl.: G. K. Beale, *The OT Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6, 14-7, 1*: NTS 35 (1989) 550-581; C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60), Neuchirchen-Vluyn 1989; F. Büchsel, καταλλάσσω, en ThWNT I, 252-2260; Bultmann, *Teología*, 342-344; J. F. Collange, *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens* (SNTS Mon 18), Cambridge 1972, 266-280; E. Dinkler, *Die Verkündigung als eschatologischsakramentales Geschehen. Auslegung von 2Kor 5, 14-6, 2*, en *FS Schlier*, 169-189; J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul* (ALBO II/32), Paris 1953; H.-J. Findeis, *Versöhnung – Apostolat – Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des NT* (FzB 40), Würzburg 1983; J. A. Fitzmyer, *Reconciliation in Pauline Theology*, en J. W. Flanagan-A. W. Robinson (eds.), *No famine in the land (Studies in honor of J. L. McKenzie)*, Missoula 1975, 155-177; V. P. Furnish, *The Ministry of Reconciliation*: CThMi 4 (1977) 204-218; L. Goppelt, *Versöhnung durch Christus*, en Id., *Christologie und Ethik*, Göttingen 1968, 147-164; F. Hahn, *«Sieh, jetzt ist der Tag des Heils». Neuschöpfung und Versöhnung nach 2 Kor 5, 14-6, 2*: EvTh 33 (1973) 244-253; M. Hengel, *Der Kreuzestod Jesu Christi als Gottes souveräne Erlösungstat. Exegese über 2 Kor 5, 11-21*, en *Theologie und Kirche. Reichenau-Gespräch der Evangelischen Landessynode Württemberg*, Stuttgart ²1967, 60-89; O. Hofius, *«Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung» (2 Kor 5, 19)*: ZNW 71 (1980) 3-20; id., *Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens*: ZThK 77 (1980) 186-199; Id., recensión a la obra arriba citada de C. Breytenbach: ThLZ 115 (1990) 741-745; H. Hübner, *Sühne und Versöhnung*: KuD 29 (1983) 284-305; E. Käsemann, *Erwägungen zum Stichwort «Versöhnungslehre» im NT*, en *FS Bultmann* 1964, 47-59; D. Lührmann, *Rechtfertigung und Versöhnung*: ZThK 67 (1970) 437-452; R. P. Martin, *NT Theology: A Proposal. The Theme of Reconciliation*: ET 91 (1979-1980) 364-368; H. Merklein, *Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach 2, 11-18* (SBS 66), Stuttgart 1966; E. Schweizer, *Versöhnung des Alls. Kol 1, 20*, en *FS Conzelmann*, 487-501; P. Stuhlmacher, *«Er ist unser Friede» (Eph 2, 14)*, en *FS Schnackenburg*, 337-358; H. Vorländer, en DTNT IV, 41-43; K. Wengst, *Versöhnung und Befreiung. Ein Aspekt des Themas «Schuld und Vergebung» im Lichte des Kolosserbriefes*: EvTh 36 (1976) 14-26; M. Wolter, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5, 1-11* (BZNW 43), Berlin 1978, 35-89; Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 968.

1. En el NT, el grupo de palabras aparece únicamente en el Corpus paulinum. El verbo καταλλάσσω se emplea 6 veces en las cartas paulinas auténticas; se usa una vez para referirse a las relaciones humanas (1 Cor 7, 11), y cinco veces para referirse a las relaciones entre Dios y el hombre (Rom 5, 10 [bis]; 2 Cor 5, 18.19.20). El sustantivo καταλλαγή aparece cuatro veces (Rom 5, 11; 11, 15; 2 Cor 5, 18.19). El compuesto con doble preposición ἀποκαταλλάσσω se halla atestiguado hasta ahora únicamente en escritos cristianos; aparece dos veces en Colosenses (1, 20.22) y una vez en Efesios (2, 16).

2. El tema καταλλαγ-, compuesto de → ἀλλάσσω, «cambiar, modificar», significaba originalmente «intercambiar»; desde Herodoto, Jenofonte, Platón, etc., se utiliza en sentido figurado, juntamente con el sinónimo διαλλαγ-, para designar el «cambio» de la hostilidad, la ira o la guerra por la amistad, el amor o la paz; designa, pues, la reconciliación entre personas o en el ámbito político. Un caso especial interesante es que Plutarco designe a Alejandro Magno como «reconciliador del universo», un reconciliador enviado por Dios, que tiene la misión de reunir a la humanidad en un solo Estado mundial (Plutarco, Alex Fort I, 329c; cf. Wolter 57s). Faltan casi por completo los testimonios de un uso religioso del término (Dupont, 7-28; Wolter, 39). En cambio, el judaísmo helenístico usa καταλλαγ- (y διαλλαγ- con el mismo significado) para expresar la relación de Dios con su pueblo (2 Mac 1, 5; 5, 20; 7, 33; 8, 29). Aquí, la iniciativa para la reconciliación con Dios parte siempre del hombre. Y, así, puede escribir Josefo que la Deidad se deja reconciliar fácilmente con los que confiesan y se arrepienten (Bell V, 415), pero él sabe también que hay casos en los que Dios no accede a la reconciliación (Ant III, 315; VI, 144-156). Lo esencial es que la reconciliación con Dios se efectúe por iniciativa humana (oración, penitencia), aunque no se presuponen para ello actos de culto especiales.

Así, pues, los enunciados del NT acerca de la reconciliación enlazan más bien con el entorno helenístico (cf. Hengel, Hahn), y no tanto con el judaísmo antiguo (en contra de lo que piensa Wolter). O. Hofius: ZThK 77 (1980) 186-199 intenta derivar del DtIs las ideas paulinas acerca de la reconciliación, pero el citado autor, por no encontrar en el DtIs el grupo de palabras, tiene que dar muchos rodeos para tratar de ser convincente.

3. a) Pablo utiliza únicamente en 1 Cor 7, 11 el verbo καταλλάσσω para referirse a las relaciones interhumanas: Si una mujer se divorcia de su marido, debe permanecer sin casarse o debe reconciliarse de nuevo con el marido, es decir, debe reanudar la sociedad conyugal. El mismo uso de καταλλάσσω lo encontramos en documentos antiguos relativos al matrimonio, que datan de la época helenística (PapOxy 104, 27; DJD II, 250). Por el contrario, los demás testimonios paulinos del uso del verbo y del sustantivo se refieren a las relaciones entre Dios y el hombre.

b) 2 Cor 5, 19a debe considerarse quizás como un texto pre-paulino (así piensa P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen ²1966, 77, nota 2; Collange, 270-272 [únicamente 19a]; Furnish, 210s, diferenciándose en esto de Käsemann 49s, quien había considerado sencillamente los vv. 19-21 como un «fragmento hímnico pre-paulino»): «Dios, por medio de Cristo, *ha reconciliado* consigo al mundo, no tomándoles en cuenta sus trasgresiones». El judeocristianismo helenístico afirmó probablemente por vez primera, con este enunciado a manera de fórmula, la significación universal del acontecimiento de Cristo. Los gentiles, que son los pecadores por excelencia (cf. SalSl 1, 1.8; 2, 1; 17, 35; Gál 2, 15), tienen acceso únicamente a la salvación por medio de este acto de clemencia por parte de Dios. Anteriores interpretaciones de la muerte de Jesús, con sus formas cultuales de lenguaje y de pensamiento, habían permanecido más bien en el horizonte del estricto judeocristianismo.

c) Pablo apela a esta tradición en 2 Cor 2, 14-7, 4 (probablemente, un fragmento de una carta separada e independiente; cf. Bornkamm, *Aufsätze* IV, 162-194; Collange, 6-15 y 318-320) a propósito de una importante disputa acerca de la comprensión del apostolado. Los adversarios se glorían de sus experiencias extáticas y de sus poderes milagrosos. Jesús era para ellos un «segundo Moisés» y era considerado principalmente como un taumaturgo (D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Kor*, reimpresión en 1964, 219-234 y 282-292). Por el contrario, Pablo hace que la muerte de Jesús, con su significado salvífico y su poder plasmador, sea la norma de la existencia apostólica. Este contexto polémico proporciona el trasfondo para la comprensión de la descripción que Pablo hace de su oficio como «ministerio de la *reconciliación*». Aquí utiliza él también las designaciones de «ministerio del Espíritu» (3, 6.8) y «ministerio de la justicia» (3, 9) para «acentuar la inferioridad del ministerio mosaico, al que apelan los adversarios, y la cualidad superior de su propio ministerio, que fue autorizado por Dios». La descripción «caracteriza la διακονία paulina como determinada y autorizada por la reconciliación objetiva de Dios con los hombres» (Wolter, 81s). Además, Pablo completa la fórmula en el v. 19c con una afirmación acerca de la simultaneidad entre el acto de la reconciliación y la institución de la predicación acerca de la realización (Dinkler, 176s); como «embajador que hace las veces de Cristo», Pablo hace el llamamiento: «¡*Reconciliaos* con Dios!» (5, 20). «Por tanto, Cristo *es Señor* del mundo, porque Dios ha reconciliado consigo al mundo por medio de él [= Cristo], y *llega a ser Señor* del mundo, cuando éste se deja reconciliar con él por medio del evangelio y de la fe» (Goppelt, 158). La consecuencia de este acto reconciliador de Dios es que los creyentes llegan a ser «justicia de Dios» (5, 21).

d) Las palabras de la reconciliación se recogen también finalmente en la sección Rom 5, 1-11, que concluye el curso del pensamiento iniciado en 1, 18 (con U. Wilckens, *La Carta a los romanos* I, 353s; Wolter, 201-

216). Los detalles de la Carta segunda a los Corintios se profundizan aquí en cuestiones fundamentales. 1) La reconciliación es necesaria, porque toda la humanidad se halla en situación de desesperada perdición y bajo la cólera de Dios (1, 18-3, 20). 2) La reconciliación se efectúa como demostración del amor de Dios hacia los pecadores (5, 8), los impíos (5, 6), los débiles (5, 6) y los enemigos de Dios (5, 9). «Por eso, para Pablo, *el sujeto de la acción de reconciliar es exclusivamente Dios*; él es el único que tiene la iniciativa, *y la reconciliación es enteramente obra suya*» (Hengel, 74s). 3) La verdadera razón de que se haya efectuado la reconciliación es la muerte expiatoria de Jesús (5, 6.8.9; cf. 3, 21-26). 4) El hombre tiene que aceptar en la fe la justificación (5, 1); únicamente así puede él recibir la reconciliación (5, 11); él permanece enteramente pasivo. 5) Los creyentes, en cuanto reconciliados, tienen la certeza de ser salvados en el juicio final (5, 10).

e) El último testimonio paulino es Rom 11, 15. Como premisa de una conclusión *a minori ad maius*, Pablo habla de que la reprobación de Israel significa la reconciliación del mundo. A partir ya de 9, 24, Pablo viene exponiendo el paso de la promesa a los gentiles; καταλλαγὴ κόσμου debe entenderse como consecuencia de la διακονία τῆς καταλλαγῆς de 2 Cor 5, 18.

f) Si tenemos en cuenta estas conexiones, no podremos aceptar la tesis de Käsemann de que Pablo recogió solamente la manera de hablar de la reconciliación y la subordinó a su doctrina de la justificación. Habrá que estar, más bien, de acuerdo con Hengel, 83s, cuando éste afirma que una de las características del pensamiento oriental es la «variedad de los enfoques», de tal manera que Pablo acentúa precisamente el significado salvífico de la muerte de Jesús situando conjuntamente las diferentes categorías interpretativas: la reconciliación, tomada del ámbito político y social; la expiación, tomada del ámbito cultual; la justificación, tomada del ámbito forense; el rescate, tomado del pensamiento del derecho de gentes.

4. Los tres testimonios de ἀποκαταλλάσσω que hay en Colosenses exigen igualmente una distinción entre tradición y redacción:

a) Hoy día podemos partir de que en Col 1, 15-20 se ha elaborado un anterior himno a Cristo (cf. P. Benoit, en *FS Smith* I, 226-263 [bibl.]). A pesar de las divergencias de detalle que pueda haber en la reconstrucción del himno original, se reconocen dos estrofas que ensalzan a Cristo como mediador de la creación y como mediador de la reconciliación. «A la cristología cósmica en la estrofa 1 le corresponde una soteriología cósmica en la estrofa 2» (H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961, 101). Agradó a la «plenitud» divina (v. 19) el morar en el Resucitado (v. 19) «y por medio de él y orden a él *reconciliar* todas las cosas» (v. 20a). Este enunciado, que pertenece ciertamente al himno (cf. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*; E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 74s), es singular: no se trata, como en la tradición pre-paulina de 2 Cor 5, 19a.b, de la reconciliación del mundo de los hombres con Dios, sino de la reconciliación entre las partes del universo. En el trasfondo de este enunciado se halla «el sentimiento, difundido por todo el mundo helenístico, de vivir en un mundo que se resquebraja, en el que la lucha de todos contra todos caracteriza a la naturaleza entera» (Schweizer, *La Carta a los colosenses*, 76; Id., *Versöhnung*). Estos poderes de la naturaleza se encuentran ya en paz, de una vez para siempre.

b) El autor de la Carta a los colosenses (con E. Lohse, *Der Brief an die Kolosser* [KEK], 249-257; W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1983, 183-193, creemos que pudiera tratarse de un discípulo de Pablo) reinterpreta radicalmente esta soteriología cósmica. No es ya el universo el cuerpo que tiene como cabeza a Cristo, sino que lo es la Iglesia (una idea fundamentada detalladamente por Käsemann, *Versuche* I, 36s; últimamente

por Schweizer, *La Carta a los colosenses*, 58s). En la tradición de la teología paulina, el autor de la carta describe más precisamente el acontecimiento de la reconciliación, diciendo que es el establecimiento de la paz por medio de la sangre de su cruz (v. 20b; Käsemann, *Versuche* I, 37; Schweizer, *La Carta a los colosenses*, 78s). Finalmente, en los vv. 21-23, el autor aplica directamente el himno a los lectores, que en otro tiempo estaban «alejados» y eran «hostiles», pero a quienes Cristo –por medio de su muerte– ha reconciliado consigo de una vez para siempre. Ahora deben mantenerse firmemente aferrados a este indicativo de salvación, haciéndolo «en la fe» y «en la esperanza del evangelio». Con ello el autor de la carta cierra el paso a un salto entusiástico que trate de evadirse de la realidad del mundo: un peligro que el compositor del himno no llegó a conocer.

5. El último enunciado del NT acerca de la reconciliación lo ofrece Ef 2, 16. El contexto estricto en 2, 14-18 elabora, sí, enunciados tradicionales, pero (con Merklein, Stuhlmacher y Wolter, 63-65, en contra de Gnilka, *Der Epheserbrief* [HThK], 147-152, y A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit*, Gütersloh 1975, 152-159) no debe considerarse como un himno reelaborado. El autor mismo de la carta interpreta aquí la obra de Cristo, quien «ha hecho que los dos ámbitos», a saber, el mundo judío y el mundo gentil, «fueran uno solo» (v. 14) y «ha destruido la ley con sus diversos mandamientos», a fin de «hacer» de las «dos (clases) de personas», a saber, de los judíos y de los gentiles, «una sola persona nueva» (v. 15) «y *reconciliar* con Dios a las dos en un solo cuerpo por medio de la cruz» (v. 16). Por tanto, la reconciliación, como en Colosenses, es la obra de Cristo; y, así, la consecuencia de la reconciliación con Dios es la reconciliación entre los dos grupos de personas que hasta ahora habían permanecido enemistadas. Con este «carácter integral de la comprensión de la paz y de la reconciliación» (Stuhlmacher, 349), el autor de Efesios interpretó genialmente la tradición paulina.

Pero hay que señalar un cambio de perspectiva en relación con las ideas de Pablo: Por medio de la muerte de Jesús en la cruz, se crea primeramente la Iglesia como ámbito de salvación; en la Iglesia se concede gratuitamente la reconciliación. «Este primado de la eclesiología sobre la soteriología» es característico del autor de Efesios (Merklein, 62-68).

6. Si preguntamos ahora hasta qué punto estos enunciados acerca de la reconciliación son interpretación adecuada de la palabra y del camino de Jesús, entonces tendremos que ver el «impulso esencial» para ello en el Jesús terreno (Goppelt, 152; cf. también P. Stuhlmacher, en *FS Conzelmann*, 87-104).

a) Jesús, en sus parábolas (Lc 15, 11-32: 18, 10-14: Mt 18, 23-35: 20, 1-15), describió a Dios como el que es bondadoso sin reserva alguna, como el que no hace que su amor dependa de ningún acto previo del hombre. «La oferta de salvación, como centro de la proclamación hecha por Jesús a 'publicanos y pecadores', se realizó precisamente sin tener en cuenta y sobrepasando las distinciones religiosas y sociológicas sancionadas por la ley» (J. Becker, en *FS Conzelmann*, 115). Jesús proclamó efectivamente la reconciliación de todos con Dios, e hizo que esa proclamación llegara a ser realidad social en la comunión de mesa que él mantenía con los marginados religiosamente (cf. J. Roloff, en P. Cornehl-H.-E. Bahr, *Gottesdienst und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1970, 88-117, especialmente 96-99).

b) «La muerte de Jesús difícilmente habrá sido motivada por otra cosa que no sea el rumbo de colisión de Jesús con la ley» (Becker, en *FS Conzelmann*); Jesús, conscientemente, aceptó sobre sí la consecuencia de sus acciones. En este sentido, la muerte de Jesús forma parte de su obra de reconciliación. Cuando la tradición antioquena, sobre la que se asienta Pablo, y la escuela paulina formulan su «predicación acerca de la reconciliación, lo hacen en continuidad esencial con la tradición de Jesús, porque «la experiencia de Dios, en Pablo, ejemplificada en la cruz y la resurrección, no fue en su contenido esencial intrínseco sino lo que uno podía ver en la concepción que Jesús tenía de Dios» (Becker, en *FS Conzelmann*, 125). Una visión de conjunto de las tradiciones (narrativas y reflejadas teológicamente) del cristianismo primitivo demuestra, pues, que la «reconciliación» es una categoría interpretativa central del acontecimiento de Cristo.

H. Merkel

κατάλοιπος, 2 *kataloipos* resto, restante*
Hech 15, 17: οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων, «el *resto* de los hombres», es decir, los pueblos gentiles (cita de Am 9, 12 LXX).

κατάλυμα, ατος, τό *katalyma* hospedaje, alojamiento, albergue*
Este sustantivo se deriva del significado especial del compuesto → καταλύω (2), «descansar, hospedarse en». En Lc 2, 7 se emplea seguramente en el sentido general de *alojamiento* (los padres de Jesús no encontraron ya lugar donde alojarse); se trataba también, posiblemente, de un *refugio para el albergue de forasteros* (cf. el término empleado en Lc 10, 34: πανδοχεῖον, que significa «albergue»). En todo caso, Lucas acentúa que el nacimiento de Jesús no se produjo en un espacio destinado a la habitación humana, sino en un establo o en una cueva; cf. P. Benoit, *Non erat eis locus in diversorio (Lc 2, 7)*, en *FS Rigaux*, 173-186; M. Byrne, *No Room for the Inn*: Search 5 (1982) 37-40; W. Grundmann, *Das Lukasevangelium* (ThHK), *sub loco*; E. Pax: BiLe 6 (1965) 285-298; ThWNT IX, 55s con la nota 46. Mc 14, 14 par. Lc 22, 11 hablan de un *cuarto de huéspedes* (en una casa, cf. el contexto) en el que Jesús quiere celebrar con sus discípulos el convite pascual.

καταλύω *katalyō* disolver, destruir, dejar sin validez; descansar, hacer un alto*

1. Aparición en el NT - 2. Contenidos semánticos - 3. Relevancia teológica.

Bibl.: G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Mt-Ev.* (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1975, 54-98, 149-154; F. Büchsel, καταλύω, κατάλυμα, en ThWNT IV, 339; H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973, 15-39; J. Jeremias, *Die Drei-Tage-Worte der Evangelien*, en *FS Kuhn*, 221-229; E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102), Göttingen 1970, 109-135; R. Pesch, *Das Markusevangelium* II (HThK), Freiburg 1977, sobre 13, 2 (bibl.); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (FRLANT 82), Göttingen 1966, 137-147; G. Theißen, *La profecía de Jesús sobre el Templo*, en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 79-101; N. Walter, *Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse*: ZNW 57 (1966) 38-49.

1. De las 17 veces en que aparece el verbo καταλύω en el NT, 14 se encuentran en los Sinópticos y en Hechos, y únicamente 3 en Pablo. De los tres testimonios que se hallan en Marcos y Lucas, vemos que Mateo recoge solamente uno.

2. καταλύω es un compuesto de → λύω (que aparece en Mt 5, 19 en el mismo contexto que καταλύω en el v. 17; sobre la tensión entre los vv. 17 y 19, cf. Strecker, 145) y significa por su sentido básico *disolver*. El espectro de significados en el NT abarca: *destruir* (el templo [ναός]: Mc 14, 58 / 15, 29 par. Mt 26, 61 / 27, 40; Hech 6, 14; la obra misionera [ἔργον]: Hech 5, 38s; cf. también Rom 14, 20, donde ἔργον, a causa del v. 19, es la obra de edificación de la comunidad [οἰκοδομή]; cf. también Gál 2, 18), *derribar* (una piedra: Mc 13, 2 par. Mt 24, 2 / Lc 21, 6), *dejar sin validez* (la ley [νόμος]: Mt 5, 17; cf. 2 Mac 2, 22), *demoler* (nuestra morada terrena, el cuerpo: 2 Cor 5, 1; cf. R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 133s). Tan sólo en Lucas (9, 12; 19, 7) vemos que καταλύω significa *descansar, hacer un alto en el camino* (propiamente, «desenganchar las bestias de tiro», cf. → κατάλυμα, «albergue»).

3. El *logion* programático de Mt 5, 17, tan importante para la concepción total de Mateo (y que probablemente no es redaccional en su totalidad, como suponen W. Grundmann, *Das Matthäusevangelium* [ThHK], 144; Strecker, 144 y otros; Bultmann, *Geschichte*, 146s opina correctamente [que Mt 5, 17-20 proceden de los debates de la comunidad acerca de la ley], pero de manera todavía demasiado indiferenciada; cf., a propósito, Hübner, 32ss), presenta a Jesús como quien, no a pesar de la modificación parcial de la ley, sino precisamente a causa de ella, *no deja a ésta sin validez*, sino que la cumple (πληρῶσαι). Así, pues, Mt 5, 17 es la variante cristológica de Rom 3, 31; → καταργέω 3.

Según Barth, 149, Mt 5, 17 rechaza tendencias antinomísticas dentro de la comunidad cristiana; opina en contra de ello Strecker, 137, nota 4. Hay que tener en cuenta la posibilidad de que el v. 17, en una etapa pre-redaccional, quiera rechazar la acusación judía de que Jesús era un a abrogador la Torá.

Se discute la autenticidad del anuncio profético de Jesús acerca de la destrucción total del templo en Mc 13, 3 (abogan por su autenticidad: Pesch, Jeremias, Theißen; tienen una opinión diferente: Gnilka, *El Evangelio según san Marcos* II, Linnemann, Walter); sin embargo, las razones en contra de la autenticidad no son convincentes, si tenemos en cuenta la actitud crítica de Jesús ante la parte cultual de la Torá (cf. Mc 7, 15) en lo que respecta a las implicaciones de dicha Torá para el culto del templo. Como Mc 14, 58 no puede aislarse del contexto de las expectaciones escatológicas judías (expectaciones que, según TgIs 53, 5, eran incluso mesiánicas), la sentencia se entendió quizás erróneamente como una polémica judía («falso testimonio») procedente de la tradición acerca de la Pasión que subyace al Evangelio de Marcos, después de haber existido anteriormente, aunque no en la forma que tiene en Mc 14, 58, como un desarrollo cristológico de Mc 13, 2 (cf. también Jn 2, 19ss: λύσατε...).

H. Hübner

καταμανθάνω *katamanthanō* observar, mirar*
Mt 6, 28: «¡*Observad* los lirios del campo!» (καταμάθετε... πῶς).

καταμαρτυρέω *katamartyreō* testificar contra*
Mc 14, 60 par. Mt 26, 62; 27, 13; Mc 15, 4 Textus Receptus (en vez de κατηγορέω). Este verbo compuesto se emplea a menudo en relación con el testimonio «falso» dado por acusadores, cf. ThWNT IV, 516.

καταμένω *katamenō* morar, permanecer*
Hech 1, 13: ἦσαν καταμένοντες; 1 Cor 16, 6 v.l. (en vez de παραμένω).

καταμόνας *katamonas* (adverbio) a solas
Forma elíptica que debe completarse con un sustantivo femenino (cf. Blaß-Debrunner § 241, nota 9): Mc 4, 10 Textus Receptus; Lc 9, 18 Textus Receptus (en vez de κατὰ μόνας).

κατανάθεμα, ατος, τό *katanathema* lo que está bajo maldición
Ap 22, 3 Textus Receptus (en vez de κατάθεμα).

καταναθεματίζω *katanathematizō* maldecir, ponerse bajo maldición
Mt 26, 74 Textus Receptus (en vez de καταθεματίζω).

καταναλίσκω *katanaliskō* consumir, devorar*
Heb 12, 29: ὁ θεὸς... πῦρ καταναλίσκον, «un fuego *devorador*» (cita de Dt 4, 24; 9, 3 LXX).

καταναρκάω *katanarkaō* paralizar, ser una carga, crear dificultades*
En el NT, el verbo se usa únicamente en sentido figurado, cuando Pablo afirma en la Carta segunda a los corintios, que él no quiere *ser gravoso* a la comunidad (y, por ello, renuncia a su derecho a recibir el sustento): 11, 9; 12, 13.14. En este sentido lo interpretan la Vg (*nulli onerosus fui / non gravavi / non ero gravis*), sy^{p} y Jerónimo, *Ep.* 121, 10, 4 etc.; cf. también Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Liddell-Scott, *s.v.* E. B. Allo (*Seconde épître aux Corinthiens*, Paris 1937, 283) deduce (desacertadamente) del uso médico del verbo («anestesiar») el sentido de «engatusar, fascinar», cf. Spicq, *Notes* I, 412s.

κατανεύω *kataneuō* hacer señas*
Lc 5, 7: «*Hicieron señas* a sus compañeros que estaban en la otra barca» (el verbo va seguido de infinitivo; cf. Blaß-Debrunner § 400, 7, con la nota 9).

κατανοέω *katanoeō* ver, darse cuenta, considerar*

El verbo aparece 14 veces en el NT: *distinguir* (observando): Hech 27, 39 (una ensenada); darse cuenta (mediante la reflexión): Mt 7, 3 par. Lc 6, 41 (de la viga que se tiene en el propio ojo); Lc 20, 23 (de la astucia); *considerar, contemplar*: Lc 12, 24 (los cuervos); 12, 27 (los lirios); Rom 4, 19 (el propio cuerpo, que ya estaba como muerto); *poner los ojos en*: Heb 3, 1 (en Jesús); *prestar atención*: 10, 24 (unos a otros); *contemplar*: Sant 1, 23.24 (su propio rostro en el espejo); en sentido absoluto: *mirar (atentamente)*: Hech 7, 31.32; 11, 6.

καταντάω *katantaō* llegar, lograr, alcanzar*

En el NT el verbo aparece 13 veces, nueve de ellas en Hechos; casi siempre se usa en sentido propio: *llegar (a un lugar)*, con εἰς: Hech 16, 1; 18, 19.24; 21, 7; 25, 13; 27, 12; 28, 13; con ἄντικρυς: 20, 15. En sentido figurado, *lograr, alcanzar* algo, con εἰς: Hech 26, 7; Ef 4, 13 (εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως); Flp 3, 11 (εἰς τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν). Dícese del encuentro de la gente con algo que *viene* hacia ellos, con εἰς: 1 Cor 10, 11 (τὰ τέλη τῶν αἰώνων); 14, 36 (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ). ThWNT III, 625-628; I. Peri, *Gelangen zur Vollkommenheit. Zur lateinischen Interpretation von* καταντάω *in Eph 4, 13*: BZ 23 (1979) 269-278; Spicq, *Notes* I, 414s.

κατάνυξις, εως, ἡ *katanyxis* picadura, sentimiento punzante, estupor*

Rom 11, 8 en sentido figurado: πνεῦμα κατανύξεως, «espíritu de *estupor*» (cita de Is 29, 10 LXX). ThWNT III, 628.

κατανύσσομαι *katanyssomai* ser traspasado, sentir dolor*

Hech 2, 37, en sentido figurado (como siempre en la LXX): κατενύγησαν τὴν καρδίαν, «*se sintieron traspasados* de dolor en su corazón» (cita del Sal 108, 16 LXX). ThWNT III, 628; Bauer, *Wörterbuch, s.v.*

καταξιόω *kataxioō* considerar digno*

En el NT el verbo aparece únicamente en voz pasiva: con genitivo de cosa: 2 Tes 1, 5 (καταξιωθῆναι... τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ); seguido de infinitivo: Lc 20, 35; 21, 36 v.l.; Hech 5, 41. ThWNT I, 379s.

καταπατέω *katapateō* pisotear, hollar con los pies*

En sentido figurado (dícese de los cerdos): Mt 7, 6; en voz pasiva en Mt 5, 13; Lc 8, 5; en el sentido de «*estar apretujados, pisarse unos a otros*»: Lc 12, 1 (ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους); en sentido figurado en Heb 10, 29: «*despreciar / hollar bajo sus pies* al Hijo de Dios». ThWNT V, 943s.

κατάπαυσις, εως, ἡ *katapausis* descanso, lugar de descanso*

καταπαύω *katapauō* hacer descansar, descansar*

1. Aparición y empleo en el NT - 2. κατάπαυσις - 3. καταπαύω.

Bibl.: O. Bauernfeind, καταπαύω κτλ., en ThWNT III, 629s; H. Braun, *Der Hebräerbrief* (HNT), Tübingen 1984, 90-93; D. R. Darnell, *Rebellion, Rest and the Word of God. An Exegetical Study of Hebr 3, 1-4, 13*, tesis Duke University 1973; J. Frankowski, *Requies, Bonum Promissum populi Dei in VT et in Judaismo (Hebr 3, 7–4, 11)*: VD 43 (1965) 124-149, 225-240; O. Hofius, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebr*, Tübingen 1970; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1938 (=[4]1961), 40-45; H. A. Lombard, *Katápausis in the Letter to the Hebrews*: Neotestamentica 5 (1971) 60-71; D. A. Losada, *La reconciliación como «reposo»*: RevBib 36 (1974) 113-128; G. Theißen, *Untersuchungen zum Hebr*, Gütersloh 1969, 124-129; H.-F. Weiß, *Der Hebräerbrief* (KEK), Göttingen 1991, 268-273; H. Zimmermann, *Das Bekenntnis der Hoffnung*, Köln-Bonn 1977, 129-145. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1135.

1. En el NT, tanto el sustantivo como el verbo aparecen únicamente en Hechos (una sola vez cada uno) y en Heb 3, 7–4, 13 (el sustantivo 8 veces, el verbo 3 veces). Prescindiendo de Hech 14, 18, donde el verbo tiene el significado de *disuadir a alguien de algo* (cf. Dan 11, 18 Teod.; TestJob 14, 5, hay que

hacer notar que los términos tienen una acepción religiosa en todos los pasajes.

2. Los testimonios del sustantivo κατάπαυσις dependen, todos ellos, de la LXX: Hech 7, 49 es una cita de Is 66, 1; en Heb 3-4 se cita en parte literalmente el Sal 94, 11 LXX (3, 11; 4, 3b.5), y en parte se hace una paráfrasis del mismo (3, 18; 4, 1.3a.10.11).

Los testimonios del uso religioso del sustantivo en la literatura del judaísmo antiguo, se derivan todos ellos de la LXX. JyA 8, 9 (50, 1s Batiffol [= 8, 11 Philonenko]) enlaza con el Sal 94, 11, mientras que JyA 22, 13 (73, 19s B. [= 22, 9 Ph.]) está plasmado en su expresión por Is 66, 1.

El sustantivo, en la LXX, se usa –sin excepción– en sentido intransitivo. Con arreglo a su equivalente hebreo *m'nûḥâ*, el sustantivo significa en esa versión no sólo «descanso, reposo» (por ejemplo, 3 Re 8, 56) sino también «lugar de descanso o de reposo» (Dt 12, 9; Sal 94, 11; 131, 14 y *passim*). En Heb 3s, con arreglo al Sal 94, 11 LXX, encontramos el sentido local. El autor de Hebreos entiende por la κατάπαυσις mencionada en el salmo la morada celestial de Dios, que El ha destinado para que sea el *lugar del descanso* escatológico para su pueblo (cf. JyA 8, 9). Por la palabra de Dios dada en Jesucristo (Heb 1, 2), se ha prometido fielmente a la comunidad cristiana que, en el día de la consumación de la salvación, ella ha de entrar en la κατάπαυσις. Claro que la condición indispensable para ello es que la comunidad cristiana –a diferencia de la generación del desierto en Núm 14– se mantenga inquebrantablemente firme en la fe y en la obediencia a la palabra de la promesa.

3. El verbo καταπαύω, en Heb 4, 8, significa *llevar al lugar de descanso* (en sentido transitivo, como en Ex 33, 14 LXX y *passim*); en cambio en Heb 4, 4.10 significa *descansar* (en sentido intransitivo, como en el pasaje de Gén 2, 2 LXX, que sirve de fondo). El v. 9 nos hace ver claramente que el descanso prometido al pueblo de Dios (v. 10) no debe interpretarse en el sentido de un ideal quietista (→ σαββατισμός).

O. Hofius

καταπαύω *katapuō* llevar al descanso, descansar

→ κατάπαυσις (3).

καταπέτασμα, ατος, τό *katapetasma* velo, cortina*

Bibl.: Billerbeck I, 1043ss; O. Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*, Tübingen 1972; F. Laub, *«Ein für allemal hineingangen in das Allerheiligste» (Hebr 9, 12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebr*: BZ 35 (1991) 65-85; S. Légasse, *Les voiles du temple de Jérusalem*: RB 87 (1980) 560-589; R. Pesch, *Das Markusevangelium* II (HThK), Freiburg 1977, 498s (en 502s bibliografía); C. Schneider, καταπέτασμα, en ThWNT III, 630-632. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1135.

1. En el NT, καταπέτασμα aparece 6 veces (Mc 15, 38 par. y Heb 6, 19; 9, 3; 10, 20).

Los relatos del AT sobre el santuario del tabernáculo (→ σκηνή) mencionan que delante de la puerta del santuario había una cortina (*māsāk*, Ex 26, 36s y *passim*) y que había otra cortina delante del lugar santísimo (*pārōket*, Ex 26, 31ss y *passim*). En la LXX los dos términos hebreos para expresar estas dos cortinas se traducen por καταπέτασμα, término del que luego se sirve Josefo para designar, por analogía, el velo exterior y el velo interior del templo salomónico o del herodiano (Ant VIII, 75, 90; Bell V, 212, 219). En Filón, SpecLeg I, 231, 274, el velo exterior se denomina τὸ πρότερον καταπέτασμα; en Heb 9, 3 el *velo* interior (del tabernáculo) recibe el nombre de τὸ δεύτερον καταπέτασμα.

Según Mc 15, 38 par. Mt 27, 51 / Lc 23, 45, a la muerte de Jesús se rasgó en dos de arriba abajo el καταπέτασμα τοῦ ναοῦ. Se discute en cuál de los dos velos del templo se piensa aquí y cuál es el significado simbólico de este suceso. Como únicamente a la *pārōket* le corresponde un elevado sentido cultual (cf. Lev 4, 6.17; 16, 2.11ss), el texto tiene que referirse únicamente a este velo. Entre las interpretaciones propuestas (entre otras: signo del juicio sobre Israel, señal anticipada de la destrucción del templo, confirmación de la mesianidad de

Jesús), la interpretación soteriológica merece la preferencia: Jesús, mediante su muerte expiatoria de carácter vicario, abrió de una vez para siempre a los hombres el acceso a Dios, de tal manera que éstos no necesitan ya ofrecer más sacrificios expiatorios.

2. Una idea difundida en el judaísmo antiguo, y que es compartida también por el autor de Hebreos (cf. 8, 5), ve en el santuario terreno la imagen fiel de un prototipo celestial real. En el santuario de lo alto, un *velo* correspondiente a la *pārōket* oculta la morada de Dios, en la cual se halla el trono de gloria (cf. Hofius, 4ss). De este velo, que en textos rabínico-esotéricos se denomina casi siempre *pargôd*, se habla en Heb 6, 19 y 10, 20. La expresión τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος en 6, 19 (cf. Lev 6, 2.12.15 LXX) designa el lugar santísimo en el santuario celestial, para el cual en Heb 8, 2; 9, 8.12.(24); 10, 19 aparece la expresión τὰ ἅγια.

Los dos enunciados de Heb 6, 19s y 10, 19s pertenecen al contexto de la doctrina acerca del autosacrificio del Sumo Sacerdote celestial Jesús, tal como la Carta a los hebreos desarrolla esta doctrina mediante una interpretación tipológica del ritual de Lev 16. Según ella, Jesús, a continuación de la προσφορὰ τοῦ σώματος en la cruz (10, 10), entró en el lugar santísimo del santuario celestial para presentar allí su sangre derramada (9, 11ss.24ss). Por medio de esta acción expiatoria, él consiguió para los suyos la purificación de los pecados (1, 3; 9, 14.26; 10, 1-18; 13, 12) y así consiguió, al mismo tiempo, para ellos el privilegio –propio de los sumos sacerdotes– de penetrar, en el día de la consumación de la salvación, a través del velo celestial, en el lugar santísimo de Dios (10, 19s). Puesto que Jesús, como el Sumo Sacerdote eterno que está sentado ahora a la derecha de Dios, es el garante fiel de la εἴσοδος (= entrada) escatológica de los creyentes, este «objeto de esperanza» que ellos tienen, puede describirse metafóricamente como un «ancla segura y firme del alma», que «penetra hasta el interior del lugar santísimo (celestial)» (6, 19s).

O. Hofius

καταπίνω *katapinō* tragar, devorar, consumir*

En sentido propio (aunque metafórico): Mt 23, 24, «*tragarse* el camello»; en 1 Pe 5, 8 dícese del diablo que «anda al acecho como león rugiente, buscando *a quien devorar*» (ζητῶν τινα καταπιεῖν); cf. Jer 28, 34 LXX, como imagen de la destrucción total; Ap 12, 16 (cf. Núm 16, 30-33); en voz pasiva, *ahogarse*, Heb 11, 29. En sentido figurado y siempre en voz pasiva en Pablo: *devorar, consumir por completo*, 1 Cor 15, 54 (κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος, «*devorada ha sido* la muerte en victoria»); cf. Is 25, 8 (sobre la historia del texto cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*); de manera semejante en 2 Cor 5, 4; de *hundirse* en el pesar, en 2 Cor 2, 7 (cf. Filón, Gig 13). ThWNT VI, 158s.

καταπίπτω *katapiptō* caer (de lo alto), caer*

Lc 8, 6; Hech 26, 14: «todos *caímos* al suelo»; Hech 28, 6: «*caer* muerto» (καταπίπτειν... νεκρόν). ThWNT VI, 169s.

καταπλέω *katapleō* navegar a o hasta*

Lc 8, 26: *navegar* de alta mar a la costa, «a la tierra de los gerasenos».

καταπονέω *kataponeō* maltratar, oprimir*

En el NT el verbo aparece únicamente como participio de presente de la voz pasiva: ὁ καταπονούμενος, *el oprimido, maltratado*: Hech 7, 24 (cf. Ex 2, 12): 2 Pe 2, 7 (usado como adjetivo), dícese de Lot, que *estaba siendo afligido*.

καταποντίζομαι *katapontizomai* ahogarse, hundirse*

En el NT el verbo aparece únicamente en voz pasiva; en sentido absoluto, *hundirse*: Mt 14, 30; «*ser arrojado* al fondo del mar»: Mt 18, 6.

κατάρα, ας, ἡ *katara* imprecación, maldición*

De la tierra estéril que produce únicamente espinas y abrojos, se dice: κατάρας ἐγγύς, «está cerca de *la maldición*», Heb 6, 8 (cf. Gén 3, 17); εὐλογία καὶ κατάρα no deben brotar de la misma boca, San 3, 10 (cf. también 3, 9; Rom 12, 14); κατάρας τέκνα, «hijos de *maldición* = *malditos*», 2 Pe 2, 14. En Pablo dícese siempre de la *maldición* de la ley, una maldición que ella misma pronuncia, Gál 3, 10.13a (cf. Dt 21, 23; 27, 26); según Gál 3, 13b, «Cristo se hizo *maldición* por nosotros (γενόμενος... κατάρα)», porque, al colgar de la cruz, cayó sobre él la maldición (cf. 3, 13c, ἐπικατάρατος): Cristo, que está libre de la maldición, cargó con la maldición para liberarnos de ella a nosotros (cf. también Did 16, 5). ThWNT I, 449-451: X, 989s (bibl.); J. Becker, *Der Brief an die Galater* (NTD), a propósito de 3, 13.

καταράομαι *kataraomai* maldecir*

Usado en sentido absoluto significa *maldecir* (junto a εὐλογέω), Rom 12, 14 (cf. Filón, Her 177); con acusativo significa *maldecir* (en el sentido de echar maldiciones sobre alguien o sobre algo): Lc 6, 28; Mt 5, 44 Textus Receptus (εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς); Sant 3, 9 (εὐλογοῦμεν... καταρώμεθα); dícese de la *maldición* de una higuera en Mc 11, 21; en voz pasiva, οἱ κατηραμένοι, «vosotros los *malditos*», Mt 25, 41. ThWNT I, 449; X, 989s (bibl.).

καταργέω *katargeō* destruir, despojar de poder, liberar*

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. καταργέω en Pablo.

Bibl.: K. W. Clark, *The Meaning of* ἐνεργέω *and* καταργέω *in the NT*, en Id., *The Gentile Bias and Other Essays*, Leiden 1980, 183-191; G. Delling, ἀργός, en ThWNT I, 452-455; H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus* (FRLANT 119), Göttingen [3]1980, 118-129; K. Müller, *Anstoß und Gericht* (StANT 19), München 1969, 116s; H.-A. Wilcke, *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus* (AThANT 51), Zürich 1967, 100-105.

1. En el NT καταργέω aparece 27 veces; de ellas 22 veces en Pablo, tres veces en las Deuteropaulinas, una vez en Hebreos y otra en el Evangelio de Lucas. Llama la atención el hecho de que Pablo utilice 15 veces el verbo en voz pasiva.

2. καταργέω, como compuesto de ἀργέω, se deriva etimológicamente de ἀργός (raíz: ἀ-εργός), «ineficaz, ocioso, inacabado». En el NT abarca todo el espectro de significados, desde *hacer ineficaz, destruir, privar de poder, dejar sin vigor, esquilmar* (Lc 13, 7) hasta el enunciado positivo de *liberar*; en voz pasiva, el verbo significa *perecer, pasar* (1 Cor 13, 8.10), *ser separado, ser cortado*.

3. Un aspecto sorprendente del uso teológico que Pablo hace de este verbo es que el sujeto gramatical o lógico de καταργέω es Dios o Cristo (con excepción de 1 Cor 13, 11), cuando se trata de una efectiva destrucción o privación de poder (varias veces en un contexto apocalíptico): el Creador, además de su poderoso «¡Hágase!», pronuncia también su poderoso «¡Perezca!» (καταργέω es el contrapunto negativo de → ποιέω, en hebreo *bārā'*).

Dios no sólo *reducirá a la nada* el alimento y el estómago (1 Cor 6, 13); sino que principalmente por él son *privados de su poder* los poderes hostiles, 1 Cor 2, 6 (de manera algo distinta piensa H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], 79, nota 46: «perecedero»; → ἄρχων 2.c: en 1 Cor 2, 6.8 por ἄρχοντες se entienden los poderes demoníacos). Más claro todavía es 1 Cor 15, 24: Cristo, como regente del reino divino (→ βασιλεία 4), *destruirá* esos poderes, entre ellos la muerte (v. 25; Conzelmann, 321ss). Según Rom 6, 6, «el cuerpo del pecado» es *privado de su poder* (según E. Käsemann, *An die Römer* [HNT], 150, καταργέω significa aquí *es destruido*; luego, congruentemente, *ibid.*, 160: καταργέω tiene sentido escatológico; cf., no obstante, Delling, 454), «para que no sirvamos ya al poder del pecado» (καταργηθῇ aquí es ya casi un pasivo divino. Ahora bien, sin que la

ley sea propiamente un poder de perdición, se dice también de la ley en Rom 7, 6 que nosotros *estamos liberados* de ella, lo mismo que en Rom 7, 2 la mujer *está «libre»* del esposo, cuando éste muere.

En continuidad con estas ideas de Pablo se hallan 2 Tes 2, 8; 2 Tim 1, 10; Ef 2, 5 y Heb 2, 14. Puesto que nadie puede gloriarse ante Dios (¡doctrina de la justificación!), Dios *destruye* las cosas que son (τὰ ὄντα, 1 Cor 1, 28).

Ahora bien, en Gál 5, 4 Pablo usa καταργέω en una forma de raciocinio que va en dirección opuesta a la de los enunciados de Romanos: no se es liberado por Cristo de la ley, sino que se es «liberado» de Cristo por la ley, es decir, uno *es separado* de Cristo por la ley.

Por consiguiente, si καταργέω, como *destruir*, es asunto de Dios, entonces de ello no son capaces, en sentido muy significativo, ni los hombres ni los ángeles, sobre todo cuando se trata de las obras de Dios: la infidelidad del hombre no es capaz de *anular* la fidelidad de Dios (Rom 3, 3); la ley dada por los ángeles (Gál 3, 19) no puede *dejar jurídicamente sin vigor* la promesa hecha por Dios a Abrahán, Gál 3, 17; cf. Rom 4, 14; tan sólo «el escándalo de la cruz» podría *ser suprimido* por la predicación de la circuncisión, Gál 5, 11 (así con F. Mußner, *Der Galaterbrief* [HThK], 361s, en contra de Müller).

Según O. Michel, *Der Brief an die Römer*[5] [KEK], 157, la oposición entre νόμον καταργοῦμεν y νόμον ἱστάνομεν, en Rom 3, 31, señala hacia los equivalentes arameos *battel* y *qayyem*. Pero su referencia a Ab 4, 9 no es capaz de probar la existencia de semejante par rabínico de opuestos como tecnicismos para designar el «dejar sin vigor» o el «hacer entrar en vigor» la ley o una prescripción de la ley (Hübner, 121ss); → καταλύω 3.

Así que Pablo, con καταργέω, en Rom 3, 31, no recogería una objeción de sus adversarios judaizantes (¡reacción a la Carta a los gálatas!) ni la rechazaría con lo de νόμον ἱστάνομεν: «Concedemos validez a la ley», a saber, como «ley de la fe», Rom 3, 27 (Hübner, 118ss).

En 2 Cor 3, 7.11.13.14 se expresa por medio de καταργέω el carácter perecedero de la dispensación mosaica. El participio sustantivado τὸ καταργούμενον es la quintaesencia de esa época transitoria y ya pasada (sobre 2 Cor 3 cf. principalmente R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 81ss).

H. Hübner

καταριθμέω *katarithmeō* contar, contar entre*

Hech 1, 17: Judas κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν, «*era contado entre* nosotros (entre los Doce)»; cf. Lc 22, 3.

καταρτίζω *katartizō* poner (de nuevo) en orden, completar, preparar*

En el NT el verbo aparece 13 veces. Mc 1, 19 par. Mt 4, 21: *remendar* (τὰ δίκτυα). Frecuentemente en contextos parenéticos: los corintios deben *estar equipados / perfeccionados* (κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ), 1 Cor 1, 10; *restaurar* a quien se ha alejado, Gál 6, 1; en voz pasiva, *ser restaurados / enmendar vuestros caminos*, 2 Cor 13, 11; *completar* (τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν), 1 Tes 3, 10; de manera semejante, *hacer apto* (ἐν παντὶ ἀγαθῷ), Heb 13, 21 (cf. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*[7] [KEK], *sub loco*); *preparar / perfeccionar* (junto a στηρίζω, σθενόω, θεμελιόω), 1 Pe 5, 10; el discípulo debe estar «completamente *equipado / perfeccionado*» (κατηρτισμένος δὲ πᾶς), Lc 6, 40 (cf. W. Grundmann, *Lukasevangelium* [ThHK], *sub loco*). En el sentido de *producir, preparar*: «*tú te has preparado* alabanza» (en voz media), Mt 21, 16 (cita del Sal 8, 3 LXX); «*hecho* para la destrucción», Rom 9, 22; Heb 10, 5 (en voz media; cf. Sal 39, 7 LXX); 11, 3 (κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ). ThWNT I, 475; Spicq, *Notes* I, 253-255, 416-419.

κατάρτισις, εως, ἡ *katartisis* mejora, perfeccionamiento*

2 Cor 13, 9: τοῦτο καὶ εὐχόμεθα, τὴν ὑμῶν κατάρτισιν, «oramos por vuestra *perfección* / para que *seais restaurados*»; cf. R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), *sub loco*; ThWNT I, 475.

καταρτισμός, οῦ, ὁ *katartismos* equipamiento, preparación*

En Ef 4, 12 se habla de la «*preparación* de los santos para la labor del ministerio». ThWNT I, 475; J. Gnilka, *Der Brief an die Epheser* (HThK), *sub loco*.

κατασείω *kataseiō* agitar, hacer señas, hacer una señal*

Con dativo τῇ χειρί en Hech 12, 17: «les *hizo una señal* con la mano para que callaran»; 13, 16; 21, 40; con acusativo τὴν χεῖρα, «*él les hizo una señal* con la mano», 19, 33.

κατασκάπτω *kataskaptō* demoler, destruir*

Hech 15, 16: τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς, «lo *destruido* en él (en el tabernáculo de David) / sus *ruinas* (cita de Am 9, 11 LXX); Rom 11, 3 «*derribar* altares» (cita de 1 Re 19, 10).

κατασκευάζω *kataskeuazō* preparar, construir, instalar*

En el NT el verbo aparece 11 veces, seis de ellas en Hebreos. Mc 1, 2 par. Mt 11, 10 / Lc 7, 27: «*preparar* el camino» (cf. Ex 23, 20; Mal 3, 1 LXX); Lc 1, 17: λαὸς κατεσκευασμένος, «un pueblo *equipado / bien preparado*». En Hebreos encontramos los significados de *construir*: una casa, 3, 3.4a; un arca, 11, 7 (cf. 1 Pe 3, 20); *instalar, equipar* las dos tiendas del santuario, la tienda anterior (el «lugar santo»), Heb 9, 2, y el santuario entero en 9, 6 (τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων, «conforme a esta *instalación*», y *crear*, en 3, 4b (ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός).

κατασκηνόω *kataskēnoō* (hacer) habitar, anidar*

En Mt 4, 32 par. Mt 13, 32 / Lc 13, 19 dícese de las aves que *anidan* en las ramas (cf. Sal 103, 12 LXX; Dan 4, 21 Teod.; Ez 31, 6; según Marcos: a la sombra, cf. Ez 17, 23) del arbusto de la mostaza; Hech 2, 26: ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, «mi carne *habitará (= descansará)* en la esperanza» (cita del Sal 15, 9 LXX). ThWNT VIII, 389-391.

κατασκήνωσις, εως, ἡ *kataskēnōsis* lugar de morada, nido*

Mt 8, 20 par. Lc 9, 58: Las aves del cielo tienen *nidos*.

κατασκιάζω *kataskiazō* cubrir, cubrir con su sombra*

Según Heb 9, 5, los querubines *cubrían con su sombra* el propiciatorio del tabernáculo (κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον, cf. Ex 25, 19).

κατασκοπέω *kataskopeō* explorar, espiar*

Gál 2, 4: κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, «*para espiar* nuestra libertad»; cf. ThWNT VII, 418 (¿será un juego irónico de palabras: κατα-/ἐπισκοπῆσαι?, cf. *ibid.*, nota 1).

κατάσκοπος, ου, ὁ *kataskopos* espía, explorador*

En Heb 11, 31 dícese de los *espías* a los que Rajab acogió amistosamente; cf. Jos 2, 1ss. ThWNT VII, 418s.

κατασοφίζομαι *katasophizomai* engañar con astucia o trampas*

En Hech 7, 19 dícese de la suerte que Israel corrió en Egipto, después de la muerte de José; cf. Ex 1, 8ss.

καταστέλλω *katastellō* apaciguar, calmar*

Hech 19, 35: καταστείλας... τὸν ὄχλον, «*apaciguó* a la multitud»; 19, 36, κατεσταλμένος, tranquilo. ThWNT VII, 595s.

κατάστημα, ατος, τό *katastēma* disposición, conducta*

Tit 2, 3: ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς, «honorables *en su conducta*».

καταστολή, ῆς, ἡ *katastolē* actitud, compostura*

Según 1 Tim 2, 9 las mujeres «deben presentarse en *actitud* decente / digna» (ἐν καταστολῇ κοσμίῳ) (en el culto divino). El enunciado paralelo en el v. 8 hace pensar en la compostura total, que –desde luego– puede mostrarse especialmente en la manera de vestir (cf. Josefo, Bell II, 126; Is 61, 3; Tácito, Hist III, 73, 3). Como el v. 9 menciona otros detalles de la apariencia exterior, entre ellos ἱματισμὸς πολυτελής, creemos que καταστολή se refiere a la actitud misma. ThWNT VII, 595s.

καταστρέφω *katastrephō* volcar, derribar*

Según Mc 11, 15 par. Mt 21, 12, Jesús *volcó* las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían palomas en el templo (κατέστρεψεν); Hech 15, 16 v.l.: τὰ κατεστραμμένα en vez de τὰ κατεσκαμμένα. ThWNT VII, 716.

καταστρηνιάω *katastrēniaō* ser desenfrenado contra, seguir los impulsos de los sentidos en contra de*

En 1 Tim 5, 11, a propósito de la prohibición de admitir las viudas más jóvenes para el «ministerio de viudas»: ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ, γαμεῖν θέλουσιν, «porque cuando siguen los impulsos de sus sentidos en contra de Cristo», cf. Blaß-Debrunner § 181, 1, con la nota 3; ThWNT III, 632s.

καταστροφή, ῆς, ἡ *katastrophē* destrucción, ruina

En 2 Pe 2, 6 dícese que Dios καταστροφῇ κατέκρινεν, «condenó a Sodoma y Gomorra *a la destrucción*»; en sentido figurado en 2 Tim 2, 14: ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων, «para la *destrucción / la confusión* de los oyentes»; cf. Herm (m) 5, 2, 1; 1 Clem 6, 4. ThWNT VII, 716, nota 6.

καταστρώννυμι *katastrōnnymi* derribar, matar*

En 1 Cor 10, 5 dícese de los israelitas *que perecieron* (κατεστρώθησαν) en el desierto (cf. Núm 14, 16).

κατασύρω *katasyrō* arrastrar, llevar a la fuerza*

Lc 12, 58: πρὸς τὸν κριτήν, «*arrastrar* ante el juez».

κατασφάζω, κατασφάττω *katasphazō, katasphattō* matar, sacrificar*

Lc 19, 27: κατασφάξατε αὐτούς, «¡*matadlos* (a mis enemigos) en mi presencia!»; cf. Blaß-Debrunner § 71, nota 1.

κατασφραγίζω *katasphragizō* sellar*

En Ap 5, 1 se habla de un rollo (o libro) *sellado* con siete sellos (βιβλίον... κατεσφραγισμένον); → βιβλίον 3; → ἑπτά. ThWNT VII, 951.

κατάσχεσις, εως, ἡ *kataschesis* toma de posesión, posesión*

Hech 7, 5: δοῦναι... εἰς κατάσχεσιν, «dar *en posesión* (un país)» (cf. Gén 17, 8; 48, 4); 7, 45: ἐν τῇ κατασχέσει τῶν ἐθνῶν, «en la *toma de posesión* (del país) de los gentiles (por Israel)» = «en la ocupación del país» (cf. también E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*⁷ [KEK], *sub loco*, con la nota 3); 20, 16 v.l.

κατατίθημι *katatithēmi* depositar; en voz media, conceder*

Hech 24, 27: χάριτα καταθέσθαι; 25, 9: χάριν καταθέσθαι, «*hacer* un favor»; en voz activa en Mc 15, 46 v.l., dícese de la acción de dar sepultura a Jesús (en vez de ἔθηκεν).

κατατομή, ῆς, ἡ *katatomē* mutilación*

En Flp 3, 2 Pablo acusa a sus adversarios (judeocristianos), con un juego irónico de palabras (paronomasia), de que la «circuncisión» que ellos tienen en tanto aprecio, es en realidad una *mutilación* (βλέπετε τοὺς κύνας... βλέπετε τὴν κατατομήν); cf. la polémica correspondiente en Gál 5, 11s (περιτομή... ἀποκόπτω). Quizás la expresión refleje la prohibición veterotestamentaria de la mutilación ritual (cf. κατατέμνω en 1 Re 18, 28; Os 7, 14). Hay parecidos juegos de palabras en Rom 12, 3; 2 Tes 3, 11. E. Lohmeyer, *Der Philipperbrief* (KEK), *sub loco*; ThWNT VII, 109-111 (bibl.); G. Barth, *Philipperbrief* (Zürcher Bibelkommentare), *sub loco*.

κατατοξεύω *katatoxeuō* abatir de un tiro

Heb 12, 20 v.l.: ἢ βολίδι κατατοξευθήσεται, «con un arma arrojadiza».

κατατρέχω *katatrechō* bajar corriendo*

Hech 21, 32: κατέδραμεν ἐπ' αὐτούς, «*él bajó corriendo* hacia ellos».

καταφέρω *katapherō* llevar hacia abajo, llevar delante; en pasiva, sumergirse*

El verbo aparece sólo en Hechos: 25, 7: καταφέροντες αἰτιώματα, «presentar acusaciones»; 26, 10: κατήνεγκα ψῆφον, «*dar* su voto (contra alguien)»; en voz pasiva en 20, 9 (bis): καταφερόμενος/κατενεχθεὶς ὕπνῳ, «*vencido* por el sueño».

καταφεύγω *katapheugō* huir, buscar refugio*

En sentido propio en Hech 14, 6: κατέφυγον εἰς τὰς πόλεις; en sentido figurado en Heb 6, 18: οἱ καταφυγόντες κρατῆσαι..., «nosotros *los que hemos huido para refugiarnos* echando mayo de la esperanza puesta delante de nosotros». Spicq, *Notes* I, 420-422.

καταφθείρω *kataphtheirō* depravar, aniquilar; en voz pasiva, estar depravado, perecer*

2 Tim 3, 8 (en voz pasiva): κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν, «de mente *depravada*»; «perecer», 2 Pe 2, 12 v.l.; cf. también ThWNT IX, 94-106; Spicq, *Notes* I, 423s.

καταφιλέω *kataphileō* besar*

Forma intensiva de φιλέω, empleada principalmente desde Jenofonte, cf. ThWNT IX, 113-144, especialmente 117, 123s, 138s con nota 240: en Mc 14, 45 par. Mt 26, 49 dícese de Judas: καὶ κατεφίλησεν αὐτόν (a diferencia de Lc 22, 47: φιλῆσαι αὐτόν, el verbo simple, sin diferencia de significado, se emplea también en Mc 14, 44 par. Mt 26, 48); en Lc 7, 38.45 dícese de la pecadora: κατεφίλει/καταφιλοῦσα τοὺς πόδας, «*besar* los pies» (como señal de especial devoción); «abrazar» a alguien y *besarle*» en señal de saludo en Lc 15, 20; en la despedida, en Hech 20, 37.

καταφρονέω *kataphroneō* despreciar, tratar con desprecio, mirar con desdén*

En el NT el verbo aparece 9 veces: *despreciar, estimar en poco*: Mt 6, 24 par. Lc 16, 13, en sentido proverbial (cf. Billerbeck I, 433): *despreciar* a uno de los dos amos (opuesto: ἀντέχομαι); 1 Cor 11, 22 (τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, a saber, por la conducta indigna en la Cena del Señor); 2 Pe 2, 10: κυριότητος καταφρονοῦντες, «*los que desprecian* el señorío (de Cristo) / no toleran sobre sí ningún Señor»; cf. Jds 8: κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, cf. también Herm (m) 5, 6, 1; Did 4, 1; *tratar con desprecio / con menosprecio*: Mt 18, 10 (ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων); 1 Tim 4, 12 (...σου τῆς νεότητος, «...a ti [Timoteo] por tu juventud»); *mirar con desdén, menospreciar*: Rom 2, 4 (τοῦ πλούτου...); en sentido absoluto: 1 Tim 6, 2 en una exhortación dirigida a los esclavos que tienen amos creyentes: μὴ καταφρονείτωσαν (a saber, αὐτῶν); en Heb 12, 2

dícese de Cristo: αἰσχύνης καταφρονήσας, «*menospreciando* la vergüenza». ThWNT III, 633s.

καταφρονητής, οῦ, ὁ *kataphronētēs* burlón, despreciador*

Hech 13, 41: οἱ καταφρονηταί, en cita de Hab 1, 5 LXX, refiriéndose a judíos y prosélitos (cf. v. 26). ThWNT III, 634.

καταχέω *katacheō* derramar (sobre)*

De la acción de *derramar* el óleo de la unción sobre la cabeza de Jesús, en Mc 14, 3 (τῆς κεφαλῆς, cf. Blaß-Debrunner § 181, nota 4) par. Mt 26, 7 (ἐπὶ τῆς κεφαλῆς).

καταχθόνιος, 2 *katachthonios* subterráneo, de debajo de la tierra*

Sustantivado en Flp 2, 10 junto a ἐπουράνιοι y ἐπίγειοι en la mención hímnica de todos los seres y poderes existentes; cf. Ap 5, 13; IgnTral 9, 1. ThWNT III, 634s.

καταχράομαι, καταχρήομαι *katachraomai, katachrēomai* emplear, usar, utilizar plenamente*

El significado del compuesto es más intenso que el del verbo simple. En sentido absoluto en 1 Cor 7, 31: οἱ χρώμενοι... ὡς μὴ καταχρώμενοι, «usando (del mundo) como *los que no sacan ningún provecho* de él»; 9, 18: εἰς τὸ μὴ καταχρήσασθαι τῇ ἐξουσίᾳ, «de tal manera que *no hago uso* de mi derecho». Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), acerca de 7, 31.

καταψύχω *katapsychō* enfriar, refrescar*

Lc 16, 24: ἵνα καταψύξῃ, «para que *él refresque* (mi lengua)».

κατείδωλος, 2 *kateidōlos* lleno de ídolos*

Según Hech 17, 16, Pablo vio que la ciudad de Atenas estaba *llena de ídolos* (κατείδωλον οὖσαν τὴν πόλιν; Vg: *idololatriae deditam*); cf., a propósito, E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*[7] (KEK), *sub loco*. ThWNT II, 376s; R. R. Wycherley: JThS 19 (1968) 619-621.

κατέναντι *katenanti* (adverbio y preposición impropia) frente a, enfrente*

El término aparece 8 veces en el NT. Como preposición impropia (con genitivo) en Mc 11, 2 par. Mt 21, 2: κατέναντι ὑμῶν, «la aldea que está *enfrente de* vosotros»; en cambio, se usa como adverbio en Lc 19, 30: εἰς τὴν κατέναντι κώμην; Mc 12, 41: κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου; 13, 3: κατέναντι τοῦ ἱεροῦ; Mt 27, 24 v.l.: κατέναντι τοῦ ὄχλου, «enfrente del pueblo»; en Pablo se refiere siempre a Dios: Rom 4, 17 (κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ; atracción por κατέναντι τοῦ θεοῦ ᾧ ἐπίστευσεν); 2 Cor 2, 17; 12, 19 en la expresión: κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν: «*en presencia de* Dios». Blaß-Debrunner § 214, 4 con la nota 6.

κατενώπιον *katenōpion* (adverbio y preposición impropia) delante de, en presencia de*

Como preposición impropia, se halla siempre referida a Dios en la expresión: «(santos y) sin mancha *delante de* Dios», Ef 1, 4; Col 1, 22; Jds 24. Además en la expresión: κατενώπιον θεοῦ εν Χριστῷ, 2 Cor 2, 17 v.l.; 12, 19 v.l.; → ἐνώπιον 1. Bauer, *Wörterbuch, s.v.* (bibl.).

κατεξουσιάζω *katexousiazō* ejercer el propio poder contra*

En Mc 10, 42 par. Mt 20, 25 dícese de los soberanos que *abusan de su poder* en contra de sus propios pueblos (junto a κατακυριεύω). ThWNT II, 572.

κατεργάζομαι *katergazomai* completar, llevar a cabo, producir*

En el NT el verbo aparece 22 veces, de ellas once en Romanos y, entre éstas, seis en el capítulo 7 de Romanos: 7, 15.17.18.20, para referirse a lo que *se obra* por medio de la propia

actividad; dícese del pecado que *suscita* la concupiscencia (7, 8) y que *ha producido* la muerte (7, 13). 1, 27: ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι, «*cometiendo* hechos vergonzosos / *practicando* la desvergüenza»; 2, 9: τὸ κακόν; 15, 18: ὧν οὐ κατειργάσατο δι' ἐμοῦ, «lo que *no habría obrado* Cristo por medio de mí»; 1 Cor 5, 3: οὕτως τοῦτο; 1 Pe 4, 3: τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν; en voz pasiva, 2 Cor 12, 12: τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη.

Ef 6, 13: ἅπαντα κατεργασάμενοι puede significar «*después que vosotros* lo *habéis llevado a cabo* todo» (es decir, después que os habéis revestido de la armadura de Dios, cf. vv. 11.13a.14ss) o «*después que lo habéis superado* todo» (cf. vv. 12s; 3 Esd 4, 4). El cambio de ἀντιστῆναι (v. 13b) a στῆναι (v. 13c, cf. la continuación con στῆτε, v. 14a) sugiere la primera traducción.

En el significado de *producir, crear*: Rom 4, 15: ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται; 5, 3: (θλῖψις... ὑπομονήν), cf. Sant 1, 3; 2 Cor 4, 17 (αἰώνιον βάρος δόξης); 7, 10 (θάνατον); 7, 11 (σπουδήν). *Efectuar*: 9, 11 (εὐχαριστίαν τῷ θεῷ); Flp 2, 12 (τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν; cf. S. Pedersen: StTh 32 [1978] 1-31). *Preparar*: 2 Cor 5, 5 (ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, «a nosotros precisamente para esto»). ThWNT III, 635-637.

κατέρχομαι *katerchomai* bajar, llegar a*

En el NT el verbo aparece 16 veces (Lucas 2 veces, Hechos 13 veces, Santiago una vez). En sentido figurado en Sant 3, 15: «*bajando* de lo alto (ἄνωθεν = de Dios)» En todos los demás casos en sentido propio, con εἰς: Lc 4, 31; Hech 8, 5; 13, 4; 15, 30; 19, 1; con πρός: 9, 32; *llegar* (a puerto desde alta mar): 18, 22; 21, 3; 27, 5; con indicación del punto de partida (ἀπό): Lc 9, 37; Hech 15, 1; 18, 5; 21, 10, del punto de partida y de la meta (ἀπὸ... εἰς): 11, 27; 12, 19.

κατεσθίω, κατέσθω *katesthiō, katesthō* consumir, devorar, tragar*

En el NT el verbo aparece 15 veces. En sentido propio en Mc 4, 4 par Mt 13, 4 / Lc 8, 5, dícese de las aves que *se comen* los granos de la siembra; en Ap 10, 9.10 dícese del vidente que *devora* un libro (→ βιβλαρίδιον, cf. Ez 2, 8s; 3, 1-3); en Ap 12, 4 dícese del dragón que quiere *devorar* al hijo de la mujer, inmediatamente después de su nacimiento. En todos los demás casos en sentido figurado: Mc 12, 40 par. Lc 20, 47 / (Mt 23, 14 v.l.): κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν, dícese de los fariseos que «*devoran / se apoderan de* las casas de las viudas»; cf. J. D. M. Derrett: NovT 14 (1972) 1-9; Lc 15, 30: τὸν βίον, «*dilapidar* su fortuna»; Jn 2, 17: *consumir* (cf. Sal 68, 10 LXX); *devorar*, en el sentido de *desgarrar a mordiscos* (junto a δάκνω) en Gál 5, 15; en el sentido de *explotar* (en sentido absoluto): 2 Cor 11, 20 (cf. Sal 13, 4 LXX); dícese del fuego: *devorar, consumir* en Ap 11, 5; 20, 9.

κατευθύνω *kateuthynō* enderezar, dirigir, guiar*

Lc 1, 79: τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης, «para *dirigir* nuestros pies hacia el camino de la paz»; 1 Tes 3, 11: τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς; 2 Tes 3, 5: τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ (cf. 1 Crón 29, 18 LXX).

κατευλογέω *kateulogeō* bendecir*

Mc 10, 16 (a diferencia de Mateo/Lucas): Jesús «los abrazaba (a los niños), les imponía las manos y los *bendecía*» (cf. también Tob 10, 14; 11, 17 B A).

κατέφαγον *katephagon* consumir, devorar

Aoristo segundo de → κατεσθίω, κατέσθω.

κατεφίσταμαι *katephistamai* alzarse contra*

Hech 18, 12: κατεπέστησαν... οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Παύλῳ, «los judíos *se alzaron* en contra de Pablo», → Γαλλίων 3.

κατέχω *katechō* asir firmemente, retener*

1. Aparición en el NT - 2. Contenidoso semánticos - 3. Campo referencial - 4. Significados en 2 Tes 2, 6s.

Bibl.: R. D. Aus, *God's Plan and God's Power: Isaiah 66 and the Restraining Factors of 2 Thess 2:6-7*: JBL 96 (1977) 537-553; E. Best, *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (BNTC), London ^{2}1977, 295-301; J. Coppens, *Le* katechon *et le* katechôn: *derniers obstacles à la parousie du Seigneur Jésus*, en J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le NT*, Gembloux 1980, 345-348; O. Cullmann, *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, Tübingen 1966, 305-336; H. Hanse, κατέχω, en ThWNT II, 828-830; B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniciens* (EtB), Paris 1956, 259-280, 662-671; Spicq, *Notes*, Suppl., 379-385; A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (NovTS 2), Leiden-Köln 1961; W. Trilling, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief* (EThSt 27), Leipzig 1972; Id., *Der zweite Thessalonicherbrief* (KEK), Zürich (reimpresión) 1980, 81-105 (bibl.).

1. En el NT el verbo aparece 17 veces (sin contar Jn 5, 4 v.l.). Su uso se limita a unos cuantos (grupos de) escritos: en el Evangelio de Lucas hay 3 testimonios, en Hechos 1, en Pablo 8, en 2 Tesalonicenses 2 y en Hebreos 3.

2. κατέχω significa: a) en sentido transitivo: *detener, asir firmemente, retener*, con una amplia gama de acepciones (cf. Pape, *Wörterbuch* I, *s.v.*; Liddell-Scott, *s.v.*). En el NT se halla representada sólo una parte de esas acepciones. b) El uso intransitivo aparece tan sólo una vez, como tecnicismo de la navegación: *dirigirse rumbo a, ir* (hacia la playa), Hech 27, 40, o *desembarcar* (los testimonios en Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* 2; bibliografía sobre la navegación en el mundo antiguo en W. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* [KEK], 666).

3. a) En sentido físico, κατέχω significa: 1) *retener*, en el intento de la gente (en imperfecto) por impedir a Jesús que se marchara (Lc 4, 42), *retener* a Onésimo (Flm 13); 2) *tener, poseer* (1 Cor 7, 30; 2 Cor 6, 10), *ocupar* el sitio (Lc 14, 9 material peculiar).

b) El verbo se usa mucho más frecuentemente en sentido figurado, con las siguientes acepciones: 1) En sentido negativo: dícese de «los hombres que *refrenan* la verdad mediante la injusticia» (Rom 1, 18), del poder de la ley «en el cual *fuimos mantenidos* (cautivos)» (Rom 7, 6; cf. Gál 3, 23; H. Schlier, *Der Römerbrief* [HThK], *sub loco*) cf. también a propósito de 2 Tes 2, 6s (→ 4). 2) En sentido positivo: con orientación predominantemente parenética, *retener* «la palabra» (Lc 8, 15 a diferencia de Marcos/Mateo), «las tradiciones» (1 Cor 11, 2), «el evangelio» (1 Cor 15, 2), «lo bueno» (1 Tes 5, 21), la confianza y la esperanza de la confesión (Heb 3, 6.14 [significado incierto]; 10, 23).

4. Desde la antigüedad cristiana se discute acerca del significado de κατέχω en 2 Tes 2, 6.7. La diferencia entre el participio sustantivado neutro (τὸ κατέχον, v. 6) y el masculino (ὁ κατέχων, v. 7) no se puede explicar con seguridad ni desde el punto de vista gramatical ni desde el semiótico. Sin embargo, el contexto inmediato exige que ambos participios se traduzcan con igual sentido: una traducción que debe tomar como punto de partida el *análisis lingüístico* de los vv. 5-7 (como una especie de «excursus» entre los vv. 3b-4.8.10a) y la función que desempeñe esa entidad (Trilling, *Untersuchungen*, 77-92). De ahí se deduce con alta probabilidad una eficiencia positiva del κατέχων(-ον), y por cierto como factor en la *dilación* del final de la historia / del mundo dentro de un contexto fijo de tradiciones acerca de una «demora» que es obrada por Dios mismo (desde Hab 2, 3s; cf. Cullmann, Strobel, *passim*) («detener», «retener»). La mejor manera de entender el «poder que detiene» es interpretarlo, dentro del marco de esa tradición, como una figura literaria para designar el *aplazamiento* de la aparición del «hombre de maldad» («anticristo») (v. 3b, cf. ὁ ἄνομος en el v. 8). Se trata de la «interpretación teocéntrica».

Todas las demás interpretaciones (como poder hostil: últimamente Ch. H. Giblin, *The Threat to Faith*, Roma 1967, 167-242; Best, 301; en sentido mítico como «mantener en ataduras», «atar» al «Maligno»: M. Dibelius, *Thessalonicherbriefe* [HNT], *sub loco*, etc.)

son menos probables o se hallan enteramente descaminadas. Los intentos de interpretación en el marco de la historia del mundo y de la historia del fin de los tiempos (referidos especialmente al Imperio Romano, desde Hipólito y Tertuliano) y en el marco de la historia contemporánea (referidos a la proclamación del evangelio, a Claudio, Vespasiano y a otros) han quedado descartados. La hipótesis de que la Carta segunda a los tesalonicenses es un pseudoepígrafo da impulso a la idea de descartar tales interpretaciones (Trilling, *Untersuchungen*; Id., *Der zweite Thessalonicherbrief, sub loco*).

W. Trilling

κατηγορέω *katēgoreō* acusar, presentar cargos*

En el NT el verbo aparece 23 veces, veintidós de ellas como tecnicismo jurídico; tan sólo en Rom 2, 5 el verbo aparece en sentido figurado y sin carácter jurídico, para referirse a los pensamientos (de los paganos) «que se *acusan / se hacen reproches* mutuamente o también se defienden» (κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων).

En los Sinópticos el verbo se emplea siempre para referirse a Jesús: En Mc 3, 2 par. Mt 12, 10 / Lc 6, 7 dícese de las intenciones de los enemigos de Jesús de *acusarle*; cf. Jn 8, 6; Lc 11, 54 Textus Receptus; *acusar*, Lc 23, 2; *inculpar*, Mc 15, 3.4 (con acusativo de cosa); Lc 23, 10, 14 (αἴτιον ὧν, aquí seguramente por atracción de casos); en voz pasiva en Mt 27, 12. *Acusar* ante Dios, Jn 5, 45a; 5, 45b: ὁ κατηγορῶν, «el *acusador*»; en Ap 12, 10 se dice que Satanás es ὁ κατήγωρ... ὁ κατηγορῶν (αὐτούς); cf. también Job 1, 6ss; Zac 3, 1ss; Hen (et) 40, 7. Los testimonios del verbo que hay en Hechos se hallan en el contexto del proceso entablado contra Pablo: *presentar cargos*, 22, 30; 24, 2.19; 25, 5.11 (εἰ δὲ οὐδέν ἐστιν ὧν, «pero si ninguna de esas cosas de que éstos me acusan es verdad, entonces...»); 25, 16: ὁ κατηγορούμενος, «el *acusado*»; *inculpar* (en el trascurso del proceso), 24, 8.13; dícese de las relaciones de Pablo con su pueblo en 28, 19: οὐχ ὡς... ἔχων τι κατηγορεῖν, «no porque yo *tuviera acusación* alguna contra mi pueblo». ThWNT III, 368.

κατηγορία, ας, ἡ *katēgoria* acusación, inculpación*

Jn 18, 29: κατηγορίαν φέρω, «presentar una *acusación*»; Lc 6, 7 Textus Receptus; *acusación, cargos* (con κατά), 1 Tim 5, 19; con genitivo («de»), Tit 1, 6 (ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας). ThWNT III, 638.

κατήγορος, ου, ὁ *katēgoros* acusador*

Sólo en Hechos: 23, 30.35; 25, 16.18; 24, 7s v.l. para referirse a los *acusadores* de Pablo; por lo demás, Jn 8, 10 Textus Receptus; Ap 12, 10 v.l. (en vez de κατήγωρ).

κατήγωρ, ορος, ὁ *katēgōr* acusador*

En Ap 12, 10 (únicamente A; mientras que p⁴⁷ Sin C 051 Koiné leen κατήγορος, cf. a propósito GNTCom, *sub loco*) Satanás es el *acusador* de los hombres ante Dios (junto al participio de presente de → κατηγορέω), un acusador que fue derribado del cielo (Lc 10, 18; Billerbeck I, 141-144). κατήγωρ puede ser un vulgarismo, formado a base del genitivo plural κατηγόρων (así piensa Bauer, Wörterbuch, *s.v.*; Blaß-Debrunner § 52, con la nota 3 (bibl.), o bien un semitismo correspondiente al extranjerismo *qāṭêgôr* en el lenguaje rabínico (cf. ThWNT III, 637, con la nota 2; Billerbeck I, 141s). La hipótesis de que tal semitismo se ha conservado únicamente en A (a pesar del vulgarismo κατήγωρ que se encuentra en PapLondon I, 124, 25) apoya la difícil decisión en materia de crítica textual que hay que adoptar en este pasaje.

κατῆλθον *katēlthon* bajé

Aoristo segundo de → κατέρχομαι.

κατήνεγκα *katēnegka* llevé hacia abajo

Aoristo primero de → καταφέρω.

κατήφεια, ας, ἡ *katēpheia* tristeza, desaliento*

Sant 4, 9: μεταστραπήτω... ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν, «que vuestra risa se torne en *llanto*», como señal de que uno se ha convertido a Dios; cf. 4, 6; 5, 1; Lc 6, 25.

κατηχέω *katēcheō* comunicar, instruir, enseñar; en voz pasiva, aprender*

1. Aparición - 2. Significado general - 3. κατηχέω en relación con la enseñanza cristiana.

Bibl.: H. W. Beyer, κατηχέω, en ThWNT III, 638-640; A. García del Moral, *«Catequizar» según Pablo y Lucas*: Studium 24 (1984) 57-110; A. Knauber, *Zur Grundbedeutung der Wortgruppe κατηχέω-catechizo*: Oberreinisches Pastoralblatt 68 (1967) 291-304; Spicq, *Notes* I, 425-427; K. Wegenast, en DTNT II, 88s; R. B. Zuck, *Greek Words for Teach:* Bibl. Sacra 122 (1965) 158-168. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1135.

1. En el NT el verbo aparece 8 veces, cuatro de ellas en las cartas paulinas auténticas (Rom 2, 18; 1 Cor 14, 19; Gál 6, 6a.b) y otras cuatro veces en la doble obra de Lucas (Lc 1, 4; Hech 18, 25; 21, 21.24). Se trata de un vocablo tardío que falta, por ejemplo, en la LXX y que aparece raras veces en Josefo (Vita 366, en la voz activa) y en Filón (LegGai, 198, en voz pasiva). - Son importantes los testimonios del siglo II que se encuentran en 2 Clem 17, 1 y en Luciano, JupTrag 39.

La Carta segunda de Clemente recuerda el mandamiento de «apartar a los hombres de los ídolos e *instruirlos* (ἀποσπᾶν καὶ κατηχεῖν)». Si aquí se entiende ya κατηχέω «en el sentido de la enseñanza catequética impartida por la Iglesia» (así piensa Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 2b) es cosa que, por lo menos, debe quedar en duda (cf. Knauber, 301). Además, la frecuente interpretación del prefijo κατα- que se basa en el pasaje de Luciano («sonar desde arriba hacia abajo»; así, por ejemplo, Beyer, 638) debe considerarse incorrecta (Knauber, 293s, 298-301). En todo caso, el *Lexikon* de Suidas (III, 77 en la edición de Adler) traduce κατηχέω por προτρέπομαι y παραινέω.

2. En Hech 21, 21.24 el verbo aparece (como en Josefo y Filón, → 1) con el significado general de *comunicar/informar*. Según 21, 21, los numerosos judeocristianos (v. 20) «*se han enterado* (κατηχήθησαν) acerca de ti (Pablo) que enseñas a los judíos que viven entre los gentiles que deben apostatar de Moisés». A continuación (v. 24) se recomienda a Pablo que asuma los gastos relacionados con un voto. Se hace ver que, de esta manera, los recelosos judeocristianos se tranquilizarán al ver «que no hay nada cierto en lo que se les *ha contado* (κατήχηνται) sobre ti». Las otras dos veces en que aparece κατηχήω en la obra lucana, indican que el verbo comienza a adquirir un sentido técnico (Lc 1, 4; Hech 18, 25; cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I [HThK], 15), cosa podría afirmarse también en lo que respecta a Pablo (→ 3).

3. Lc 1, 4 y Hech 18, 25, lo mismo que las cartas paulinas, expresan por medio de κατηχέω la idea de impartir una instrucción de carácter religioso (Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 2), concretamente –con excepción de Rom 2, 18– la idea de impartir la instrucción cristiana. Lc 1, 4 (lo mismo que Hech 21, 21.24) construye la voz pasiva con περί (περὶ ὧν κατηχήθης λόγων). En otros dos pasajes, el objeto de la instrucción se expresa en acusativo: Hech 18, 25, ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, y Gál 6, 6a, ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον. El participio pasivo designa a *los que son instruidos* (así también –en lo que respecta al judío– en Rom 2, 18: κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου, «*instruido* por la ley»), y el participio activo (ὁ κατηχῶν designa a *quien instruye* (Gál 6, 6b): el que recibe instrucción debe tener comunión con el que instruye ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς. Como no es seguro que aquí se hable de proporcionar el sustento (H. Schlier, *La Carta a los gálatas*, Salamanca 1975, 318), no podremos afirmar tampoco que éste sea «el testimonio más antiguo de la existencia de un ministerio profesional dedicado a la enseñanza en el cristianismo primitivo» (Wegenast; cf. Beyer, 639).

En 1 Cor 14, 19 Pablo dice refiriéndose a la glosolalia que él prefiere hablar cinco palabras con su entendimiento, «a fin de que *yo pueda instruir* también a otros (ἵνα... κατηχήσω), que no innumerables palabras ἐν γλώσσῃ».

Difícilmente podrá probarse la tesis de que «Pablo no sólo emplea el término común διδάσκειν, sino también el verbo κατηχεῖν, mucho más raro y nada usual en el lenguaje religioso del judaísmo, como un término técnico para designar la instrucción cristiana, a fin de acentuar de esta manera el carácter peculiar de la instrucción impartida a base del evangelio» (Beyer, 639).

G. Schneider

κατιόομαι *katioomai* oxidarse, enmohecerse*

Sant 5, 3: El oro y la palabra (de los ricos) *se han enmohecido* (es decir, se habrán enmohecido a la hora del juicio final); cf. EpJer 10.23; Eclo 29, 10; Mt 6, 19s. Así que lo que parece permanente, no tienen ninguna consistencia; las riquezas se convertirán en el testimonio contra quienes las hayan acumulado (5, 3b). ThWNT III, 336; W. Schrage, *Der Jakobusbrief* (NTD), *sub loco*.

κατισχύω *katischyō* ser fuerte, imponerse, prevalecer*

Mt 16, 18 con genitivo: οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς (= τῆς ἐκκλησίας), «*no prevalecerán* contra ella»; con infinitivo, *ser capaz de*, Lc 21, 36; en sentido absoluto, *predominar, imponerse*, Lc 23, 23. ThWNT III, 401.

κατοικέω *katoikeō* vivir, habitar*

1. Aparición en el NT - 2. Significado y uso - 3. κατοικέω en sentido figurado.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v;* N. Kehl, *Der Christushymnus im Kol*, Stuttgart 1967, 110-125; A. S. Lawhead, *A Study of the Theological Significance of «yasab» in the Masoretic Text, with Attention to Its Translation in the Septuagint*, tesis Boston Univ. Graduate School 1975; O. Michel, κατοικέω, en ThWNT V, 155-157.

1. En el NT κατοικέω aparece 44 veces, con la máxima frecuencia en Hechos (20 veces) y en Apocalipsis (13 veces + 12, 12; 14, 6 v.l.). Por el contrario, el verbo κατοικέω se encuentra raras veces en los evangelios (6 veces, únicamente en Mateo y en Lucas) y en la literatura epistolar (5 veces + Sant 5, 4 v.l.).

2. En el NT el verbo κατοικέω se usa en sentido transitivo (κατοικέω τι: *habitar* algo) y en sentido intransitivo (*vivir*, principalmente con un adverbio para determinar el lugar; en sentido absoluto aparece únicamente en Hech 22, 12). Se usa raras veces en tiempo finito, y con muchísima frecuencia aparece el plural del participio de presente de la voz activa (οἱ κατοικοῦντες: los *habitantes*, los *moradores*). En la mayoría de los casos κατοικέω tiene sentido literal y se refiere al hecho de que los seres humanos moren o habiten (34 veces), y en 10 casos el verbo se emplea en sentido figurado (→ 3).

En Hechos predominan la construcción transitiva (Hech 1, 19; 2, 9.14; 4, 16; 9, 32.35; 19, 10.17; cf. también Lc 13, 4) y la construcción intransitiva con ἐν (Hech 1, 20; 7, 2.4a.48; 9, 22; 11, 29; 13, 27; 17, 24; así también en Heb 11, 9) y más raras veces con εἰς (Hech 2, 5; 7, 4b; así también Mt 2, 23; 4, 13). Se hallan formulados de manera inusual Hech 22, 12, «por todos los judíos que *habitaban* (Bauer completa ἐκεῖ: allí)» y, seguramente con intención reforzadora (Michel, 156), Hech 17, 26, «*habitar* sobre (ἐπί) toda la faz de la tierra».

En el Apocalipsis οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς («*los que habitan* en la tierra, *los habitantes* de la tierra») es una expresión fija (Ap 3, 10; 6, 10; 8, 13; 11, 10 bis; 13, 8.14 bis; 14, 6 v.l.; 17, 8); tan sólo Ap 13, 12 y 17, 2 tienen una formulación diferente.

3. κατοικέω se usa en sentido figurado para designar la permanencia constante de fenómenos espirituales o religiosos: espíritus inmundos (Mt 12, 45 par. Lc 11, 26), Dios (Mt 23, 21; Hech 7, 48; 17, 24), Cristo (Ef 3, 17), la «plenitud» (divina) (Col 1, 19; 2, 9), la justicia (2 Pe 3, 13), Satanás (Ap 2, 13b). - Si en Mt 23, 21 se habla sencillamente del morar de Dios en el templo, entonces la polémica del

templo, en Hech 7, 48, se halla en contradicción con esta idea, y por cierto basándose en el AT mismo (cf. 1 Re 8, 27.29: «el Altísimo *no habita* en obras de la mano del hombre». Hech 17, 24 recoge esta idea: El Dios Creador «*no mora* ἐν χειροποιήτοις ναοῖς».

En la bendición de Ef 3, 17, «¡Cristo *more* en vuestros corazones por la fe!», la permanencia designada por el verbo κατοικέω está ligada a la renovación incesante de la fe (J. Gnilka, *Der Epheserbrief* [HThK], 184).

En el himno de Col 1, 15-20 se dice de Cristo «que agradó a toda la plenitud *habitar* en él» (Col 1, 19; cf. 2, 9). En una frase plasmada según el AT (cf. la combinación de εὐδοκέω y κατοικέω en el Sal 67, 17 LXX), se hace referencia a la función de Cristo como mediador de la presencia de Dios en el cosmos (Kehl, 123).

H. Fendrich

κατοίκησις, εως, ἡ *katoikēsis* morada, domicilio*

En Mc 5, 3 dícese que el poseso de Gerasa tenía su *morada / su* cobijo *en las cuevas sepulcrales.*

κατοικητήριον, ου, τό *kaitokētērion* casa, morada, guarida*

Según Ef 2, 22, los cristianos gentiles (juntamente con los santos, los apóstoles y profetas y Cristo como la piedra angular, 2, 11-22) «están edificados juntamente para *morada* de Dios en el Espíritu» (εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι); en Ap 18, 2 dícese de Babilonia (= Roma) que se convirtió en *morada / guarida* de demonios (cf. Is 13, 21; 21, 9; Jer 9, 10; 50, 39; Bar 4, 35). ThWNT V, 158.

κατοικία, ας, ἡ *katoikia* morada, habitación*

En Hech 17, 26 dícese de los «límites», fijados por Dios, para *la morada / la habitación* de los pueblos (ὁροθεσίαι τῆς κατοικίας); cf. Sal 73, 17 LXX.

κατοικίζω *katoikizō* hacer habitar en, proporcionar una morada*

En Sant 4, 5 dícese del Espíritu «que Dios *hizo que morara* en nosotros»; cf. Herm (m) 3, 1; cf. 5, 6, 5. ThWNT V, 158s.

κατοπτρίζομαι *katoptrizomai* contemplar (en el espejo)*

Bibl.: R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen 1976, 93-97; J. Dupont, *Le Chrétien, miroir de la gloire divine d'après 2 Cor. III, 18*: RB 56 (1949) 392-411; N. Hugedé, *La métaphore du miroir dans les épîtres de S. Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1957, 20-36; G. Kittel, ἔσοπτρον, κατοπτρίζομαι, en ThWNT II, 693s; J. Kremer, *Christl. Schriftauslegung. Eine bibeltheol. Erwägung zu 2 Kor 3, 18*: Bibel und Liturgie 52 (1979) 18-21; J. Lambrecht, *Transformation in 2 Cor 3, 18*: Bib 64 (1983) 243-254; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos* I, Roma 1967, 166-202; E. Schweizer, *2 Korinther 3, 12-18*: GPM 60 (1971) 89-93; W. C. van Unnik, *«With Unveiled Face». An Exegesis of 2 Corinthians III, 12-18*: NovT 6 (1963) 163-169.

κατοπτρίζω (cf. κάτοπτρον, «espejo, imagen reflejada en el espejo»; → ἔσοπτρον) tiene el significado fundamental de *mostrar en el espejo, reflejar en el espejo*. En cuanto al verbo en voz media, κατοπτρίζομαι, además del significado de *contemplarse en el espejo*, se halla atestiguado dos veces –fuera de la Biblia– con el significado de *contemplar algo en el espejo* (Filón, All III, 101; Gregorio Taumaturgo, cf. Hugedé). En este sentido o en el sentido simple de *contemplar*, las antiguas versiones y los comentarios más antiguos entendieron también el significado del verbo κατοπτρίζω, según aparece en 2 Cor 3, 18.

Partiendo del contexto inmediatamente anterior («con el rostro descubierto» → καλύπτω, → πρόσωπον, «la gloria» → δόξα), se impone la referencia al rostro de Moisés, mencionado en 3, 7.13, que refleja la gloria de Dios, y resulta obvio que κατοπτρίζομαι tiene el significado de «reflejar» (Teodoreto, Dupont, Prümm, van Unnik). Esta opinión sería especialmente acertada, si 2 Cor 3, 18 hablara únicamente sobre Pablo (Schweizer; cf. p[46]: κατοπτριζόμεθα con omisión de πάντες) y si la idea de una trasformación actual mediante

la contemplación de la gloria de Dios fuera una idea ajena a Pablo (Dupont).

Ahora bien, Pablo en 2 Cor 3, 18 no habla directamente de su ministerio, sino de una excelencia de todos los cristianos (πάντες). No se establece un contraste entre ellos y Moisés, sino entre ellos y los judíos, a quienes se ha mencionado antes (vv. 14s). Por tanto, «con rostro descubierto» hay que entenderlo aquí en el sentido de «con el corazón descubierto» (Bultmann), como se indica por la interpretación tipológica que Pablo mismo hace en 2 Cor 3, 14s del pasaje de Ex 34.33.36. Los cristianos, sin verse impedidos por un «velo» (cf. 4, 3s), sino habiendo sido liberados por el Espíritu del Señor (v. 17b; cf. 4, 6), son capaces ahora de contemplar la gloria del Señor. Que κατοπτρίζομαι no debe entenderse en el sentido pulido de *contemplar* (= ἀτενίσαι, vv. 7. 13; así Bultmann), lo exige la frase τὴν αὐτὴν εἰκόνα: la contemplación de la gloria de Yahvé en el espejo/ imagen (cf. Sab 7, 26) que es Cristo (cf. 4, 4.6) se halla al servicio (¡participio!) de la trasformación obrada por el Espíritu (→ μεταμορφόομαι, → πνεῦμα) «en la misma imagen» (cf. Rom 8, 29; Flp 3, 21); que la futura trasformación comienza ya ahora, según Pablo, lo vemos por Gál 2, 20; 4, 19).

J. Kremer

κατόρθωμα, ατος, τό *katorthōma* relaciones ordenadas, situación saludable

Hech 24, 2 Textus Receptus: κατορθωμάτων γινομένων (en vez de διορθωμάτων).

κάτω *katō* (adv.) abajo, hacia abajo; bajo, debajo*

El término aparece 9 veces en el NT; sobre los significados cf. Blaß-Debrunner § 103, 1 y nota 4; *abajo*: Mc 14, 66 (κάτω ἐν τῇ αὐλῇ); Hech 2, 19 (ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω... ἐπὶ τῆς γῆς κάτω); sustantivado en Jn 9, 23 (ἐκ τῶν κάτω... ἐκ τῶν ἄνω, «de *abajo*... de arriba»). *Hacia abajo*, Mt 4, 6 par. Lc 4, 9; Mc 15, 38 par. Mt 27, 51 (ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω, «de arriba *abajo*»; Jn 8, 6 (κάτω κύπτω); 8, 8 v.l.; Hech 20, 9 (πίπτω κάτω). ThWNT III, 640s; X, 1135 (bibl.).

κατώτερος, 3 *katōteros* inferior, más bajo, lo más inferior, lo más bajo*

Comparativo de κάτω (cf. Blaß-Debrunner § 62, 3), que puede tener también el significado del grado superlativo. En Ef 4, 9 (κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; cf. 62, 10; 138, 15 LXX), el genitivo τῆς γῆς puede entenderse como genitivo apositivo («a las partes *inferiores*, a saber, de la tierra»), como genitivo objetivo («a las partes *inferiores* de la tierra») o como genitivo partitivo («a las *más bajas* entre las partes de la tierra»). Sobre el debate cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Blaß/Debrunner § 167, nota e; ThWNT III, 641-643; J. Gnilka, *Der Epheserbrief* (HThK), *sub loco*. En relación con Ef 4, 7s (cf. Sal 68, 19), el v. 9 se refiere con suma probabilidad a la encarnación de Cristo, de tal manera que, según la cosmología de Efesios, la tierra constituye, ella misma, el ámbito *inferior* del universo, en contraste con el cielo (cf. M. Dibelius-H. Greeven, *Der Epheserbrief*[3] [HNT], *sub loco*; → κάτω).

κατωτέρω *katōterō* (adv.) abajo, mucho más abajo, debajo*

Mt 2, 16: ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω, «de dos años *abajo*»; cf. 1 Crón 27, 23; → ἀπό 4.c.

Καῦδα *Kauda* Cauda

Hech 27, 16: nombre de una pequeña isla (νησίον) situada a unos 40 km al Sur de la costa sudoccidental de Creta, con unas costas al amparo del viento que ofrecían refugio a las tripulaciones de las naves; v.l. Κλαῦδα Sin* A[vid] 33 etc. Pauly-Wissowa VII, 861; IX, 57; BHH II, 961.

καῦμα, ατος, τό *kauma* quemadura, ardor, calor sofocante*

Ap 7, 16: οὐδὲ... ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα, «ni caerá sobre ellos el sol ni *calor sofo-*

cante alguno» (cf. Sal 120, 6 LXX); 16, 9: ἐκαυματίσθησαν... καῦμα μέγα, «fueron quemados por el gran *calor*». ThWNT III, 643.

καυματίζω *kaumatizō* quemar, abrasar*

Ap 16, 8: καυματίσαι ἐν πυρί; en voz pasiva en 16, 9: ἐκαυματίσθησαν οἱ ἄνθρωποι (como efecto de la cuarta «copa de la ira»); en Mc 4, 6 par. 13, 6 dícese de la semilla que cae sobre terreno pedregoso: la semilla brota en seguida, pero *se quema* (junto a ἐξηράνθη) por el ardor del sol. ThWNT III, 643.

καῦσις, εως, ἡ *kausis* la acción de quemar(se)*

Según Heb 6, 8, la tierra estéril está próxima a ser maldecida, y termina por *ser quemada* (ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν); como parábola para indicar la suerte que van a correr los cristianos apóstatas (cf. 6, 1ss). ThWNT III, 644.

καυσόω *kausoō* quemar*

En 2 Pe 3, 10.12, en voz pasiva, dícese de los elementos del mundo, que «serán destruidos *en el ardor del fuego*» (v. 10) o «serán fundidos» (v. 12) (στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσεται τήκεται). ThWNT III, 644s.

καυστηριάζω *kaustēriazō* cauterizar, marcar con hierro candente*

En 1 Tim 4, 2, en voz pasiva y en sentido figurado, dícese de los falsos maestros «que tienen *cauterizada* la conciencia» (κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν), es decir, que llevan en la conciencia la marca con hierro candente que indica que son esclavos del pecado (cf. ThWNT III, 645; J. Jeremias, *Die Pastoralbriefe* [NTD], *sub loco*); cf. también 6, 3ss.

καύσων, ωνος, ὁ *kausōn* calor sofocante, calor abrasador del sol*

Dícese del *calor sofocante* del día, Mt 20, 12; el viento del Sur trae *calor sofocante*, Lc 12, 33; el *calor abrasador* del sol (no el «viento abrasador»), Sant 1, 11. ThWNT III, 644.

καυτηριάζω *kautēriazō* cauterizar, marcar con hierro candente

1 Tim 4, 2 Textus Receptus, en vez de καυστηριάζω.

καυχάομαι *kauchaomai* gloriarse, jactarse*

καύχημα, ατος, τό *kauchēma* jactancia, orgullo*

καύχησις, εως, ἡ *kauchēsis* la acción de jactarse o gloriarse*

1. Aparición y significados – 2. Observaciones de sintasis gramatical y de semántica – a) sobre el verbo – b) sobre los sustantivos – 3. Acerca de la teología paulina del gloriarse.

Bibl.: S. C. Agouridis, Ἡ καύχησις τοῦ Ἀπ. Παύλου πρὸ τῆς ἐπιστροφῆς αὐτοῦ καὶ μετὰ ταύτην, en Id., *Biblica Meletēmata* 1, Thessalonike 1966, 87-109; R. Asting, *Kauchesis*, Oslo 1925; K. Berger, *Exegese des NT* (UTB 658), Heidelberg 1977, 144-156; R. Bultmann, καυχάομαι κτλ., en ThWNT III, 646-654; Bultmann, *Teología* § 23; Bultmann, *Glauben* II, 32-58, especialmente 40-43; M. Carrez, *La confiance en l'homme et la confiance en soi selon l'apôtre Paul*: RHPhR 44 (1964) 191-199; G. Dautzenberg, *Der Verzicht auf das apostolischen Unterhaltsrecht*: Bib 50 (1969) 212-232; B. A. Dowdy, *The Meaning of* kauchasthai *in the NT*, tesis Ann Arbor 1978; J. K. Elliott, *In Favour of* καυζήσομαι *at 1 Corinthians 13, 3*: ZNW 62 (1971) 297s; T. Fahy, *St Paul's «Boasting» and «Weakness»*: IThQ 31 (1964) 214-227; A. Fridrichsen, *Zum Stil des pln Peristasenkatalogs 2 Cor. 11, 23ff.*: SO 7 (1928) 25-29, Id., *Peristasenkatalog und Res gestae*: SO 8 (1929) 78-82; P. Genths, *Der Begriff des καύχημα bei Paulus*: NKZ 38 (1927) 501-521; H. Ch. Hahn, *Gloriarse*, en DTNT II, 234-236; M. Join-Lambert-X. Léon-Dufour, *Orgullo*, en VTB 547-550; O. Kuss, *Carta a los romanos*, Barcelona 1976, 59-68; F. Pack, *Boasting in the Lord*: RestQ 19 (1976) 65-71; J. H. Petzer, *Contextual Evidence in Favour of* καυχήσωμαι *in 1 Cor. 13, 3*: NTS 35 (1989) 229-253; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos* II/2, Roma-Freiburg 1962, 78ss, 340-355; F. Raurell, *Exégesis y teología del «kauchema»*: EstFr 72 (1971) 337-347; J. Sánchez Bosch, *«Gloriarse» según san Pablo. Sentido y teología de* καυχάομαι (AnBib 40), Roma 1970; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK), Freiburg 1977, 143s; J. Schreiner, *Jeremia 9, 22.23 als Hintergrund des pln «Sich-Rühmens»*, en *FS Schnackenburg*, 530-542; Spicq, *Notes*, Suppl. 386-394; S. H. Travis, *Paul's Boasting en 2. Corinthians 10-12*: StEv VI (1973) 527-532; J. Zmijewski, *Der Stil der pln «Narrenrede»* (BBB 52), Köln-Bonn 1978. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1136.

1. En el NT, estos tres términos aparecen en total casi 60 veces; de ellas corresponden a las cartas paulinas auténticas 53 veces o (con el pasaje –discutido por la crítica textual– de 1 Cor 13, 3) 54 veces. Además, καυχάομαι se encuentra en Ef 2, 9; Sant 1, 9; 4, 16 (aquí juntamente con καύχησις), y καύχημα, en Heb 3, 6.

El verbo es casi siempre intransitivo y significa entonces *gloriarse* (indicando el correspondiente contexto si se trata de gloriarse en sentido positivo o de *jactarse, enorgullecerse* en sentido peyorativo [cf. Berger, 144: «El significado negativo de 'gloriarse' está determinado únicamente por el objeto»]). Cuando el verbo es transitivo (con objeto en acusativo; 2 Cor 7, 14; 9, 2; 10, 8; 11, 12.16.30b), entonces habrá que traducirlo por *gloriarse* de algo (en el sentido de «destacar algo gloriándose en ello» [Bauer, *Wörterbuch, s.v.*]).

Entre los dos sustantivos existe cierta diferencia de significado, basada en la morfología, porque τὸ καύχημα expresa más bien *lo que se dice para gloria* (cf., por ejemplo, 2 Cor 9, 3), el *objeto por el que uno se gloría* (por ejemplo, Gál 6, 4), y también la *posibilidad* o la *razón para gloriarse* (así casi siempre en Pablo: Rom 4, 2; 1 Cor 9, 16; 2 Cor 1, 14; Flp 2, 16 y *passim*). ἡ καύχησις designa más bien la acción de *gloriarse como tal* (así en 2 Cor 7, 14; 8, 24). Claro que Pablo no siempre se atiene con rigor a estos matices de significado. Y, así, τὸ καύχημα puede significar también, para él, el *acto de gloriarse* (2 Cor 5, 12); inversamente, ἡ καύχησις puede significar la *posibilidad* (Rom 3, 27), la *razón* (Rom 15, 17) o *el objeto de la acción de gloriarse* (2 Cor 1, 12).

2. a) Tan sólo raras veces el verbo usado intransitivamente se halla en sentido absoluto (1 Cor 4, 7 [13, 3]; 2 Cor 11, 18b.30a; 12, 1.6; Ef 2, 9; cf. también el participio sustantivado ὁ καυχόμενος, 1 Cor 1, 31a; 1 Cor 10, 17a [de manera diferente en Flp 3, 3]); en la mayoría de los casos, el verbo es definido (al menos) más precisamente, de ordinario mediante una frase preposicional. Muy frecuentemente (en aproximadamente la mitad de los casos) se encuentra un ἐν con dativo. El ἐν con dativo, el ἐπί con dativo (Rom 5, 2: καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι, «nos gloriamos *a causa de* la esperanza») y el ἐις con acusativo (2 Cor 10, 16: τὰ ἕτοιμα καυχήσασθαι, «gloriarse *con respecto a* lo que ha sido [ya] completado»; pero cf. el sentido diferente de εἰς en 2 Cor 10, 13.15: εἰς τὰ ἄμετρα καυχᾶσθαι, «gloriarse *hasta lo* desmesurado») indican, todos ellos, el objeto y la razón para gloriarse (καυχᾶσθαι; Blaß-Debrunner § 196, 2: ¡dativo de causa!). Los objetos de estas preposiciones son Dios (ἐν θεῷ, Rom 2, 17; 5, 11), el Señor (ἐν κυρῳ, 1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17), Cristo (ἐν Χριστῷ, Flp 3, 3), la ley (ἐν νόμῳ, Rom 2, 23), la carne (ἐν σαρκί, Gál 6, 13), la cruz (ἐν τῷ σταυρῷ, Gál 6, 14), las debilidades (ἐν ἀσθενείαις, 2 Cor 12, 9), las tribulaciones (ἐν ταῖς θλίψεσιν, Rom 5, 3), las fatigas (ἐν κόποις, 2 Cor 10, 15), etc. (cf. también 1 Cor 3, 21; 2 Cor 5, 12; Sant 1, 9s). La construcción de ἐνώπιον con genitivo expresa *ante quién* se gloría uno (1 Cor 1, 29: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. ὑπέρ con genitivo indica *para quién* (es decir, *en interés de quién* o *por recomendación de quién* [cf. Blaß-Debrunner § 231, 1]) se gloría uno (así dos veces en 2 Cor 12, 5; cf. 2 Cor 7, 14; 9, 2, donde se encuentra en cada caso un objeto en acusativo para indicar el objeto de la acción de gloriarse). περί con genitivo designa *aquello de lo que* uno se gloría (cf. 2 Cor 10, 8, περὶ τῆς ἐξουσίας). **κατά** con acusativo caracteriza la *medida* (la *norma, índole*) del «gloriarse» (καυχάσθαι, cf. 2 Cor 11, 18, κατα σάρκα καυχῶνται, por oposición a κατὰ κύριον λαλεῖν, 2 Cor 11, 17).

Con sorprendente frecuencia el verbo aparece en formas que expresan un imperativo o una prohibición (por ejemplo, [μὴ] καυχάσθω, «¡[no] se gloríe!»: 1 Cor 1, 31; 3, 21; 2

Cor 10, 17; Sant 1, 9; μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι, «¡lejos de mí el gloriarme!»: Gál 6, 14; cf. μὴ κατακαυχᾶσθε, «¡no os gloriéis!»: Sant 3, 14). El verbo aparece también con frecuencia en combinación con construcciones de sentido final o consecutivo (por ejemplo, en frases con ἵνα: 1 Cor 1, 31 [13, 3]; 2 Cor 5, 12; 11, 16; Gál 6, 13; Ef 2, 9 [sobre la aparición del sustantivo καύχημα en tales frases cf. 2 Cor 9, 3; Flp 1, 26]; o con ὅπως: 1 Cor 1, 29). De la misma manera, hallamos el verbo en construcciones que reaparecen típicamente y que expresan determinadas relaciones semánticas; y, así, el verbo se encuentra casi constantemente en oposiciones (οὐ)... ἀλλά/δέ (por ejemplo, 2 Cor 5, 12; 10, 12s.16s; Gál 6, 13s; cf. también Flp 3, 3 [... καὶ οὐκ]; además, Ef 2, 8s; Sant 1, 9s), en relaciones de correspondencia con καί (por ejemplo, 2 Cor 1, 14; 11, 16.18; cf. 2 Cor 8, 24), en expresiones de limitación con εἰ μή (2 Cor 12, 5; Gál 6, 14), en expresiones que indican que se sobrepasa algo, con οὐ μόνον... ἀλλὰ καί (Rom 5, 3.11).

En el aspecto semántico, más importantes aún que las formas que se han mencionado hasta ahora, son los numerosos sinónimos y antónimos de καυχᾶσθαι; en efecto, contribuyen de manera decisiva a esclarecer el sentido del término. Esto se aplica especialmente a aquellas expresiones de igual o parecido significado que aparecen en el contexto inmediato de «gloriarse» (principalmente en Pablo).

Así, por ejemplo, en 2 Cor 10, 12s la expresión ἑαυτὸν συνιστάναι aparece junto al verbo καυχᾶσθαι; el gloriarse aquí mencionado se caracteriza de esta manera como «gloriarse de sí mismo» en el sentido de «recomendarse a sí mismo» (cf. lo opuesto en 10, 18: «el que se gloría en el Señor», en el sentido de «aquel a quien el Señor recomienda»; cf. también 5, 12. En 2 Cor 10, 15 Pablo acentúa que él (a diferencia de sus adversarios) no se gloría desmesuradamente a costa de los trabajos de otros, pero expresa su esperanza de un (posterior) μεγαλυνθῆναι entre los corintios, e interpreta así la *verdadera* gloria como el hecho de «ser engrandecido» por medio de otros. En 2 Cor 12, 9 Pablo dice que él se gloría en sus debilidades, y quiere decir en el fondo lo mismo que afirma en el v. 10, donde acentúa que él se «regocija» (εὐδοκῶ) en sus debilidades.

En Flp 3, 3 Pablo afirma: «Nosotros nos gloriamos en Cristo Jesús y *no confiamos* en la carne» (οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες), y describe así el gloriarse como «la manera en que va cristalizando la confianza» (Schlier, 143; sobre el paralelo entre καυχᾶσθαι y πεποιθέναι cf. 2 Cor 10, 7s). Cuando en Rom 2, 17 se dice del judío que él «confía en la ley» (ἐπαναπαύομαι, literalmente: «descansar, apoyarse» [Bauer, *Wörterbuch, s.v.*]) y «se gloría de Dios», entonces lo de gloriarse se entiende aquí también como confiar (en determinadas excelencias) (cf. πέποιθας, v. 19).

Otros sinónimos de καυχᾶσθαι que aparecen en Pablo son: ἐπαίρομαι («exaltarse uno a sí mismo»; compárese 2 Cor 11, 20 con 11, 18), φυσιόομαι («hincharse»; compárese 1 Cor 4, 6 con 4, 7 y 3, 21), τολμάω («ser osado»; cf. 2 Cor 11, 21; compárese además Rom 15, 18 con 15, 17). Como antónimos encontramos los verbos (κατ)αισχύνω («avergonzar»; compárese Rom 5, 5 con 5, 2; 1 Cor 1, 27 con 1, 29, 31; 2 Cor 7, 14; 9, 3 con 9, 2s; 10, 8; también Flp 1, 20 con 1, 26) y ἀτιμάζω («deshonrar»: Rom 2, 23).

b) También los sustantivos aparecen casi siempre con determinadas adiciones (excepción: Rom 3, 27, donde ἡ καύχησις no posee ulterior determinación). Son adiciones típicas: el pronombre demostrativo (αὕτη, 2 Cor 1, 12; 11, 10; cf. también la frase «con este objeto del gloriarse», 11, 17), el pronombre correlativo (τοιαύτη, Sant 4, 16) y (con especial frecuencia en Pablo) los pronombres posesivos de primera y segunda persona (μου, 1 Cor 9, 15; ἡμῶν, 2 Cor 1, 12.14; 8, 24; 9, 3; ὑμῶν, 1 Cor 5, 6; 2 Cor 1, 14; Flp 1, 26; cf. también el adjetivo ὑμετέρα, 1 Cor 15, 31). Adjetivos predicativos como καλός (1 Cor 5, 6: «vuestra jactancia no [es] buena) o πονηρός (Sant 4, 16: «toda jactancia semejante

es mala») dan una valoración al hecho de gloriarse.

Los sustantivos se hallan casi siempre en conexión con verbos típicos como ἔχω («tener»: Rom 4, 2; 15, 17; 1 Cor 15, 31; cf. Gál 6, 4, donde ἔχω significa, desde luego, «retener») o κατέχω («conservar»: Heb 3, 6), εἰμί («ser»: 2 Cor 1, 12.14; Sant 4, 16; cf. 1 Cor 5, 6; 2 Cor 7, 4 y 1 Tes 2, 19, donde en cada caso hay que completar ἐστίν; además la construcción de εἰμί con dativo de persona [en el sentido de ἔχω]: 1 Cor 9, 16), κενόω («vaciar, hacer vana»: 1 Cor 9, 15; 2 Cor 9, 3) o περισσεύω («abundar, desbordarse»: Flp 1, 26; cf. lo de μεγαλυνθῆναι εἰς περισσείαν, 2 Cor 10, 15). También en verbos parecidos, conectados con καύχημα o καύχησις se encuentran frases preposicionales (aunque no con tanta frecuencia como en καύχομαι mismo) para completar el pensamiento, por ejemplo, ἐν con dativo (Rom 15, 17; 1 Cor 15, 31; Flp 1, 26; según Bultmann [ThWNT III, 649, nota 35] ἐν en estos tres casos no se indica propiamente la razón o el objeto, sino «la esfera en que se mueve el gloriarse»), εἰς con acusativo (así en Gál 6, 4, donde τὸ καύχημα εἰς ἑαυτὸν μόνον significa «gloriarse con respecto únicamente a sí mismo», como lo entiende F. Mußner, *Der Galaterbrief* [HThK], 400; cf. además 2 Cor 11, 10; Flp 2, 16), πρός con acusativo (designa *ante quién* se gloría uno; cf. el πρὸς [τὸν] θεόν, Rom 4, 2; 15, 17), ὑπέρ con genitivo (expresa *acerca de quién* hay razón para gloriarse o *en favor de quién* tiene lugar el gloriarse: 2 Cor 5, 12; 7, 4; 8, 24; 9, 3).

Son de especial importancia semántica los sinónimos, los paralelos explicativos y los antónimos (que algunas veces aparecen en conexión directa con καύχημα o καύχησις. Entre los sinónimos se halla el sustantivo πεποίθησις («confianza, seguridad firme»), que aparece una vez junto a καύχημα (2 Cor 1, 14s), otra vez junto a καύχησις (2 Cor 8, 22.24) y otra finalmente junto a καυχᾶσθαι (Flp 3, 3s). Entre los conceptos sinónimos se encuentra también el de παρρησία («franqueza, valor para hablar»), en el que se escucha también, como en πεποίθησις, el factor de la confianza, de la seguridad firme. Y, así, dice Pablo a los corintios en 2 Cor 7, 4: «Grande es mi *franqueza* hacia vosotros, grande es mi *gloriarme* acerca de vosotros», y de esta manera hace ver claramente que su καύχησις, es decir, lo que él dice gloriándose (ante otros) acerca de la comunidad, es expresión de aquella firme confianza que le une a él con los corintios. Heb 3, 6 habla de retener firmemente tanto la παρρησία como el καύχημα τῆς ἐλπίδος; la combinación de «franqueza» y de «gloriarse en la esperanza» aparecen, pues, como maneras (casi) sinónimas de traducir lo que se dice en Heb 4, 16 (donde se presenta un motivo tradicional de juicio) con aquellas palabras: «poder acercarse con franqueza ante el trono (del Juez)» (cf., a propósito, Berger, 147). (Por lo demás, Pablo conoce también esta combinación de motivos y la hace suya, como vemos claramente por Rom 5, 2; cf. en este pasaje la yuxtaposición de «obtener acceso a la gracia» y «gloriarse de la esperanza en la gloria de Dios».)

ἀγάπη en 2 Cor 8, 24 no es un sinónimo directo, pero sí una expresión paralela explicativa de καύχησις. Pablo exhorta aquí a los corintios a que lleven a cabo la colecta en favor de Jerusalén, y lo hace con las siguientes palabras: «Mostrad ante las (demás) comunidades la prueba de *vuestro amor* y de *nuestra razón para gloriarnos* de vosotros»; el apóstol demuestra así la conexión inseparable entre la conducta de ellos y la suya propia. La ἀγάπη de ellos es objeto de la καύχησις de él; la prueba que demuestra la autenticidad del amor de ellos, y que ellos presentan a los ojos de otros mediante la ejecución de la colecta, y se proclama al mismo tiempo como la prueba de lo justificado que está lo que él anuncia en todas partes para gloria de ellos.

Otro pasaje en el que se explica καύχησις mediante una expresión paralela es 2 Cor 1, 12. En él no se trata, desde luego, de la reputación de la comunidad sino de la del apóstol mismo: «Porque ésta es *nuestra gloria, el testimonio de nuestra propia conciencia* de que nos hemos conducido en el mundo, y especialmente hacia vosotros, en santidad y pureza que viene de Dios, no en sabiduría carnal, sino en la gracia de Dios». Aquí Pablo describe la sinceridad de su conducta como el tema de que él se gloría; cuando él apela para ello al «testimonio de la conciencia», quiere señalar «la conformidad que existe entre su conducta exterior y sus propios sentimientos e intenciones» (H. Windisch, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 53), lo cual garantiza la verdad de la καύχησις.

Otras expresiones paralelas se hallan en 1 Tes 2, 19s: «¿Quién es nuestra *esperanza* o *gozo* o *corona de gloria*? ¿No sois vosotros, ante nuestro Señor Jesucristo en su venida? ¡Sí, vosotros sois nuestro *honor* y nuestro *gozo*!» La conexión entre el gloriarse y la χαρά (el «gozo» [lleno de gratitud]), que aparece ya en el AT, se realza aquí con más claridad que en otras partes. ἐλπίς («esperanza»), δόξα («honor») y la expresión στέφανος καυχήσεως («corona de gloria») son conceptos paralelos de χαρά y acentúan la dimensión escatológica de ese gloriarse. En realidad, se trata de la καύχησις que Pablo aguarda para la parusía.

En el «lenguaje de locos» paulino (2 Cor 11s) se encuentran junto a καύχησις los dos conceptos antónimos: ἀτιμία («vergüenza») y ἀφροσύνη («locura») (compárese 11, 17a con el v. 17b, y el v. 17b con el v. 21a.b).

3. Como sucedía ya en la LXX (cf., por ejemplo, Sal 48, 7), el motivo de la confianza es inherente al uso que Pablo hace del concepto de «gloriarse». En el acto de gloriarse, el hombre manifiesta en qué confía y en qué se basa en su vida, sobre qué se cimenta su existencia. Según Pablo, hay dos maneras radicalmente distintas de gloriarse, dos maneras que se excluyen mutuamente (cf. especialmente Flp 3, 3). El cristiano debe rechazar aquel καυχᾶσθαι por el cual el hombre se apoya en la carne, en lo exterior, en otros hombres y, finalmente, en sí mismo (1 Cor 1, 29; 3, 21; Gál 6, 13 y *passim*).

Este rechazo se halla esencialmente relacionado con la teología de la justificación, tal como Pablo la desarrolla con especial claridad en *Romanos*. Según 3, 21-26, la justificación se fundamenta únicamente en la redención en Jesucristo; pero esto quiere decir: la justificación se efectúa «como un regalo» (δωρεάν, v. 24) y se concede al hombre por medio únicamente de la fe. Por eso, todo intento de afirmarse a sí mismo ante Dios (por ejemplo, insistiendo en las propias obras) es una actitud injustificada, más aún, contraria a Dios. Pablo se refiere también en este sentido al hecho de gloriarse, cuando (a continuación inmediata de las explicaciones dadas acerca de la justificación) pregunta en 3, 27: «¿Dónde (está), pues, la καύχησις (la posibilidad de gloriarse de sí mismo)?». Y responde inmediatamente con un expresivo: «¡(Esa posibilidad) queda excluida!» (ἐξεκλείσθη es una circunlocución pasiva para describir la acción de Dios). Como indica el contexto (cf., por ejemplo, lo de χωρὶς [ἔργων] νόμου, 3, 21.28), Pablo piensa aquí primordialmente (aunque no de manera exclusiva) en el judío. Precisamente es nota característica del judío esa pecaminosa confianza en sí mismo, que quiere ufanarse ante Dios basándose en las propias excelencias y en las propias obras. Lo cuestionable de tal actitud se explica en 2, 17-24: Es verdad que el judío «se apoya en la ley», «se gloría de Dios» (v. 17) y tiene privilegios con respecto a los gentiles (cf. vv. 18-20); pero su καύχησις es tan sólo un vano gloriarse en sí mismo, porque él no hace lo que enseña a otros (vv. 21s), sino que «deshonra a Dios» trasgrediendo la ley de la que «se enorgullece» (v. 23) y contribuye así a que el nombre de Dios sea blasfemado entre los gentiles (v. 24). Ahora bien, con ello prueba, al mismo tiempo, que él no puede ser justificado por las obras de la ley (unas obras que él, además, no es capaz de realizar) y que, por tanto, para él existe únicamente el camino (según 3, 27, un camino que excluye radicalmente toda posibilidad de gloriarse en sí mismo) de la justificación por medio de la sola fe. Esto –como expone el capítulo 4– se aplica incluso a Abrahán, el perfectamente justo según la tradición judía, que cumplió todos los mandamientos de Dios (los testimonios en Billerbeck III, 186s). «Si él» (como afirma la tradición judía) «se hubiera justificado por las obras, entonces tendría» (¿ἔχει irreal?) «razón para gloriarse» (καύχημα), «pero no (la tiene, desde luego,) ante Dios» (4, 2), porque de hecho no fue justificado por las obras, sino, como dice la Escritura (Gén 15, 6) por la fe (4, 3).

El rechazo de todo gloriarse en sí mismo se halla en contraste con aquel «gloriarse» (καύχημα) del que se habla en 5, 1-11, y que corresponde al cristiano en virtud de la justificación por la sola fe: el «gloriarse en Dios por

medio de nuestro Señor Jesucristo» (v. 11). Este gloriarse se refiere a una triple realidad: 1) al estado de gracia *conseguido* ya en la fe (cf. el v. 2a; sobre la conexión de los motivos del «gloriarse» y del «tener acceso a la gracia» → 2.b); 2) a la consumación, *aguardada* en la esperanza, por medio de la δόξα de Dios (v. 2b); 3) a las θλίψεις *presentes* (v. 3a); precisamente en el καυχώμεθα mencionado últimamente, y que parece tan paradójico, se muestra –según Pablo– la autenticidad del gloriarse cristiano. «Con él se demuestra la confianza que lo abarca todo, y se corrobora la esperanza» (Schlier, 146).

Con la misma consecuencia con que Pablo en Romanos impugna el gloriarse judío en sí mismo, para contraponerlo con el gloriarse cristiano, rechaza él en la *Carta primera a los corintios* toda autoconciencia del hombre helenista, que se gloría de su sabiduría y que desprecia la «necedad de Dios», que se hace manifiesta en la cruz y que «es más sabia que los hombres» (1, 25). El apóstol acentúa que Dios se ha decidido precisamente en favor de lo débil y lo necio (cf. 1, 27s) «para que ninguna carne se gloríe delante de Dios» (1, 29). Y, con una cita del AT (Jer 9, 22s), reinterpretada a la luz del acontecimiento de Cristo, encarece a los corintios una regla fundamental acerca del gloriarse *cristiano*: «El que se gloría, ¡gloríese del Señor!» (1, 31). Pablo menciona esta regla no sin una intención específica. Prepara así su postura ante las rivalidades existentes entre los corintios. Esas rivalidades suponen una desviación del principio fundamental: «Nadie debe gloriarse de los hombres» (3, 21), y representa un φυσιοῦσθαι (un «hincharse» o engreírse, 4, 6). Frente a esto, Pablo, con penetrantes preguntas retóricas, recuerda las realidades decisivas para el cristiano: «Porque ¿quién te hace a ti superior? ¿qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (4, 7).

En la *Carta a los gálatas*, Pablo advierte también a los cristianos de Galacia sobre el peligro del gloriarse: «Porque si alguno se imagina que es algo, siendo así que no es nada, se está engañando a sí mismo. Que cada uno examine su propia obra, y entonces tendrá en sí solo, y no en otros, motivo para gloriarse (el καύχημα; 6, 3). Que el gloriarse en sí mismos es propio especialmente de los judaizantes, lo acentúa el apóstol en 6, 13: ¡Quieren «gloriarse de vuestra carne!». Frente a esto, Pablo afirma acerca de sí mismo: «¡Lejos de mí el gloriarme sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo...!» (6, 14).

De manera parecida, en la *Carta segunda a los corintios*, Pablo describe a los falsos maestros como «personas que se glorían de lo exterior (ἐν προσώπῳ, literalmente: del rostro) y no del corazón» (5, 12), «que se recomiendan a sí mismos» y «se miden por sí mismos» (10, 12), «se glorían desmesuradamente por esfuerzos ajenos» (10, 15), «se glorían según la carne» (11, 18). El, por el contrario, quiere atenerse a aquel principio (tomado de Jer 9, 22s): «El que se gloríe, ¡gloríese del Señor! Porque no es aprobado aquel que se recomienda a sí mismo, sino aquel a quien el Señor recomienda» (10, 17s).

Precisamente en la Carta segunda a los corintios hay buenos ejemplos de que Pablo, en *su* καυχᾶσθαι, se atiene rigurosamente a este principio. Y, así, en 10, 8 habla del gloriarse de su ἐξουσία («autoridad»), pero este καυχᾶσθαι es propiamente un «gloriarse del Señor», porque El es quien le «dio» la autoridad (cf. también Rom 15, 17); en 2 Cor 10, 13 Pablo se gloría de su labor misionera en la comunidad («de haber llegado también hasta vosotros»), pero esto es sólo un gloriarse «según la medida de la norma que *Dios* ha concedido» (véanse, a propósito, los demás pasajes en los que Pablo se designa a sí mismo como gloria de la comunidad, o designa a ésta como su propia gloria: 1, 14; 7, 4.14; 8, 24; 9, 2; cf., además, 1 Cor 15, 31; Flp 1, 26; 2, 16; 1 Tes 2, 19, etc.; tampoco estos pasajes están en contradicción con el principio expuesto en 2 Cor 10, 17s, porque en ellos se trata ya sea del gloriarse en la vida cristiana obrada por la gracia, o bien del gloriarse que

se aguarda para la parusía). En 2 Cor 11, 7-11 Pablo habla de la gloria que le corresponde por haber renunciado al derecho de recibir el sustento (cf. 1 Cor 9, 16s), pero esta gloria es igualmente un καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ, por cuanto Pablo, con su renuncia, «participa en la forma de siervo asumida por Cristo y en la fisionomía de cruz del evangelio» (Dautzenberg, 230s).

Sin embargo, el ejemplo más expresivo lo constituye el «hablar de locos» (11, 1-12, 10). En todo ello hay que tener en cuenta no sólo que Pablo caracteriza como «necedad» (cf. 11, 16s.21.23; 12, 11) su gloriarse en sí mismo (al que él, por lo demás, se ve forzado [cf. 11, 30; 12, 1]), sino también principalmente la manera en que él procede «en este tema del gloriarse» (11, 17). Ciertamente, él comienza la sección principal del discurso, reclamando también para sí –al modo de un gloriarse carnal– el título de honor de sus adversarios (11, 22.23a), pero ya en el catálogo de sufrimientos que sigue a continuación (a partir de 11, 23b), Pablo abandona la comparación con los otros y pasa (como corresponde también a su intención, según 11, 30; 12, 5.9) a su manera paradójica de gloriarse en sus propias debilidades y sufrimientos (11, 23b-29.32s), que constituye incluso el tema dominante cuando el apóstol tiene que pasar a hablar de sus propias «visiones y revelaciones» (12, 1), algo que precisamente a los ojos de sus adversarios constituye un καύχημα. Y, así, Pablo no sólo habla en tercera persona acerca de su «arrobamiento» extático, dando así a su relato un tono distanciado (12, 2-4), sino que además vuelve a interrumpirse inmediatamente, después de este solo ejemplo, y describe cómo el Señor le disciplinó por medio de una misteriosa enfermedad, de la que él pidió inútilmente ser liberado. El Señor lo hizo para librarle de la «jactancia (ὑπεραίρεσθαι, 12, 7s). Al mismo tiempo, el Señor mismo le reveló el sentido del sufrimiento: «Te basta mi gracia, porque la fuerza se perfecciona en la debilidad» (12, 9a). Por eso, Pablo gustosamente quiere «gloriarse aún más en las debilidades» (12, 9b) –y lo hace de nuevo en forma de un breve catálogo de sufrimientos (12, 10a)–, a fin de que se cumpla en él aquella ley paradójica (que se hizo ya patente en la cruz de Cristo) de la fuerza en medio de la debilidad (12, 10b). Así que el paradójico «gloriarse de las debilidades» constituye precisamente para el apóstol la forma más perfecta del καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ, porque «precisamente en la debilidad del mensajero se demuestra el poder de Dios que le envía» (O. Kuss, *Carta a los romanos*, 128).

J. Zmijewski

καύχημα, ατος, τό *kauchēma* el objeto del gloriarse, el gloriarse
→ καυχάομαι.

καύχησις, εως, ἡ *kauchēsis* la acción de gloriarse*
→ καυχάομαι.

Καφαρναούμ *Kaphanaoum* Cafarnaún (Reina-Valera: Capernaum)*

Aparece 16 veces en el NT. Nombre de una ciudad importante donde Jesús desarrolló parte de su actividad. Patria de los hermanos Simón y Andrés (Mc 1, 29; cf. Mt 8, 14; Lc 4, 38), situada junto a la orilla noroccidental del lago de Genesaret, a unos 4 km al Oeste de la desembocadora del Jordán (en hebreo, *K'far Naḥûm*). No se la menciona en el AT (pero cf. Josefo, Vit 72; Bell III, 519). Se identifica con la actual *Tell Ḥûm*. Ciudad fronteriza entre los territorios de Filipo (Betsaida) y de Herodes Antipas (Corazín), con un puesto aduanero (Mt 9, 9) y una guarnición militar (como lugar situado en la frontera norte) al mando de un centurión (ἑκατόνταρχος; Mt 8, 5 par. Lc 7, 1s; cf. Jn 4, 46) no judío, que había edificado la sinagoga judía (Lc 7, 5). Sobre la grafía del topónimo cf. Blaß-Debrunner § 39, 2.

Jesús se dirigió de Nazaret a Cafarnaún (Mt 4, 13), a la que también se llama «su ciudad» (ἡ ἰδία πόλις, Mt 9, 1), enseñó allí en la sinagoga (Mc 1, 21 par. Lc 4, 31; Jn 6, 59, salía y entraba de «la casa» en aquel lugar (Mc 1, 29; 2, 1; 9, 33; Mt 17, 24s); cf. además Jn 2, 12; 6, 17.24, realizó grandes cosas en Cafarnaún

κεχαριτωμένη

(Lc 4, 23; cf. Mt 11, 20) y, sin embargo, maldijo la ciudad por su incredulidad (Mt 11, 23 par. Lc 10, 15). Bauer, *Wörterbuch, s.v.* (bibl.); BHH II, 931; Haag, *Diccionario*, 254s; Kopp, *Stätten* 214-230; sobre la arqueología: B. Sapir-D. Ne'emann, *Capernaum*, Tel Aviv 1967; J. A. Comber: CBQ 39 (1977) 497-504; V. C. Corbo, *Cafarnao*: Antonianum 58 (1983 102-111); A. Lancelloti, *La casa di Pietro a Cafarnao nei Vangeli sinottici*: *ibid.* 48-69; S. Loffreda, *Cafarnao. La città di Gesù*, Gerusalemme 1976.

Κεγχρεαί, ῶν *Kegchreai* Cencreas*

Nombre de un puerto de Corinto, en el costado occidental del istmo situado junto al Golfo de Sarónica (cf. Filón, Flacc 155): Según Hech 18, 18 Pablo embarcó en Cencreas, juntamente on Priscila y Aquila, para dirigirse a Siria, después de haberse rasurado el cabello con el fin de cumplir un voto (→ εὔχομαι 3); en Rom 16, 1 se menciona a Febe como διάκονος de la comunidad de Cencreas. W. Michaelis: ZNW 25 (1926) 144-154; BHH II, 940; Haag, *Diccionario*, 313; J. G. Hawthorne: Archaeology 18 (1965) 191-200.

κέδρος, ου, ἡ *kedros* cedro

Jn 18, 1: τοῦ κέδρου Sin* D W it; τῶν κέδρων Sin² B C Koiné etc., en cada caso en lugar de τοῦ Κεδρών.

Κεδρών *Kedrōn* Cedrón*

Jn 18, 1: πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών, «(Jesús fue) al otro lado del torrente (de invierno) Cedrón», que fluye hacia el Sur teniendo como cauce el profundo valle situado al Este de Jerusalén; cf. Mc 14, 26. BHH II, 946s; Haag, *Diccionario*, 307; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* III, *sub loco*, con la nota 4.

κεῖμαι *keimai* estar echado, encontrarse, estar destinado

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; F. Büchsel, κεῖμαι, en ThWNT III, 654; M. Silva, *New Lexical Semitisms?*: ZNW 69 (1978) 253-257, especialmente 255s.

En el NT κεῖμαι aparece 24 veces, de ellas 3 en Mateo, 6 en Lucas, 7 en el Evangelio de Juan, 4 en Pablo, una vez en cada uno de los escritos siguientes: 1 Timoteo, 1 Juan y Apocalipsis.

El significado fundamental de κεῖμαι es *estar echado o tumbado* (dícese de personas o de cosas), *estar situado*, y luego, de manera menos determinada, *encontrarse, existir, hallarse*. De importancia teológica es el significado de *estar destinado para* (por Dios): Lc 2, 34 (Jesús está destinado para que muchos caigan y se levanten en Israel); Flp 1, 16 (Pablo está destinado para la defensa del evangelio); 1 Tes 3, 3 (la comunidad está destinada a sufrir tribulaciones escatológicas). Asimismo, en un contexto apocalíptico se dice en palabras del Bautista en Mt 3, 10 par. Lc 3, 9: «El hacha ya *está puesta* a la raíz de los árboles». Sobre 1 Cor 3, 11 → θεμέλιον 3.

H. Hübner

κειρία, ας, ἡ *keiria* venda*

En Jn 11, 44 dícese de Lázaro resucitado: «salió con los pies y las manos atados *con vendas*» (ἐξῆλθεν... δεδεμένος... κειρίαις).

κείρω *keirō* cortar, trasquilar*

Hech 8, 32: ὁ κείρων «*el trasquilador (de ovejas)*» (cita de Is 53, 7 LXX; cf. también 1 Clem 16, 7; Bern 5, 2); en voz media, Hech 18, 18: «*hacerse cortar* el cabello de la cabeza» (cf. Blaß-Debrunner § 317); en sentido absoluto en 1 Cor 11, 6a.b (junto a ξυρᾶσθαι).

Κείς *Keis* Ceis

Forma alternativa del nombre → Κίς.

κέλευσμα, ατος, τό *keleusma* voz de mando, orden*

En 1 Tes 4, 16 dícese de los acontecimientos del fin: αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι... καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, «el Señor mismo, a la *voz de mando*, descenderá del cielo»

(junto a ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ), concibiéndose seguramente esa voz como una señal dada para la resurrección de los muertos, cf. ThWNT III, 656-659; G. Friedrich, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (NTD), *sub loco*; cf. también 1 Cor 15, 52.

κελεύω *keleuō* ordenar, mandar*

En el NT el verbo aparece 25 veces, de las que 7 se encuentran en Mateo, una en el Evangelio de Lucas y 17 en Hechos: con una excepción (Hech 25, 23, en sentido absoluto: κελεύσαντος Φήστου, «*por orden* de Festo»), el verbo va seguido siempre por un infinitivo completivo. Mencionándose a quien recibe la orden (en acusativo): Mt 14, 19.28 («*mándame* ir a ti»); 18, 25; Hech 4, 15; 22, 30; 23, 10. Sin mencionar a quien recibe la orden (con acusativo e infinitivo de aoristo de la voz pasiva): Mt 27, 64; Lc 18, 40; Hech 12, 19; 26, 6.17. Con acusativo e infinitivo de aoristo de la voz activa: Hech 8, 38. Con acusativo e infinitivo de presente de la voz pasiva: Hech 21, 34; 22, 24; 23, 3.35; 25, 21 (con acusativo e infinitivo de presente de la voz activa: Hech 27, 43). Con solo infinitivo de aoristo sin ulteriores objetos de la acción verbal: Mt 8, 18; 14, 9; 27, 58; Hech 5, 34; 21, 33. Con infinitivo de presente: Hech 16, 22. Con dativo e infinitivo: Mt 15, 35 v.l.

κενοδοξία, ας, ἡ *kenodoxia* vanagloria, jactancia*

Flp 2, 3: μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν; cf. IgnFil 1, 1; 1 Clem 35, 5. ThWNT III, 662.

κενόδοξος, 2 *kenodoxos* presumido, jactancioso*

Gál 5, 26: μὴ γινώμεθα κενόδοξοι; cf. Did 3, 5. ThWNT III, 662.

κενός, 3 *kenos* vacío, vano, inútil*

1. Gama de significados y aparición del término en el NT – 2. κενός en citas de la LXX y en los Evangelios sinópticos – 3. κενός y εἰς κενόν en Pablo – 4. Conexión entre Col 2, 8 y Ef 5, 6 – 5. κενός y κενῶς en Santiago.

Bibl.: O. Bauernfeind, μάταιος, en ThWNT IV, 525-530; Id., τρέχω κτλ., en ThWNT VIII, 225-235; G. Bertram, μωρός κτλ., en ThWNT IV, 837-852; C. J. Bjerkelund, «*Vergeblich*» *als Missionsergebnis bei Paulus*, en *FS Dahl*, 175-191; A. Oepke, κενός κτλ., en ThWNT III, 659-662; A. Suhl, *Paulus und seine Briefe*, Gütersloh 1975; Spicq, *Notes*, Suppl. 395-400; E. Tiedtke-H.-G. Link, *Vacío, vano* (κενός, μάταιος), en DTNT IV, 313-317. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1136s.

1. El adjetivo κενός no se usa únicamente en su sentido literal y concreto (*vacío* en relación con todos los contenidos posibles), sino que se emplea también frecuentemente y de múltiples maneras en sentido figurado. La amplia gama del uso figurado, que se observa principalmente en las Cartas paulinas, exige que, para poder ofrecer una traducción que refleje todos los matices, observemos atentamente el correspondiente contexto y sus acentos. Además de los 18 testimonios seguros de κενός que aparecen en el NT –más de la mitad de ellos en Pablo–, encontramos el adverbio κενῶς en Sant 4, 5. Es digno de tenerse en cuenta que el adjetivo aparece dentro de frases hechas y, especialmente en Pablo, en contextos temáticos afines.

2. El lenguaje de la LXX, en citas más o menos literales, dicta en varios pasajes el uso de κενός. Entre ellos se cuenta Lc 1, 53 (el Magnificat); el que Dios despida *vacíos* a los ricos, es decir, *sin bienes* en el sentido más amplio de la palabra, es cosa que forma parte de la inversión escatológica anticipada de las circunstancias político-sociales de poder y de riqueza. En la parábola de los viñadores malvados, (ἐξ)αποστέλλω τινα κενόν (Mc 12, 3 par. Lc 20, 10.11) significa *despedir con las manos vacías* (Bauer, *Wörterbuch*, 846). Aunque κενός aquí se refiere al hecho de no recibir la renta pactada, sin embargo el empleo de κενός en este pasaje se halla en el límite entre el uso literal y el uso figurado. En Hech 4, 25s, en una plegaria llena de citas de la LXX, se cita literalmente el Sal 2, 1s: en el v. 25 φρυάσσω («estar furioso») se halla en paralelo con μελετάω κενά, que viene a significar: maquinar *cosas vanas*. La influencia de la LXX (Is 49, 4; 65, 23) aparece también en Pablo, concretamente en Flp 2, 16 (εἰς κενὸν ἐκοπίασα). Sin embargo, esta expresión (εἰς κενόν), que aparece otras 4 veces en Pablo, y que debe traducirse por «*en vano*», no tiene por qué derivarse siempre directamente de la LXX.

3. Desde muy pronto, la preocupación de Pablo (Blaß-Debrunner § 370) fue que su labor misionera (κόπος) no fuera εἰς κενόν (1 Tes 3, 5). Por otro lado, él está seguro de que ni su visita a los tesalonicenses es κενή (1 Tes 3, 5, εἴσοδος para designar metafóricamente el conjunto de la labor) ni el el esfuerzo (κόπος) de los corintios es κενός (1 Cor 15, 58). Así como Pablo puede exhortar a los corintios a que no reciban εἰς κενόν el acto de la gracia divina, es decir, a que lo reciban positivamente, a que de la aceptación de la gracia divina saquen consecuencias para su propia vida (2 Cor 6, 1), así también Pablo sabe dialécticamente que él, desde luego, es indigno y el más insignificante de los apóstoles, pero que el poder de la gracia no fue κενή en él, sino que él trabajó (ἐκοπίασα) como ningún otro (1 Cor 15, 10). En estos pasajes κενός o la expresión εἰς κενόν (cf. Blaß-Debrunner § 207, 5) significa *inútilmente* en el sentido de *sin éxito, ineficaz* o *de manera impotente*.

Aunque está claro que en Gál 2, 2 y Flp 2, 16 hay una combinación de εἰς κενόν con el verbo τρέχω, procedente de la terminología de las competiciones y que aquí se usa en sentido figurado y como elemento de una diatriba, sin embargo resulta difícil la comprensión filológica o teológica de estos dos pasajes. ¿Será Gál 2, 2b una oración en la que se expresa una preocupación (Blaß-Debrunner § 370) o se tratará de una interrogativa indirecta? (Bauer, *Wörterbuch*, 1028, *s.v.* μήπως). Qué es Lo que Flp 2, 16 (en la paráclesis de los vv. 14, 16, dirigida a la comunidad y plasmada de ideas del AT) llama concretamente καύχημα, se aclara mediante la utilización del verbo → κενόω (3); ¡aquí se hace bien patente la orientación escatológica! La doble expresión, procedente en parte de la LXX (→ 2), ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα, hay que entenderla seguramente como «parallelismus membrorum» de carácter sintético o incluso sinonímico. Sería un esfuerzo apostólico *inútil*, si la comunidad no se mantuviera firme en la «palabra de vida», que es como aquí (y únicamente aquí) llama Pablo al evangelio.

Pablo utiliza también κενός –en el mismo sentido que → μάταιος (v. 17)– en su discusión fundamental (aunque sumamente difícil y discutida) sobre la resurrección en 1 Cor 15. Cuando se cuestiona el acontecimiento salvífico y escatológico de la resurrección de (Jesús el) Cristo, entonces el *kerygma* y la fe *carecen de sentido* (v. 14b.c; cf. Rom 4, 14 y 1 Cor 1, 17 en → κενόω), es decir, *no tienen objeto alguno, carecen de fundamento y de significado, no son nada*.

4. El clamor de advertencia en Col 2, 8, que recoge la exhortación del v. 4 y que se concreta en la sección 2, 16-23, presenta a las claras el peligro amenazador y cautivador que surge de la «filosofía» y (¿καί epexegético?) del *vano* engaño, que no corresponden a Cristo, sino a la tradición humana y a los elementos del mundo. – Por influencia formal y verbal de Col 2, 4.8 surge en la parte parenética de Efesios la advertencia de Ef 5, 6, la cual –en paralelo con la amenaza formulada en el v. 5– entabla una polémica contra el engaño descaminador que está producido por palabras *vanas* (κενοῖς λόγοις, expresión que se halla también en 1 Cor 3, 18 D).

5. En la forma de una pregunta retórica se encuentra en Sant 4, 5, antes de una «cita» imposible de verificar, la afirmación de que la Escritura no (lo) dice *en vano* (κενῶς). Con ello, seguramente, no se afirma tanto la «validez absoluta» (F. Mußner, *Der Jakobusbrief* [HThK], *sub loco*) de la Escritura en su totalidad, sino que se indica que el uso de una «ci-

a de la Escritura» en un argumento parenético no carece de razón.

En la exclamación que se hace en Sant 2, 20, a propósito de la dilucidación de las relaciones entre la fe y las obras, lo de *vacío* significa algo así como *necio* (μωρός). Posiblemente, el vocativo κενέ ha suscitado la variante textual representada por el p[74] (en lugar de ἀργή o νεκρά). Aunque las variantes textuales son interesantes, por un lado, para determinar la gama de significados de κενός, sin embargo una comparación con 1 Cor 15, 14 (→ 3) muestra, por otro lado, el profundo abismo que existe entre Pablo y Santiago en cuanto a la comprensión de la fe.

M. Lattke

κενοφωνία, ας, ἡ *kenophōnia* palabrería vana, vaniloquio*

1 Tim 6, 20; 2 Tim 2, 16, en una advertencia dirigida a Timoteo para que se mantenga alejado de la «funesta *palabrería vana / vaniloquio*» (αἱ βέβηλοι κενοφωνίαι).

κενόω *kenoō* vaciar, anonadar, destruir*

1. Limitación del uso neotestamentario del término a Pablo - 2. El problema de Flp 2, 7 - 3. κενόω en combinación con el gloriarse del apóstol (1 Cor 9, 15; 2 Cor 9, 3) - 4. El peligro de que «se haga vana» la fe (Rom 4, 24; 1 Cor 1, 17).

Bibl.: → κενός, además: K. E. Bailey, *Recovering the Poetic Structure of 1 Cor. 1, 17-2, 2*: NovT 17 (1975) 265-296; R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen*, Münster 1968, 46-66; G. Bornkamm, *Para la comprensión del himno a Cristo de Flp 2, 6-11*, en Id., *Estudios sobre el NT*, Salamanca 1983, 145-155; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus*, Göttingen 1967, 123s; G. Delling, *Kenosis*, en RGG III, 1243s; G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus*, Neukirchen-Vluyn 1972, 132-154; E. E. Ellis, *«Weisheit» und «Erkenntnis» im 1. Korintherbrief*, en *FS Kümmel*, 109-128; J. Gewieß, *Kenosis. Kenose*, en LThK VI, 115s; O. Hofius, *Der Christushymnus Phil 2, 6-11*, Tübingen 1976, especialmente 56-74; M. D. Hooker, *Phil 2, 6-11*, en *FS Kümmel*, 151-164; C.-H. Hunzinger, *Zur Struktur der Christus-Hymnen en Phil 2 und 1. Petr 3*, en *FS Jeremias* 1970, 142-156; J. Jeremias, *A propósito de Flp 2, 7:* ἑαυτὸν ἐκένωσεν, en *Abba. El mensaje central del NT*, Salamanca [4]1993, 177-182; E. Käsemann, *Una variación paulina del «amor fati»*, en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1977, 51-70; Id., *Der Glaube Abrahams in Röm 4*, en Id., *Paulinischen Perspektiven*, Tübingen [2]1972, 140-177; E. Larsson, *Christus als Vorbild*, Uppsala 1962, 230-275; E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus*, Darmstadt [2]1961 (= SAH 1927-28); W. Pratscher, *Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden*: NTS 25 (1978-1979) 284-298; J. T. Sanders, *The NT Christological Hymns*, Cambridge 1971, especialmente 58-74; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich [2]1962, 93-102; M. Seils, *Kenose*, en HWP IV, 813-815; P. Stuhlmacher, *Achtzehn Thesen zur pln Kreuzestheologie*, en *FS Käsemann*, 509-525; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, Tübingen 1959, 11-21. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1136s.

1. El verbo κενόω, que en el NT aparece únicamente en Pablo, significa propiamente *vaciar* y constituye, por tanto, la antítesis del verbo πληρόω, pero, lo mismo que κενός, se usa a menudo en sentido figurado y se refiere al vaciamiento, privación o destrucción de los más diversos contenidos de carácter espacial o psíquico y anímico.

2. Se discute el sentido del enunciado hímino pre-paulino ἑαυτὸν ἐκένωσεν (Flp 2, 7), que hasta entonces no se hallaba atestiguado en griego. Es verdad que el pasaje en cuestión ha influido sobre todo el debate dogmático posterior acerca de la kénosis, pero el término κένωσις, usado con frecuencia en la época patrística (cf. PGL 744-746), no se encuentra en el NT. La tesis de que ἑαυτὸν ἐκένωσεν es una traducción filológicamente exacta de *heʿʿrâ lam(m)āwet nafšô* (Is 53, 12) y de que, «por tanto, no hay que referirla a la encarnación, sino a la muerte en cruz» (Jeremias, 179), es una tesis que no es aceptada universalmente en su aspecto puramente lingüístico ni es contemplada sobre todo en esa intensificación alternativa. Por el contexto inmediato del himno, y teniendo en cuenta el pasaje de 2 Cor 8, 9 (donde ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν es precisamente una fórmula paulina abreviada para expresar la paradoja de la cristología y de la encarnación) indica que la dura expresión habla de la humillación *de quien se entrega a sí mismo* y del empobrecimiento *de quien se priva a sí mismo* del modo divino de existir. Que la muerte no ha quedado oscurecida en todo el drama, sino que se la menciona explícitamente como la consecuencia obediente de la encarnación, lo vemos por el realismo radical del acontecimiento salvífico, proclamado ya con anterioridad a Pablo.

3. Lo mismo que en Flp 2, 16 (→ κενός 3), Pablo defiende ante los corintios su motivo para gloriarse. En 1 Cor 9, un capítulo que habla sobre la libertad del apóstol, el v. 15 constituye un anacoluto que aparece como una especie de digresión en los vv. 15-18 (Käsemann, *Variación*, 52). En este anacoluto Pablo afirma encarecidamente que nadie le «privará de su título de gloria» (*ibid.*). También en 2 Cor 9, 3, καύχημα (a propósito de la colecta en favor de Jerusalén) se entiende en sentido enteramente positivo; ¡el gloriarse de Pablo sobre los corintios no debe *quedar vano*! Como en estos dos pasajes y en los siguientes se trata claramente de un contenido positivo, resuena aún vigorosamente en el sentido figurado el sentido literal de la acción de «vaciar».

4. Casi sinónimo con κατήργηται (cf., por ejemplo, Gál 3, 17 o Rom 3, 3) es el paralelo pasivo κεκένωται que aparece en Rom 4, 14. Si en 1 Cor 15, 14.17 (→ κενός) se trataba de la premisa de la resurrección, aquí, en un pasaje que es crítico de la ley, se trata de la recta comprensión de la promesa hecha a Abrahán (vv. 13-16), porque existe el mismo peligro, a saber, una *destrucción de la fe que la vacíe de sentido*. En 1 Cor 1, 10-17, que en los vv. 14-16 ofrece alguna información sobre las prácticas bautismales de Pablo, el v. 17a concluye con la declaración de cuál es el encargo misionero específico de Pablo, a saber, predicar el evangelio. El v. 17b, que sirve de transición para la exposición que Pablo hace acerca de la sabiduría y la necedad en 1, 18-2, 16, el apóstol rechaza en primer lugar la sabiduría de la palabra como nota característica de la proclamación, para advertir luego, en una oración final de carácter negativo, contra la *destrucción* de la cruz de Jesús, es decir, contra el hecho de *vaciar* al evangelio de su contenido fundamental y esencial.

M. Lattke

κέντρον, ου, τό *kentron* aguijón, pincho*

Dícese del aguijón de animales en Ap 9, 10, en el marco de la quinta visión de las trompetas: las «langostas» descritas (cf. Ex 10, 1ss; Jl 2, 1ss) «tienen cola como los escorpiones y aguijones», es decir, colas punzantes y venenosas con las que atormentan a los seres humanos; en sentido figurado en 1 Cor 15, 55, donde se habla del *aguijón* de la muerte, que es el pecado, v. 56 (cita de Os 13, 14 LXX). *Aguijón* puede ser aquí tanto una imagen del señorío despótico (*acicate violento*) como de los tormentos infligidos (*aguijón venenoso* como instrumento de tortura, cf. Herodoto III, 130 junto a μάστιγες): con la victoria de Cristo sobre el pecado se ha quebrantado el señorío despótico de la muerte (cf. ThWNT III, 667; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*). En un proverbio mencionado en Hech 26, 14 (cf. 9, 5 Textus Receptus): πρὸς κέντρα λακτίζειν, «dar coces contra el *aguijón*», como imagen de lo que hace una cabalgadura o una bestia de carga, cuando están encabritadas, y en sentido figurado se entiende de la resistencia del hombre contra un poder superior (cf. Píndaro, Pyth II, 94ss; Esquilo, Ag 1624; Eurípides, Ba 794s y *passim*, una imagen que no está atestiguada en el ámbito del judaísmo; el viejo debate sobre una cita literaria directa ha llegado a ser obsoleto actualmente; cf. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* [KEK], *sub loco* [bibl.]; Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* [bibl.]). ThWNT III, 662-668.

κεντυρίων, ωνος, ὁ *kentyriōn* centurión*

El término aparece únicamente en Mc 15: en los vv. 39.44.45 (a diferencia de Mateo/ Lucas: ἑκατόνταρχος / ἑκατοντάρχης) para referirse al centurión romano que se hallaba frente al Crucificado (v. 39) y que confirmó ante Pilatos la muerte de Jesús (vv. 44s, únicamente en

Marcos). κεντυρίων es la trascripción griega del término latino *centurio* («jefe de una *centuria* / cien hombres», la unidad militar más pequeña del ejército romano); aparece también como extranjerismo en textos rabínicos. C. Schneider: ZNW 33 (1934) 1-17: BHH II, 657s; J. Ramsay Michaels: CBQ 29 (1967) 102-109; Haag, *Diccionario*, 315; J. Gnilka, *El Evangelio según san Marcos* II, Salamanca [2]1993, *sub loco*.

Κενχρεαί, ῶν *Kenchreai* Cencreas
Forma alternativa del nombre → Κεγχρεαί.

κενῶς *kenōs* (adv.) en vano, sin propósito*
Sant 4, 5 (posiblemente en una pregunta): κενῶς ἡ γραφὴ λέγει(;), (¿)dice la Escritura *en vano*(?); → 1.5.

κεραία, ας, ἡ *keraia* trazo (de una letra)
→ ἰῶτα (2).

κεραμεύς, εως, ὁ *kerameus* alfarero*
En Rom 9, 21 se habla del poder que tiene el *alfarero* sobre la arcilla (cf. Is 29, 16; 45, 9; Jer 18, 6; Sab 15, 7) como imagen de la autoridad de Dios sobre Israel; Mt 27, 7.10 (material peculiar): ἀγρὸς τοῦ κεραμέως, seguramente una alfarería en el valle del Hinnón (cf. Jer 19, 2s), que se compró con el dinero de la recompensa pagada a Judas, para que sirviera de cementerio para los forasteros (v. 8, de manera distinta en Hech 1, 18)); cf. además Jer 18, 2ss; 32, 6ss; Zac 11, 12s; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD), *sub loco*; W. Grundmann, *Matthäusevangelium* (ThHK), *sub loco* (bibl.). Kopp, *Stätten*, 408-411; BHH I, 260; III, 2007s; Haag, *Diccionario*, 796s.

κεραμικός, 3 *keramikos* de arcilla, de barro*
Ap 2, 27: σκεύη... κεραμικά, «vasijas *de barro*»; cf. Blaß-Debrunner § 113, nota 2.

κεράμιον, ου, τό *keramion* cántaro*
Mc 14, 13 par. Lc 22, 10: κεράμιον ὕδατος, «*cántaro* de agua».

κέραμος, ου, ὁ *keramos* barro, teja*
Según Lc 5, 19, al paralítico le bajaron al interior de la casa «a través del *tejado*» (διὰ τῶν κεράμων), es decir, «retirando las *tejas*»; a diferencia de lo que sucede en Mc 2, 4b, se ve que el autor está familiarizado con el tipo de casa occidental; las casas de Palestina tenían como tejado una capa de barro apisonado que descansaba sobre una base de vigas cubiertas con ramas. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* (bibl.); RAC III, 517-557, especialmente 524-529; Haag, *Diccionario*, 1905s.

κεράννυμι *kerannymi* mezclar, llenar el vaso (con vino mezclado)*
En Ap 14, 10 dícese, en sentido metafórico, del «vino de la ira de Dios, que *se echa* sin mezcla (es decir, sin rebajar) en la copa (κεκερασμένου ἀκράτου)»; cf. Jer 22, 25 (32, 15s LXX); el mismo sentido aparece también en Is 19, 14; Sab 8, 14. En Ap 18, 6 (bis), en la instrucción a los ángeles castigadores acerca de la doble retribución que deben dar a Babilonia por sus malas acciones: «En la copa en la que ella *ha mezclado*, ¡*mezclad* el doble para ella! (ἐκέρασεν... κεράσατε)»; el verbo podría significar también: *echar* vino; cf. ThWNT V, 166s.

κέρας, ατος, τό *keras* cuerno*
En sentido propio en la descripción de las bestias apocalípticas: Ap 5, 6; 12, 3; 13, 1 (bis).11; 17, 3.7.12.16. El plural, en 9, 13, se refiere a las cuatro *esquinas* del altar (Ex 27, 2; 29, 12 y *passim*). En sentido figurado, κέρας es expresión de poder y fortaleza (cf. Sal 88, 18; 131, 17 LXX y *passim*) en Lc 1, 69 (el Mesías como κέρας σωτηρίας). Cf. ThWNT III, 668-671; X, 1137 (bibl.); DTNT II, 223s.

κεράτιον, ου, τό *keration* algarroba*
El plural se aplica en Lc 15, 16 a los frutos del algarrobo. (Algunas versiones traducen el término por «bellotas».) Spicq, *Notes* I, 428s.

κερδαίνω *kerdainō* ganar, conseguir*
En sentido propio en Mc 8, 36 par. Mt 16, 26 / Lc 9, 25 («el mundo entero»); Mt 25, 16.17.20.22 (ganancias obtenidas con los «talentos»); Sant 4, 13 (en sentido absoluto). En sentido figurado (¿lenguaje misionero?): (aplicado al reino de Dios): *ganar* (para el reino de Dios) en Mt 18, 15; 1 Cor 9, 19.20 (bis). 21.22; 1 Pe 3, 1. Χριστὸν κερδήσω, Flp 3, 8. El significado de *ahorrarse algo, evitar alguna cosa* (ὕβριν, ζημίαν) se da en Hech 27, 21 (cf. Josefo, Ant II, 31; X, 39). ThWNT III, 671s; D. Daube: HThR 40 (1947) 109-120; DTNT IV, 29-31 / Spieq, *Notes* I, 341s.

κέρδος, ους, τό *kerdos* ganancia*
Tit 1, 11 en la frase: «para obtener *ganancias* sórdidas». En Flp 1, 21 κέρδος es lo que produce ganancias: «para mí... el morir es *ganancia*»; lo mismo sucede con el plural en 3, 7 (ἅτινα ἦν μοι κέρδη). ThWNT III, 671s; X, 1137; Spicq, *Notes* I, 341s.

κέρμα, ατος, τό *kerma* moneda(s), dinero*
En Jn 2, 15 B Orig tienen el plural, mientras que Sin Koiné Θ tienen el singular (colectivo): Jesús «desparramó *el dinero* de los cambistas».

κερματιστής, οῦ, τό *kermatistēs* cambista (de dinero)*
En Jn 2, 14 dícese de los *cambistas* que tenían sus puestos en el atrio exterior del templo; cf. Schürer II, 76 y 314s. Spicq, *Notes* I, 430-435.

κεφάλαιον, ου, τό *kephalaion* punto principal, suma de dinero*
Heb 8, 1: κεφάλαιον ἐπὶ τοῖς λεγόμενοις, «*el punto principal* en lo que se ha dicho». En Hech 22, 28, κεφάλαιον es *la suma de dinero, el capital*: el oficial consiguió la ciudadanía romana πολλοῦ κεφαλαίου.

κεφαλαιόω *kephalaioō* golpear en la cabeza
Forma alternativa (Mc 12, 4) de → κεφαλιόω.

κεφαλή, ῆς, ἡ *kephalē* cabeza, jefe superior*

1. Frecuencia, distribución y gama de significados de κεφαλή en el NT - 2. El concepto κεφαλή γωνιας - 3. El empleo de κεφαλή en los *homologoumena* paulinos - a) La sentencia sapiencial de Rom 12, 20 (Prov 25, 21s LXX) - b) La jerarquía: Dios - Cristo - varón - mujer en 1 Cor 11, 3 - c) El problema de cubrirse la cabeza en 1 Cor 11, 4-10 - d) κεφαλή como miembro del cuerpo en 1 Cor 12, 21 - 4. κεφαλή en los evangelios y en Hechos - a) Juramento por la cabeza, Mt 5, 36 - b) La fórmula de maldición en Hech 18, 6 - c) La decapitación del Bautista - d) El gesto de menear la cabeza - e) La unción de la cabeza - f) Pelo(s) de la cabeza - g) El cortar el cabello en el denominado voto de los nazireos - h) La cabeza de Jesús en los relatos de la Pasión - i) La expresión κεφαλὴν κλίνω - j) Otros usos del término - 5. κεφαλή en los *antilegomena* paulinos - a) Cristo como κεφαλή en Colosenses - b) Cristo como κεφαλή en Efesios - 6. Las muchas «cabezas» en el Apocalipsis.

Bibl.: M. Adinolfi, *Il velo della donna e la rilettura paolina di 1 Cor 11, 2-16*: RivBib 23 (1975) 147-173; E. Bammel, *Versuch zu Col 1, 15-20*: ZNW 52 (1961) 88-95; R. A. Batey, *Jewish Gnosticism and the «Hieros Gamos» of Eph. V:21-33*: NTS 10 (1963-1964) 121-127; Id., *The* μία σάρξ *Union of Christ and the Church*: NTS 13 (1966-1967) 270-281; P. Benoit, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, en Benoit, *Exégèse* II, 107-153; W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kol.* Göttingen 1973; Ch. Burger, *Schöpfung und Versöhnung*, Neukirchen 1975; C. Colpe, *Zur Leib-Christi-Vorstellung im Eph.* en *FS Jeremias* 1960 ([2]1964), 172-187; Id., ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, en ThWNT VIII, 403-481; R. W. Crabb, *The* κεφαλή *Concept in the Pauline Tradition with Special Emphasis on Col*, tesis San Francisco Theol. Sem. 1966; P. Dacquino, *Cristo capo del corpo che è la Chiesa (Col 1, 18)*, en *Atti della settimana biblica* 23 (1974, ed. 1976), 131-175; J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi*, Regensburg 1970; A. Feuillet, *L'homme «gloire de Dieu» et la femme «gloire de l'homme» (1 Cor., XI, 7b)*: RB 81 (1974) 161-182; Id., *Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine*: Revue Thomiste 75 (1975) 357-394; K. M. Fischer, *Tendenz*

und Absicht des Eph, Göttingen 1973; J. A. Fitzmyer, *A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11:10*: NTS 4 (1957-1958) 48-58 (= J. Murphy O'Connor [ed.], *Paul and Qumran*, London 1968, 31, 47, con complementos); Id., *Another Look at κεφαλή in 1 Cor 11,3*: NTS 35 (1989) 503-511; W. Foerster, ἔξεστιν κτλ., en ThWNT II, 557-572; H. J. Gabathuler, *Jesus Christus Haupt der Kirche, Haupt der Welt*, Zürich-Stuttgart 1965; H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961; M. D. Hooker, *Authority on Her Head: An Examination of I Cor. XI. 10*: NTS 10 (1963-1964) 410-416; F Horst, μέλος, en ThWNT IV, 559-572; G. Howard, *The Head/Body Metaphors of Eph*: NTS 20 (1973-1974) 350-356; J. B. Hurley, *Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of I Kor 11:2-16 and I Cor 14:33b-36*: Westminster Theol. Journal 35 (1972-1973) 190-220; A. Jaubert, *La voile des femmes (I Cor XI.2-16)*: NTS 18 (1971-1972) 419-439; J. Jervell, *Imago Dei*, Göttingen 1960; H. Kraft, *Die Offenbarung* (HNT), Tübingen 1974 (bibl.); J. Kürzinger, *Frau und Mann nach 1 Kor 11, 11f*: BZ 22 (1978) 270-275; E. Lohse, *Christusherrschaft und Kirche im Kol*: NTS 11 (1964-1965) 203-216; J. P. Meier, *Law and Gospel in Mt*, Roma 1976; Id., *On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2-16)*: CBQ 40 (1978) 212-226; K. Munzer, *Cabeza* (κεφαλή), en DTNT I, 199-202; J. Murphy-O'Connor, *The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2-16?*: JBL 95 (1976) 615-621; A. P. O'Hagan, *The Wife according to Eph 5:22-33*: Australasian Catholic Record 53 (1976) 17-26; I. J. du Plessis, *Christus as Hoof van Kerk en Kosmos*, Groningen 1962; W. Pöhlmann, *Die hymnischen All-Prädikationen in Kol 1, 15-20*: ZNW 64 (1973) 53-74; P. Pokorný, *Der Eph und die Gnosis*, Berlin 1965; I. de la Potterie, *Le Christ, Plérôme de l'Eglise (Eph 1, 22-23)*: Bib 58 (1977) 500-524; J. P. Sampley, *«And the Two Shall Become One Flesh» (Eph 5:21-33)*, Cambridge 1971; H.-M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, Göttingen 1962; Id., *Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kol*: ZThK 61 (1964) 391-403; H. Schlier, κεφαλή κτλ., en ThWNT III, 672-682; Id., *Corpus Christi*, en RAC III, 437-453; R. Schnackenburg, *Die Aufnahme des Christushymnus durch den Verf. des Kol*: EKKV I (1969) 33-50; H. G. Schutz-S. Wibbing-H. Ch. Hahn, *Cuerpo, miembro* (μέλος, σῶμα), en DTNT I, 373-382; E. Schweizer, σῶμα, en ThWNT VII, 1024-1091; Id., *Die Kirche als Leib Christi*: ThLZ 86 (1961) 161-174, 241-256; Id., *Kol 1, 15-20*: EKKV I (1969) 7-31; E. Stauffer, εἷς, en ThWNT II, 432-440; F.-J. Steinmetz, *Protologische Heilszuversicht*, Frankfurt 1969; G. Strecker, *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 21-48 par.)*: ZNW 69 (1978) 36-72 (bibl.); G. Theißen, *Estratificación social de la comunidad de Corinto*, en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 189-234; W. O. Walker Jr., *1 Cor 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women*: JBL 94 (1975) 94-110; N. Weeks, *Of Silence and Head Covering*: Westminster Theol. Journal 35 (1972-1973) 21-27. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1137s; → γωνία.

1. Si incluimos los cinco testimonios de κεφαλὴ γωνίας, el término κεφαλή aparece 75 veces en el NT, casi siempre en singular (de las 17 formas de plural, 14 se hallan en el Apocalipsis; cf., por lo demás, 4.d.j) y con el significado literal de la parte más noble del cuerpo humano (cabezas de animales aparecen únicamente en el Apocalipsis, → 6): τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ σώματος. En la mayoría de los casos el término aparece en los relatos de los evangelios, en las imágenes fantasmagóricas del Apocalipsis y en la sección 1 Cor 11, 4-10. Pero, por su importancia teológica, los acentos recaen sobre los (escasos) testimonios de Pablo (especialmente en 1 Cor 11, 3) y sobre las cartas deuteropaulinas (Colosenses, Efesios). Es verdad que el uso que se hace de este término en el NT no refleja toda la gama de significados de κεφαλή (cf., por ejemplo, Liddell-Scott, 945; PGL 749; ThGL V, 1495-1499). Pero en algunos escritos del Nuevo Testamento hay combinaciones de palabras, locuciones, conexiones de ideas y enunciados específicos que requieren una clasificación de significados que sea lo más diferenciada posible.

2. El concepto κεφαλὴ γωνίας, traducción de *rō'š pinnâ*, aparece en Mt 21, 42 par. Mc 12, 10 / Lc 20, 17 y 1 Pe 2, 7 en cita literal del Sal 117, 22 LXX; el mismo versículo del salmo se ha incorporado, en forma griega diversa, al discurso de Pedro. Si la imagen del AT se refiere a la piedra clave o, lo que es más probable, a la piedra angular, lo cierto es que tanto en hebreo como en griego se usa *rō'š* o κεφαλή para designar lo más destacado o sobresaliente (cf. H.-J. Kraus, *Salmos* II, 590). – Sobre el concepto y los correspondientes pasajes del NT → γωνία 3.

3. a) En la paráclesis de Rom 12ss, que consta de diversas exhortaciones particulares, Pablo cita entre otros, en 12, 20, el pasaje de Prov 25, 21s LXX. La imagen de los carbones encendidos sobre la cabeza del enemigo, una imagen difícil ya de entender en tiempos del NT (sobre el origen, difusión y bibliografía cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985, 169; O. Michel, *Der Brief an die Römer* [KEK], *sub loco*; → ἄνθραξ), trata de lograr el arrepentimiento mediante la impresión causada por un amor agresivo.

b) El sentido figurado de κεφαλή como el primero, el dirigente, el jefe, que se halla atestiguado para los equivalentes hebreo y arameo (siríaco) (cf. también KQT, 197s) y que se había difundido a través del judaísmo helenístico (LXX, Filón, TestXII), permite a Pablo combinar, en 1 Cor 11, 3, el hecho sociológico del patriarcalismo antiguo (Theißen, 230s) con la idea teológica del origen y del dominio. Sin embargo, en el contexto inmediato, y con arreglo a la teología paulina de la libertad, se allana la diferencia ἐν κυρίῳ (v. 11) entre el hombre y la mujer, es decir, esta diferencia se relativiza escatológicamente. La sospecha de que se está pensando en una emanación sustancial, sugerida sobre todo por el v. 7 (cf. especialmente el excursus de H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*), queda disipada por la acentuación que Pablo hace de la *creatio ex nihilo*.

c) Junto a otros argumentos tomados de la Escritura, de la naturaleza y de las costumbres (εἰκών en el v. 7, πρέπω en el v. 13, φύσις en el v. 14, συνήθεια en el v. 16), la jerarquía que se establece en el v. 3 constituye el fundamento para discutir (en 1 Cor 11, 4ss) el problema sobre si hay que cubrirse la cabeza durante la celebración del culto divino por los corintios. El «bloque» formado por 1 Cor 11, 2-16 (Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* 214), discutido incluso en cuanto a su autenticidad e integridad (Walker, 97-108, refutado por Murphy O'Connor), está lleno de dificultades para su interpretación. Está bien clara la intención de Pablo: ¡la mujer tiene que cubrir su cabeza, el varón no! Pero lo que, por ejemplo, no está claro es en qué atavío se piensa para cubrir la cabeza y de qué costumbre (según su origen) o de qué protesta se trata (en concreto). Si no se quiere ver en los vv. 4s un juego de palabras (Hooker, 410; cf. ya H. Lietsmann, *An die Korinther I/II* [HNT], *sub loco*) en relación con el sentido y el enunciado del v. 3, entonces κεφαλή en los vv. 4b y 5b adquiere el genuino sentido griego de «persona, vida». El v. 10 sigue siendo una *crux interpretum* (→ ἄγγελος, → ἐξουσία; cf., además de Hooker, 413s, la controversia entre Fitzmyer y Braun, *Qumran* I, 193s).

d) Dentro de la imagen de los miembros del cuerpo en 1 Cor 12, 12ss, κεφαλή en el v. 21 debe entenderse únicamente en sentido literal (cf. 1 Clem 37, 5). Es de suma importancia el hecho de que Pablo no hable nunca de Cristo como cabeza en relación con → σῶμα o → μέλος.

4. a) En el fragmento de Mt 5, 34b-36, la cuarta antítesis (sobre la redacción de 5, 17-48 cf. Meier, *Law*) entabla polémica contra la antigua costumbre de jurar «por la cabeza». La razón que se ofrece en el v. 36b (→ 4.f) reflexiona, sí, sobre la cabeza concreta, pero en el v. 36a se amplía retóricamente el sentido de κεφαλή (*pars pro toto*), aplicándose este término a la vida humana (cf. Strecker, 62).

b) Hech 18, 6 es tan sólo una forma de una antigua imprecación, muy difundida (véanse los paralelos griegos en Bauer, *Wörterbuch*, 850; Liddell-Scott, 945). El paralelo neotestamentario más importante es Mt 27, 25, donde la aceptación de responsabilidad puede expresarse sin el término κεφαλή, pero al mismo tiempo demuestra que κεφαλή se entiende aquí en representación de toda la persona (cf. Munzer, 635).

La maldición no se limita, ni mucho menos, a la sangre → αἷμα (cf. de la LXX 2 Sam 1, 16; 1 Re 2, 32ss; Ez 33, 4 con 1 Re 2, 44; Neh 4, 4; Jdt 8, 22; 9, 9; Sal 7, 16; Eclo 17, 23; Jl 3, 4.7; Abd 15; Ez 11, 21; 17, 19; 22, 31; cf. también OdSl 5, 7).

c) En la leyenda de Mc 6, 17-29 par. Mt 14, 3-12 (cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium* I, 337-344; sobre Lc 9, 9 → ἀποκεφαλίζω), la cabeza del Bautista en la bandeja constituye la prueba de su muerte. Hay ejemplos históricos de esa cruel costumbre –no só-

lo en Oriente– hasta la edad moderna; testimonios literarios se encuentran ya en el AT (por ejemplo, 2 Sam 4, 7s; 2 Re 10, 6ss; 1 Crón 10, 9s; Jdt 14, 1aa; 1 Mac 7, 47; 2 Mac 15, 30ss).

d) El motivo de menear la cabeza (κεφαλὴν κινέω, Mc 15, 29s par. Mt 27, 39) tiene su origen en el AT (cf. Sal 21, 8 LXX etc.) y es un «gesto apotropaico de rechazo» (R. Pesch, *Das Markusevangelium, sub loco*).

e) La unción (cf., en general, P. Welten: BRL 260-264) de la cabeza de Jesús, en Mc 14, 3 par. Mt 26, 7 (de manera distinta en Lc 7, 38; cf. Jn 12, 3), es un signo especial de respeto y honor (así en Lc 7, 46), que es interpretado como la unción anticipada con ocasión de su muerte –no, por ejemplo, como la unción (mesiánica) de un rey– (Mc 14, 8 par.). – Contra el exhibicionismo judío a la hora de ayunar, Mt 6, 17 enseña a los que ayunan que, en esas ocasiones, procedan al aseo normal de su cuerpo (lo laven, lo unjan, etc.).

f) La expresión «cabello(s) de la cabeza (→ θρίξ)» aparece en Mt 10, 30 par. Lc 12, 7; Lc 7, 38 (cf. 7, 46 y Jn 12, 3); Lc 21, 18, de manera parecida en Hech 27, 34. Sobre Ap 1, 14 (κεφαλὴ καὶ αἱ τρίχες) → 6.

g) También en Hech 18, 18 (→ κείρω en voz media) y 21, 24 (→ ξυράω en voz media) κεφαλή significa, como es lógico, los cabellos de la cabeza.

h) Con la acción de golpear a Jesús en la cabeza (Mt 27, 30 par. Mc 15, 19) se expresa no sólo un acto físico de brutalidad, sino también un acto de humillación personal. La corona de espinas sobre su cabeza (Mt 27, 29 par. Jn 19, 2; sobre στέφανος cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*) no es sólo un tormento sino también una burla que se hace de Jesús como rey (como en Filón, Flacc 37: un rey de burla con una corona de papiro). En la inscripción que se pone sobre la κεφαλή de Jesús (Mt 27, 37), se trata sencillamente de una indicación de lugar.

i) κεφαλὴν κλίνω puede significar «dormir, descansar» (Mt 8, 20 par. Lc 9, 58). Ahora bien, como «dormir» (καθεύδω, κοιμάομαι) puede significar también «morir», es muy posible que κεφαλὴν κλίνω en Jn 19, 30 sea un eufemismo para decir que Jesús murió (W. Bauer, *Das Johannesevangelium* [HNT], *sub loco*).

j) El imperativo ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν (Lc 21, 28) invita a aguardar preparados y vigilantes la venida del Hijo del hombre. – Junto a los pies y las manos, Jn 13, 9 menciona la κεφαλή simplemente como una parte del cuerpo. – Jn 20, 7 habla de un paño (σουδάριον) que se había colocado sobre la cabeza del cadáver. – Finalmente, en Jn 20, 12 con las expresiones πρὸς τῇ κεφαλῇ y πρὸς τοῖς ποσίν se hace referencia sencillamente al contraste entre la parte de arriba y la parte de abajo; cf., además de la expresión griega εἰς πόδας ἐκ κεφαλῆς (Liddell-Scott, 945), la imagen que aparece en OdSl 23, 16 ó 42, 13.

5. a) La tradición, de impronta judeo-helenística (cf. E. Lohse, *Der Brief an die Kolosser* [KEK], 77-103), ensalza hímnicamente a Cristo en Col 1, 18 llamándole ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, es decir, el principio vital y el soberano señor del universo. No menos universal (→ πλήρωμα) es la afirmación que se hace en 2, 10 de que Cristo Jesús es ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας; sólo que aquí se acentúa más que nada, con mente veterotestamentaria y paulina, la «autoridad» del *Kyrios* (E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, *sub loco*). Claro que, con la adición de τῆς ἐκκλησίας, el autor ha sustituido la idea del cuerpo cósmico por la de la sociedad eclesial. Esta comprensión de Cristo como cabeza de la Iglesia, que se desvía de la idea de Pablo, se desarrolla ulteriormente en 2, 19 en dos aspectos: los adversarios, que son vivamente atacados, no se adhieren firmemente a la *cabeza* (D* sy[a] añaden como explicación: a «Cristo»); pero de la cabeza depende el crecimiento divino (→ αὐξάνω κτλ.) del cuerpo, lo cual se ilustra mediante la comparación fisiológica. Sobre el esquema cabeza-cuerpo cf. la imagen semejante cabeza-miembros en OdSl 17, 15s; IgnTral 11, 2.

b) Tanto la independencia de Efesios como su dependencia de Pablo y de Colosenses aparecen en los tres pasajes de la κεφαλή, y literariamente se ven de manera clarísima en Ef 4, 15 (→ a, a propósito de Col 2, 19). Los motivos (pre-)paulinos de la sumisión del universo (→ πᾶς) y de la exaltación de Cristo sobre todas las cosas determinan la cristología cósmico-eclesiológica de la κεφαλή en Ef 1, 22 (cf. Steinmetz, 86-89). También en 5, 23, donde la superioridad rectora del hombre sobre la mujer (cf. 1 Cor 11, 3, → 3.b) encuentra su analogía (ὡς) en las relaciones de Cristo con su Iglesia, la idea de la κεφαλή se orienta primordialmente hacia la expresión de la soberanía (cf. Howard, 355s). Claro que, mediante la vinculación de la cabeza con el σῶμα en cada uno de los contextos inmediatos, se asocia intensamente la idea de la unidad entre la cabeza, que es Cristo, y su cuerpo, que es la Iglesia (sobre la semejanza con «la concepción del Dios del universo como macroántropos» cf. Fischer, 76-78).

6. En las visiones del Apocalipsis las cabezas y los que son cabeza desempeñan un gran papel desde el punto de vista puramente numérico. En aquel que es «semejante a hijo del hombre», en la visión de la vocación, con arreglo al modelo veterotestamentario (Dan 7, 9), lo de κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες en 1, 14 alude tan sólo, probablemente, a la cabellera blanca de la cabeza (→ 4.f). El lamento de los navegantes por la destrucción de la gran ciudad en 18, 19 se expresa en términos tomados de Ez 27, 30; es costumbre oriental expresar los sentimientos de duelo, entre otras cosas, echándose polvo o ceniza sobre la cabeza (cf. W. Zimmerli, *Ezechiel* [BK], *sub loco*).

Aparece estereotipada incluso en su expresión lingüística (ἐπί con acusativo o con genitivo) la imagen de las coronas (de oro) (→ διάδημα, → στέφανος) sobre las cabezas: los veinticuatro ancianos alrededor del trono celestial (4, 4), la mujer en el cielo (12, 1), el «semejante a hijo de hombre» (14, 14) que aparece para la cosecha, o el vencedor celestial (19, 12), y también los caballos dispuestos para la batalla (9, 7) y el dragón de siete cabezas (12, 3) están, todos ellos, adornados con coronas. Incluso la imagen de la corona de estrellas (12, 1) se entiende en sentido literal (sobre la corona o las guirnaldas depositadas sobre la cabeza cf. Josefo, Bell I, 671 y *passim*; sobre el sentido figurado, por ejemplo en Ap 2, 10, cf. Prov 4, 9 y *passim* en la LXX, o bien OdSl 1, 1; 5, 12; 9, 8). El arco iris sobre la cabeza del ángel (Ap 10, 1; cf. también, a propósito de → ἶρις 4, 3) es como una corona.

Las cabezas de caballos, leones y «serpientes» de las trompetas quinta y sexta (9, 7.17. 19) aparecen como especialmente funestas por su multitud incontable. El número siete (frecuente en el Apocalipsis) ha originado una serie de monstruos de siete cabezas (y, al mismo tiempo, de diez cuernos), el dragón en el cielo en 12, 3 (cf. Sal 73, 13 LXX; OdSl 22, 5; TestAs 7, 3), la bestia que sube del mar con las blasfemias en sus cabezas en 13, 1.3, y la bestia semejante a ésta en 17, 3, cuyas siete cabezas son interpretadas por el ángel en 17, 7.9 como siete colinas o siete reyes (sobre las relación con Roma cf. Kraft, 221s); → ἑπτά 2.

M. Lattke

κεφαλιόω *kephalioō* golpear en la cabeza*

Mc 12, 4 (Sin B L): ἐκεφαλίωσαν junto a ἠτίμασαν (τὸν δοῦλον). El significado de «acabar con él» (Björck) o «decapitarle» es también posible. G. Björck: CNeot 1 (1936) 1-4; Blaß-Debrunner § 108, 1, nota 1.

κεφαλίς, ίδος, ἡ *kephalis* (cabecita)*

Heb 10, 7 en cita del Sal 39, 8 LXX: κεφαλὶς βιβλίου, «rollo del libro». κεφαλίς es propiamente el *final* del rollo de un libro, pero se aplica también al rollo mismo; cf. Ez 2, 9; 3, 1-3 LXX. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK), *sub loco*.

κημόω *kēmoō* poner bozal*

1 Cor 9, 9 con objeto en acusativo: al buey, cuando está trillando.

κῆνσος, ου, ὁ *kēnsos* impuesto, tributo, capitación*

Bibl.: Billerbeck I, 770s, 884s; J. Gnilka, *El Evangelio según san Marcos* II, Salamanca ^{2}1993, 175-182; L. Goppelt, *Die Freiheit zur Kaisersteuer (zu Mark 12, 17 und Röm 13, 1-7)*, en *Ecclesia und res publica. FS f. K. D. Schmidt*, Göttingen 1961, 40-50; W. Kubitschek, *Census*, Pauly-Wissowa III (1899), 1914-1924; G. Petzke, *Der historische Jesus in der sozialethischen Diskussion*, en *FS Conzelmann*, 223-235; W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem NT*, Gütersloh 1971, 29-40; E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu - damals und heute*. Bern-München 1959, 95-118; F. X. Steinmetzer, *Census*, en RAC II, 969-972; W. Stenger, *«Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist...!». Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentliche Zeit*, Frankfurt 1988; H.-F. Weiß-B. Reicke, en BHH III, 1868s; K. Weiß, φόρος, en ThWNT IX, 81-86, especialmente 83s.

1. En el NT κῆνσος aparece 4 veces, tres de ellas en la «historia del dinero del tributo», concretamente con la expresión δοῦναι κῆνσον [*census*] Καίσαρι, en la pregunta capciosa que los fariseos y los herodianos dirigen a Jesús en Mc 12, 14 (v.l. δοῦναι ἐπικεφάλαιον [*tributum capitis*] D Θ 565 k) par. Mt 22, 17 (a diferencia de Lc 20, 22: φόρον [*tributum*] δοῦναι), así como en la respuesta de Jesús en Mt 22, 19 refiriéndose a la moneda para pagar el *tributo* (τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου, a diferencia de Mc 12, 15 / Lc 20, 24: δηνάριον). Hay que añadir el pasaje de Mt 17, 25 (material peculiar) con la combinación λαμβάνειν τέλη ἢ κῆνσον. Lucas evita el préstamo léxico κῆνσος, formado del latín *census*, y emplea para los diversos elementos del *census* romano diferentes términos tributarios como φόρος (cf. Lc 20, 22 y 23, 2) y, para designar la investigación y elaboración de listas sobre los bienes sujetos a tributación (cf. Kubitschek; Steinmetzer, 969s), el término técnico del lenguaje administrativo → ἀπογραφή (2, 2; Hech 5, 37; el verbo en Lc 2, 1.3.5). Los textos rabínicos conocen como extranjerismo el término *q'nās* (por ejemplo, bKet 35b) en el sentido de «multa (a pagar en dinero)».

2. κῆνσος es un término técnico del sistema tributario romano y designa en el NT, lo mismo que φόρος (y a diferencia de los τέλη, que eran los derechos que había que pagar en concepto de aranceles aduaneros o impuestos sobre el consumo), el tributo relacionado directamente con el dominio ejercido por el emperador (un tributo introducido en Palestina desde los tiempos de Pompeyo, cf. Josefo, Bell I, 154). Este tributo lo pagaban los propietarios de tierras como contribución en concepto de rendimientos agrícolas (*tributum agri*), y el resto de la población (con excepción de los niños y de los ancianos), en concepto de impuesto sobre los bienes personales (*tributum capitis*). Desde el censo provincial, que según los testimonios documentales consta por vez primera en el año 6 p.C., de Judea (juntamente con Samaría e Idumea), cuando era gobernador de Siria P. Sulpicius Quirinius, los procuradores romanos eran los responsables del censo. Eran ayudados en esta misión por autoridades judías locales a las que se concedían facultades para recaudar impuestos (cf. Josefo, Bell 403ss). Contra el tributo pagado al emperador se alzaba a la sazón la enconada resistencia de la oposición judía acaudillada por Judas el Galileo (cf. Hech 5, 37; Josefo, Ant XVIII, 1ss; Bell II, 118). Con el pago del tributo se reconocía implícitamente el dominio del emperador como soberano extranjero sobre el país y sobre el pueblo, y esta circunstancia se hallaba en permanente conflicto con la fe en Dios como único Soberano y Señor (cf. Josefo, Ant XVIII, 23; Bell II, 433).

En tiempos de Jesús, la moneda para pagar el tributo en todo el imperio era el denario de plata (→ δηνάριον, otro préstamo léxico del latín: Mc 2, 15 par. Lc 20, 2; cf. también bBQ 113a), que llevaba la efigie del emperador (Tiberio) y una inscripción con su nombre (cf. Stauffer, 100ss). Así que la moneda misma para pagar el tributo era ya un signo de dominio, que, por un lado era empleado por muchos, sin dificultad alguna, para las transacciones comerciales cotidianas, y que, por otro lado, era rechazado vehementmente por otros, por ejemplo, por los esenios (Hipólito, Ref IX, 26).

Jesús responde a la pregunta capciosa de Mc 12, 14 par. Mt 22, 17 / Lc 20, 22, sin identificarse con la lealtad de los saduceos a Roma ni con el talante acomodaticio de círculos farisaicos ni mucho menos con el ánimo de oposición hostil a Roma, adoptado por grupos de zelotas y esenios. Según Mc 12, 17, lo que hace Jesús es reducir el debate religioso acerca del *census* a los límites de una cuestión de orden práctico («el denario pertenece al emperador y, por tanto, a él le pertenece también el *census*»). Y, al mismo tiempo, confronta la demanda hecha por el emperador con la exigencia constante de Dios, siempre actual y sin limitación alguna. Por eso, la finalidad de esta escena podría ser, por un lado, mostrar la falta de sinceridad de quienes formulaban la pregunta, y, por otro lado, relativizar las pretensiones del poder romano, fundamentadas supremamente en una idea religiosa (cf. Schrage, 36-40).

En la conversación de Jesús con Pedro acerca del impuesto del templo en Mt 17, 25, κῆνσος designa el *tributo* que los reyes de la tierra cobran de los extraños (λαμβάνουσιν), pero no de sus hijos. Con ello se rechaza en principio la obligación de pagar el tributo del templo (δίδραχμον, v. 24; → δραχμή 2.4), pero al mismo tiempo se acentúa la libertad (y la disposición de Dios) para hallar soluciones de avenencia (ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς, v. 27).

H. Balz

κῆπος, ου, ὁ *kēpos* huerto*

Según Lc 13, 19 el grano de mostaza (a diferencia de Marcos/Mateo) es echado en el *huerto*. En Jn 18, 1.26: el *huerto* en el que fue prendido Jesús; en 19, 41 (bis): el sepulcro de Jesús, que se hallaba en un *huerto*.

κηπουρός, οῦ, ὁ *kēpouros* hortelano*

Jn 20, 15: María Magdalena toma equivocadamente a Jesús por *el hortelano*; cf. 19, 41, → κῆπος. Cf. N. Wyatt, *«Supposing Him to Be the Gardener» (John 20, 15). A Study of the Paradise Motif in John*: ZNW 81 (1990) 21-38.

κηρίον, ου, τό *kērion* cera, panal

Lc 24, 42 Textus Receptus: Presentaron también a Jesús ἀπὸ μελισσίου κηρίου (ο κηρίον E* Θ al), «un *panal* de miel».

κήρυγμα, ατος, τό *kērygma* proclamación

→ κηρύσσω.

κῆρυξ, υκος, ὁ *kēryx* heraldo, proclamador

→ κηρύσσω.

κηρύσσω *kēryssō* proclamar*
κήρυγμα, ατος, τό *kērygma* proclamación*
κῆρυξ, υκος, ὁ *kēryx* heraldo, proclamador*

1. Aparición en el NT - 2. Pablo - 3. Sinópticos y Hechos - 4. Escritos tardíos - 5. Resumen.

Bibl.: W. Baird, *What is the Kerygma? A Study of I Cor 15, 3-8 and Gal 1, 11-17*: JBL 76 (1957) 181-191; Bultmann, *Teología*, 135-139; P. Bormann, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus* (KKTS 14), Paderborn 1965; Ch. Burchard, *Formen der Vermittlung christl. Glaubens im NT. Beobachtungen anhand von κήρυγμα, μαρτυρία und verwandten Wörtern*: EvTh 38 (1978) 313-340; L. Coenen, *Vocear, anunciar*, en DTNT III, 57-68; G. Delling, *Wort Gottes und Verkündigung im NT* (SBS 53), Stuttgart 1971, especialmente 106-120; W. Egger, *Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Mk* (FTS 19), Frankfurt 1976; E. J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis en Acts* (SNTS Mon 3), London 1966; H. Flender, *Lehren und Verkündigung in den synopt. Evv.*: EvTh 25 (1965) 701-714; G. Friedrich, κῆρυξ κτλ., en ThWNT III, 682-717; K. Goldammer, *Der KERYGMA-Begriff in der ältesten christl. Literatur*: ZNW 48 (1957) 77-101; F. W. Grosheide, *The Pauline Epistles as Kerigma*, en *FS de Zwaan*, 139-145; M. H. Grumm, *Translating* kērussō *and Related Verbs*: BiTr 21 (1970) 176-179; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im NT* (WMANT 13), Neukirchen ^{2}1965; Id., *Der Sendungsauftrag des Auferstandenen. Mt 28, 16-20*, en *Fides pro mundi vita. FS für H.-W. Gensichen*, Gütersloh 1980, 28-43; I. Hermann, *Kerygma und Kirche*, en *FS Schmid* 1963, 110-114; K. Kertelge, *Verkündigung und Amt im NT*: BiLe 10 (1969) 189-198; X. Léon-Dufour, en DNT 359s; E. Lerle, *Die Predigt im NT*, Uelzen 1956; H. v. Lips, *Glaube - Gemeinde - Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefe* (FRLANT 122), Gottingen 1979; W. Marxsen, *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981, esp. 111ss; J. I. Mcdonald, *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message* (SNTS Mon 37), Cambridge-London 1980; E. Nellessen, *Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff* (BBB 43), Köln-Bonn 1976; F.-J. Ortkemper, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus. Dargestellt an den Texten seiner Hauptbriefe* (SBS 24), Stuttgart ^{2}1968; J. M. Robinson, *Kerygma und Geschichte im NT*: ZThK 62 (1965) 294-337; J. Roloff, *Apostolat - Verkündigung - Kirche*

Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefe, Gütersloh 1965; H. Schlier, *Kerygma und Sophia. Zur ntl. Grundlegung des Dogmas*, en Schlier I, 206-232; Id., *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefe*, en *ibid.*, 129-147; H. Schürmann, *Aufbau und Struktur der ntl. Verkündigung*, Paderborn 1949; F. Staudinger, *«Verkündigen» im lukanischen Geschichtswerk*: ThPQ 120 (1972) 211-218; P. Stuhlmacher, *Das pln Evangelium* I, en *Vorgeschichte* (FRLANT 95), Göttingen 1968; H. G. Wood, *Didache, Kerygma und Evangelium*, en *NT Essays. Studies en Memory of Th. W. Manson*, Manchester 1959, 306-314. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1138s.

1. Los testimonios se hallan distribuidos desigualmente en el NT, y no corresponden, en su aparición, a la extensión del grupo de palabras proclamar/proclamación en las modernas traducciones de la Biblia. κηρύσσω aparece 61 veces (Mateo 9, Marcos 14, Lucas 9, Hechos 8 [hay que añadir las variantes textuales 1, 2; 16, 4; 17, 15; 19, 15, cf. Epp 65s, 113, 116, 119], Cartas paulinas y Colosenses 17, Pastorales 2; 1 Pe 3, 19; Ap 5, 2); el término falta en los escritos joánicos. κήρυγμα aparece en Mt 12, 41 par. Lc 11, 32; ; Mc 16, 18 v.l. (final breve de Marcos); en Pablo aparece 4 veces (incluido Rom 16, 25), en las Pastorales 2 veces; κῆρυξ se encuentra en 1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11; 2 Pe 2, 5.

El grupo de palabras se halla enraizado conceptualmente en el pensamiento griego y helenístico, y en sus aspectos gramaticales no está orientado al griego de la Biblia (Blaß-Debrunner §§ 206, 4; 392, nota 5[b]; 405, nota 4). Sin embargo, tiene equivalentes en conceptos del AT y posteriores al AT (Friedrich, 682ss, 695ss; Coenen, 58s; Mcdonald, *passim*). La formación del lenguaje de la predicación cristiana primitiva se efectuó enlazando con conceptos objetivamente afines y que, no obstante, debían llenarse de nuevo contenido. κηρύσσω y κήρυγμα son relevantes en los comienzos de la misión cristiana juntamente con expresiones correspondientes (por ejemplo, εὐαγγελίζω, εὐαγγέλιον; Bultmann, 136s; Egger, 47ss). Pertenecen a la tradición pre-paulina y son recogidas por Pablo y en el NT se observan literariamente por vez primera en sus cartas. Estos términos son desarrollados teológicamente en el curso ulterior de la tradición cristiana primitiva y son asociados con el mensaje propio de Jesús (Marcos, Mateo, especialmente Lucas). κῆρυξ, que en griego se halla en el origen del desarrollo lingüístico del grupo de palabras (Friedrich, 685ss), no se llenó sino en época tardía del cristianismo primitivo, de un contenido de ideas importante también para el pensamiento cristiano.

2. Para Pablo la importancia teológica se halla en relación mutua con el uso, relativamente poco frecuente, de los conceptos específicos: *Proclamar* el evangelio (1 Tes 2, 9; Gál 2, 2) es lo mismo que *proclamar* a Cristo (1 Cor 1, 23; 2 Cor 1, 19; 4, 5; 11, 4 [bis]; Flp 1, 15), una proclamación para la cual el Resucitado se identifica con el Crucificado gracias a la acción de Dios. Por eso, la proclamación es «la palabra de la fe que *nosotros proclamamos*» (Rom 10, 8). Y ésta no es otra cosa que la *proclamación* fundamental del mensaje de Pascua (1 Cor 15, 11.12.14), que se hace manifiesto en la *proclamación* del Crucificado (1 Cor 1, 21.23; 2, 2.4). Tal proclamación no tiene lugar sin una misión y un encargo recibido (Rom 10, 15; Gál 2, 2). Y ese encargo recibido integra obligatoriamente la vida del apóstol en la acción de proclamar (1 Cor 9, 27; cf. 1 Tes 2, 1-10; Flp 4, 8), porque la proclamación, partiendo de Dios, se orienta existencialmente hacia el oyente y hacia su salvación (Rom 10, 14; 1 Cor 1, 21) y, con ello, hacia la explicación de la fe que llega a ser posible por la proclamación (Rom 10, 8ss; 1 Cor 1, 21).

Con ello se ha adoptado la decisión fundamental: la acción de proclamar no puede agotarse en la enumeración de mandamientos (Rom 2, 21); este hecho, importante en sí, hace que la «discrepancia existente entre la exigencia y la actuación» sitúe también al «judío» en el horizonte de la condición de todos los hombres de haber incurrido en castigo (Rom 1, 18-3, 20; cf. E. Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], [bibl.]). Por eso, seguir proclamando la circuncisión (Gál 5, 11) es *de facto el rechazo* de la libertad (Gál 5, 11; cf. 2, 2) que se basa en el acontecimiento de Cristo, que se hace explícita en la justificación (Gál 2, 16ss; 3, 1-5, 12) y que se proclama en el evangelio. Esta libertad se halla en

juego en el debate con los «judaizantes» en las comunidades de Galacia.

Aunque 2 Cor 11, 4 no muestra en concreto el enunciado específico, sin embargo nos hace ver en la intensificación del debate crítico y polémico de Pablo contra los adversarios corintios, que reclaman igualmente para sí la proclamación de Jesús, que el concepto κηρύσσω es de gran importancia en las luchas del cristianismo primitivo (últimamente lo ha expuesto de manera detallada: J. Zmijewski, *Der Stil der paulinischen «Narrenrede»* [BBB 52], Köln-Bonn 1978, 92-100, 105s, 112s). – Gál 5, 11; 2 Cor 11, 4 parece ofrecer al menos una base hipotética para la idea de que Pablo usa κήρυσσω en el debate con sus adversarios de procedencia judía.

«Proclamar», según Pablo, es un acontecer que implica activamente tanto al proclamador como al oyente (y a este acontecer se hace referencia, como sucede extensamente en el cristianismo primitivo, con el verbo κηρύσσω). La proclamación corresponde, pues, a la fe que, en suprema actividad, excluye la obra, el logro (Bultmann, 373-375): la fe en la cual el creyente, que ha sido afectado por la palabra que le ha sido dirigida, se deja asignar al servicio que se desprende de la proclamación. En la coordinación entre el *kerygma* y la *didache* (Stuhlmacher y Mcdonald, *passim*) se hace patente el aspecto total de la existencia cristiana en la unidad entre la obediencia de la fe, la confesión de la fe y la conducta concreta de la vida. El grupo correspondiente de palabras se integra así objetivamente en la corriente, más amplia, de la terminología de la proclamación cristiana primitiva, y que a su vez –evidentemente por el uso preferente del verbo κηρύσσω– adquiere una profunda nitidez en la terminología de la misión.

Así lo aclara también Col 1, 23 con la referencia a la *proclamación* universal del evangelio. Aquí, tal vez en el contexto de las formulaciones ya plasmadas anteriormente y en la transición a la concepción post-paulina de la misión, el horizonte del entendimiento de la misión iniciado por Pablo queda bien marcado (sobre la discusión cf. Hahn, *Mission* 126ss; E. Lohse, *Der Brief an die Kolosser* [KEK], *sub loco*; E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 88s; Kümmel, *Einleitung*, 302 [bibl.]).

En la doxología post-paulina de Rom 16, 25-27, el κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ designa la *proclamación* de (genitivo objetivo) Jesucristo, en la cual «el evangelio específicamente paulino» es contemplado en conexión «con todo genuino mensaje de Cristo» y, por tanto, en asociación con la difusión cristiana primitiva del testimonio de Cristo (Käsemann, *An die Römer*[3], 408 [bibl.]; H. Schlier, *Der Römerbrief* [HThK], 453, en contra de Goldammer, 81s; sobre el debate cf. Friedrich, 716, nota 16; E. Kamlah, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Schlußdoxologie des Römerbriefs*, tesis mecanografiada, Tübingen 1955, espec. 61ss; Roloff, 93, nota 173).

3. a) Prescindiendo del material procedente de *Q* (τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, Mt 12, 41 par. 11, 32 [única aparición del sustantivo en los Sinópticos]; Mt 10, 27 par. Lc 12, 3), todos los demás paralelos sinópticos se basan en la fuente de Marcos (→ c)1).

b) En la composición de *Q* conservada más originalmente en Lc 11, 29-32 (par. Mt 12, 38-42), la palabra que se supone que es auténtica de Jesús (v. 29; cf. también Mc 8, 11s) es interpretada primeramente por Q en el v. 30: en la «señal de Jonás» se refleja la propia actividad de Jesús en medio de su generación perversa y que reclama señales. Jesús se presenta en una situación comparable a la de Jonás, y en su mensaje se decide todo. En la referencia cristiana primitiva al Hijo del hombre (aquí) se acentúa el paralelo entre la situación de la Iglesia post-pascual y la que se señala en el v. 29. Esta situación comparable debe contemplarse en dos sentencias (al parecer) del cristianismo primitivo que se encuentran en la composición de Q en Lc 11, 31s: Los gentiles mismos y la sabiduría de Salomón juzgarán a Israel en el juicio final. A diferencia de lo que hicieron los habitantes de Nínive ante la proclamación efectuada por Jonás, los judíos no han sacado las consecuencias debidas de la actividad de Jesús. Así, el tiempo de decisión que se les ofreció en los días del Jesús terreno, lo mismo que la situación actual de proclamación y misión,

han sido desaprovechados (como se dice ateniéndose claramente a las formulaciones de la LXX, cf. Jon 3, 5 [οἱ ἄνδρες Νινευη] ó 1, 2; 3, 2.4 [κηρύσσω]; 3, 2 [κήρυγμα]). También ahora hay que decir: «¡Mirad, aquí hay alguien más grande que Salomón!» (v. 31), «¡Mirad, aquí hay alguien más grande que Jonás!» (v. 32). (Sobre la discusión cf. A. Vögtle en Id., *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 103, 136; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* [WMANT 33], Neuchirchen-Vluyn 1969, 36-43; R. A. Edwards, *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q*, London 1971; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* [NTA NF 8], Münster i. W. 1972, 64, 113, 158, 181 y *passim*; Id.: BZ 19 [1975] 111; Schulz, *Q*, 250-257. A. Polag ha mostrado que Q no conoce «ninguna demanda expresa de arrepentimiento», y que a «Jesús» allí «no se le contempla como a predicador de penitencia»; hay, más bien, en tales referencias «la demanda de la total orientación hacia Dios» [cf. A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle* [WMANT 45], Neuchirchen-Vluyn 1977, 74 y nota 236; cf. p. 174).

κήρυγμα adquiere importancia en el contexto de la interpretación del cristianismo primitivo, como lo confirma la sentencia trasmitida más originalmente en Lc 12, 3 (par. Mt 10, 27), donde en relación con una composición en Q (Lc 12, 2-9 par. Mt 10, 26-33) y en el contexto de la confesión de fe en el Hijo del hombre relacionada con un proverbio de carácter sapiencial (Lc 12, 2 par. Mt 10, 26-33), se la interpreta acentuándose el «carácter público» [y la necesidad] de la proclamación por medio de los discípulos [que deben trasmitir la sentencia de Jesús] como «acontecimiento escatológico» postpascual (Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, 275 y nota 125; cf. p. 132 y 156; Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, 49s; Schulz, *Q*, 461ss).

c) 1) En *Marcos* se condensan tres ámbitos de la tradición (el secreto acerca de los milagros, el secreto mesiánico y la proclamación misionera) en enunciados redaccionales que hacen que el autor designe con κηρύσσω el mensaje de Juan el Bautista (1, 4.7), el mensaje de Jesús (1, 14.38.39), el mensaje del círculo de los discípulos (3, 14; 6, 12) y también el mensaje de la Iglesia que desarrolla su actividad misionera en todo el mundo (13, 10; 14, 9). Además, las obras de Jesús liberan a algunos que habían sido sanados para que efectúen la proclamación y lleguen hasta la actividad misionera (1, 45; 5, 20; 7, 36). Tan sólo en el período postpascual se vinculó la proclamación con la actividad y el mensaje de Jesús en este sentido abarcante. Incluye «el tiempo de la salvación profetizado en el AT» (E. Schweizer, *Neotestamentica*, Zürich-Stuttgart 1963, 94) en la figura del Bautista. En él la orientación hacia la proclamación universal corresponde a la comprensión marquina del «evangelio».

En virtud de este «giro efectuado por la proclamación de la comunidad» (G. Strecker, *Eschaton und Historie*, Göttingen 1979, 217), a la luz del acontecimiento de la muerte y la resurrección de Jesús, hacia el Jesús terreno, se dan los fundamentos para la elaboración de la tradición acerca de Jesús en los relatos evangélicos. Además, se demuestra la perspectiva teológica –bajo consideraciones misioneras– en la relación existente entre la proclamación y la enseñanza en Marcos (E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des NT*, Zürich 1970, 24ss; Egger, Hahn, *Mission*, 95ss; J. Gnilka, *El Evangelio según san Marcos* I, Salamanca [3]1996, 73ss, 232ss; II, 221ss y *passim*. En otro sentido expresa varias veces su pensamiento R. Pesch, quien atribuye extensamente los pasajes aducidos a una tradición per-marquina [*Das Markusevangelium* (HThK) 100ss y *passim*]).

c) 2) En los dos finales secundarios de Marcos (visión de conjunto: G. W. Trompf: Australian Biblical Review 21 [1973] 15-26: J. Hug, *La finale de l'évangile de Marc [Mc 16, 9-20]* [EtB], Paris 1978) el final breve (no canónico) de Marcos emplea el lenguaje del siglo II (cf. IgnMagn 6, 2), τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας, para describir el significado central del *kerygma* «desde el Oriente hasta el Occidente», expresando así su naturaleza misionera universal (sobre los detalles cf. Pesch, *Das Markusevangelium* II, 557ss).

En el final canónico de Marcos (Mc 16, 9-20), κηρύσσω se usa en 16, 15 para describir la proclamación como misión universal que ha de realizarse por encargo del Resucitado/Exaltado en el horizonte de la creación (cf. Col 1, 13). Esta proclamación se caracteriza como «evangelio» sin una indicación más precisa de su contenido. Con

ello aparece aquí una tradición independiente de la comprensión marquina del evangelio, una tradición que puede servirse sin más, en el siglo II, del lenguaje cristiano de la proclamación y que, unida con ideas procedentes del judaísmo (cf. Jdt 9, 12; 3 Mac 2, 2.7; 6, 2), tiene una continuidad en los Padres apostólicos (por ejemplo, 1 Clem 19, 3; 53, 3): El evangelio es la proclamación del «señorío» del Resucitado incluso «sobre la creación» (los testimonios recientemente en Gnilka, *El Evangelio según san Marcos* II, 413ss [la cita en la p. 417]). Los portadores de tal proclamación podrían ser «carismáticos y misioneros», porque en 16, 20 «el mandato misionero y el carisma» están enlazados de manera notable (G. Kretschmar, en: H. Frohnes-U. W. Knorr [eds.], *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* I. *Die Alte Kirche*, München 1974, 94ss, especialmente 96s [cita]).

d) *Mateo* emplea κηρύσσω en forma paralela a como lo hace Marcos (cf. Mt 3, 1 par. Mc 1, 4; 4, 17 par. Mc 1, 14; 4, 23 par. Mc 1, 39; 24, 14 par. Mc 13, 10; 26, 13 par. Mc 14, 9), pero omite la proclamación efectuada por las personas sanadas (Mc 1, 45; 5, 20; 7, 36), probablemente por la concentración cristológica de las historias de milagros, que es más intensa que en Marcos, y porque Mateo no tiene en cuenta la concepción marquina del «secreto mesiánico». Mateo, al expresar redaccionalmente en 9, 35 par. Mc 6, 6b la *proclamación* efectuada por Jesús, y en 10, 7, en el discurso de misión (formado a base de Marcos y de Q), el mandato de proclamar dado por Jesús a los discípulos, se sirve en ambos casos del verbo κηρύσσω. Pero en 11, 1, con la yuxtaposición de «enseñar» y *proclamar*, muestra cuál es su verdadera intención (cf. 28, 19; capítulos 5-7: enseñanza [cf. 5, 1; 7, 28s], capítulos 8-9: hechos; la coordinación de ambos en 4, 23; 9, 35; cf. también G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* [FRLANT 82], Göttingen [3]1971, 126ss), aunque es cierto que –con la recepción de *Q* (→ b)– Mateo conoce cuál es la situación postpascual de la proclamación, y en la configuración redaccional de 10, 7 (a diferencia de Lc 10, 9b) el κηρύσσειν de los discípulos es asimilado al de Juan el Bautista y al de Jesús (3, 1; 4, 17; cf. 9, 35s; cf. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, 275; Schulz, *Q*, 406 nota 22). La clara orientación de κηρύσσω hacia Juan el Bautista, Jesús y los discípulos (que no deben limitarse estrictamente a «los Doce») indica también, por medio de este verbo, la concepción del autor que se orienta hacia la Iglesia (una concepción que, a pesar de todo, no olvida el horizonte del mundo; cf. Burchard, 333ss; Hahn, *Sendungsauftrag*, 28ss, 35, 37ss).

e) *Lucas* recoge el verbo κηρύσσω en su propia concepción, que es desigualmente más intensa. Junto a una clara aceptación del verbo (Lc 3, 3 par. Mt 1, 14; 4, 44 par. Mc 1, 39; 8, 39 par. Mc 5, 20; 9, 2 par. Mc 6, 12), se halla: 1) la equiparación, obvia ya para él, de κηρύσσω con εὐαγγελίζομαι (4, 43 a diferencia de Mc 1, 38; cf. Stuhlmacher, 230, nota 5, sección a); 2) la acentuación de κηρύσσειν (4, 18s) en el sermón inaugural de Jesús (4, 16-30), con referencia a la proclamación en el AT, por lo cual Lc 4, 15 a diferencia de Mc 1, 14 no menciona todavía la acción de «proclamar»; 3) el hecho de que la expresión βασιλεία τοῦ θεοῦ, que únicamente en Lucas está asociada con una expresión de proclamar, incluya también κηρύσσω, así como lo muestra igualmente la yuxtaposición redaccional de 8, 1 de διώδευεν... κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, y lo confirman 9, 2; Hech 20, 25; 28, 31.

En el «hoy» de la salvación en tiempos de Jesús (Lc 4, 16-20; cf. 4, 21) el anuncio profético (4, 18s) está situado en el contexto de la historia de la salvación y es interpretado cristológicamente. Es situado dentro del horizonte de la proclamación (cf. U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu* [SBS 91], Stuttgart 1977, 65 y *passim*). Juan el Bautista es caracterizado como proclamador situado en el umbral de los tiempos (Lc 16, 16). La acción de κηρύσσειν (uso tradicional, en parte) es considerada como un mandato (Lc 3, 3; Hech 10, 37). El resumen del Evangelio de Lucas en Hech 10, 36-43 (cf. U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* [WMANT 5],

Neuchirchen-Vluyn ³1974, 63-70), que comienza con la proclamación de Juan el Bautista (10, 37), se encamina –Dios mismo ordenó al pueblo [de los judíos] que proclamaran– a la proclamación presente, y es en sí mismo un sermón. Ese resumen hace del *kerygma* de Jesús la palabra de la que se da testimonio: el κύριος (10, 36) es el Jesús atestiguado en el evangelio, el Jesús que fue destinado por Dios para ser el Juez de vivos y muertos (10, 43; cf. Nellessen, 183ss y *passim*).

El acontecimiento de la proclamación, que está caracterizado con numerosos conceptos, es de la máxima importancia para Lucas. Y, así, la acción de κηρύσσειν, anclada en el plan salvífico de Dios, fue iniciada por el Resucitado mismo (Lc 24, 47), y sin embargo es contemplada ya en el discurso inaugural de Jesús (Lc 4, 18s). Comienza partiendo «de Jerusalén», como un encargo misionero (Lc 24, 48). Con κηρύσσειν se caracteriza la difusión del mensaje más allá de Jerusalén. El concepto aparece por vez primera en Hechos con la actividad misionera del «helenista» Felipe (Hech 8, 5, quizás una antigua tradición que conoce la conexión entre la misión y κηρύσσειν). Según Lucas, la acción de κηρύσσειν está objetivamente asociada con el testigo decisivamente misionante y que realmente se mueve: Pablo (Hech 9, 20; 19, 13; 20, 25 [más allá de la muerte de Pablo]; 28, 31). Es la proclamación de Cristo (Hech 8, 5; 9, 20; la predicación en 10, 36-43; 19, 13; 20, 25; 28, 31) y llega así a formar parte del proceso, notable hermenéuticamente, de atestiguar mediante la proclamación la permanente presencia de Jesús para el «tiempo de la Iglesia» (los testimonios en O Merk, en *FS Kümmel*, 201-220).

Es dudoso que Hech 15, 21 pueda citarse a este propósito. El v. 21 es igualmente difícil como base del decreto apostólico, porque es una base difícil para la cita anterior, tomada de Am 9, 11s LXX. Si se hubiera pretendido esto último, entonces con una audaz fundamentación se habría acentuado una referencia histórico-salvífica a la proclamación de Cristo (G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*³ [NTD], 206) y se habría destacado la asociación con la predicación de Cristo en la sinagoga, también precisamente fuera de Palestina. Es más probable la referencia a 15, 20: la proclamación de la ley en toda ciudad. «Por eso, los cristianos gentiles tienen que observar las cuatro prohibiciones que se exigen también a los gentiles en general» (E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*⁷ [KEK], *sub loco* con discusión). Hech 15, 21; Gál 5, 11; 2 Cor 11, 4 prueban que realidades del judaísmo o supuestamente de procedencia judía son asociados con el verbo κηρύσσω.

4. a) Entre los escritos tardíos del NT, en las *Pastorales* es donde más claramente aparece el grupo de palabras: En el himno a Cristo, recogido en 1 Tim 3, 16, se asocian la «presentación en el cielo» y la «proclamación en la tierra», haciendo así de la proclamación «en el mundo entero», antes de la entrada en funciones, de «la universal soberanía de Jesucristo» la tarea decisiva de la misión (R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* [StUNT 5], Göttingen 1967, 133ss [la cita en la p. 135]; Schweizer, *Neotestamentica*, 94), que tiene como su función la tarea de inculcar la fe (N. Brox, *Cartas pastorales*, Barcelona 1974, 512s).

2 Tim 4, 17 y Tit 1, 3 entrelazan, a propósito del uso de κήρυγμα, la actividad de la proclamación y el contenido de la proclamación (cf., recientemente, von Lips, 41ss), porque la proclamación de la palabra (también para la caracterización de Timoteo [2 Tim 4, 2; cf., a propósito, von Lips, 41 y 275]) está vinculada –en las Pastorales– con la comprensión de la fe y del evangelio, y el κῆρυξ (un término no usado ordinariamente hasta la época tardía del cristianismo primitivo, pero que aparece por vez primera en el uso cristiano) «Pablo» (1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11) permanece como ἀπόστολος en exclusiva «relación con el Evangelio» (Roloff, 239). La presencia permanente del evangelio como una tarea de proclamación que todavía ha de llevarse a cabo en una Iglesia que está consolidándose a fines del siglo I, y que no ha abandonado todavía por completo el acento misionero aunque está conservando lo trasmitido por tradición, hace que el correspondiente grupo de palabras aparezca también como muy significativo, entre otros numerosos conceptos, para expresar la proclamación y la enseñanza (Schlier, *Ordnung*; cf. Roloff, 239-244; Brox, *Cartas pastorales*, 464, 619s, 645 y *passim*; O. Merk: ZNW 66 [1975] 91-102; von Lips, 40-45, 132, 273, 275).

b) *1 Pe 3, 19*: La interpretación del enunciado acerca de la proclamación se ve dificultada por el contexto (3, 19-22) y por la inseguridad a la hora de determinar los presupuestos mitológicos y de historia de las religiones que se hallan detrás del pasaje. Esa interpretación ha de armonizar, además, con 4, 6, aunque «no coincida» con ese pasaje (N. Brox, *La primera Carta de Pedro*, 246; L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* [KEK], 250). A pesar de la opinión contraria, por ejemplo, de H.-J. Vogels *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten* [FThSt 102], Freiburg 1976) y de L. Goppelt (interpretación según la idea cristiana antigua que veía en este pasaje una referencia a la generación del diluvio, *Der erste Petrusbrief*, 249s y *passim*, pero cf. especialmente la p. 250, con la nota 54), la referencia indirecta al libro de Henoc (o a sus tradiciones; un extenso resumen en Brox, *La primera Carta de Pedro*, 230s) puede condensarse de tal manera que se convierta en tradicionales «asociaciones de temas..., un constructo típico de la teología judeocristiana». Cuando estos temas se encuentran en escritos cristianos, originan, por un lado, aspectos cristológicos y, por otro lado, claras líneas de separación del uso cristiano. «Cristo no es y no será Enoc» (Brox, 235). Cristo no puede interpretarse como «el anunciador de desgracia» (como lo es Henoc) ni siquiera a los πνεύματα. «O bien el texto quiere significar, según el contexto, ... que el evangelio fue anunciado a los 'ángeles cautivos' (sin prejuzgar si lo fue para la conversión o la condena): o Cristo proclamó su triunfo en los lugares más remotos del escenario cósmico, incluso (καί) a estos 'espíritus'» (Brox, *La primera Carta de Pedro*, 235s; cf. *ibid.*, 245ss; sobre el estado recientemente del debate cf. *ibid.* 228-254; Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, 242ss; Vogels, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten*, 88-141).

c) En el contexto de ejemplos del castigo divino, *2 Pe 2, 5* hace referencia a Noé como κῆρυξ de justicia.

La referencia tiene puntos de contacto con la imagen de Noé que se tenía a fines del siglo I (1 Clem 7, 6; 9, 4). El enunciado mismo tiene sus raíces en las caracterizaciones de Noé que van más allá de lo que se dice en el relato del Génesis, principalmente en medios del judaísmo helenístico (Josefo, Ant I, 72ss; desarrollándose especialmente en Jub 7, 20-39; Sib I, 128s.150-198) y sobre todo en GénR 30 [18b]: «Hubo un heraldo de Dios que anunció el juicio. Fue Noé» (cf. W. Grundmann, *Judas / 2. Peter*² [ThHK], 93).

d) *Ap 5, 2*: Con el anuncio hecho por el «ángel fuerte» (caso singular en el NT) se da a conocer «la palabra clave decisiva de toda la visión» (5, 1-14; E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* [NTD], 38; cf. B. Bousset, *Die Offenbarung des Johannes*² [KEK], 254ss).

5. Desde los comienzos de la Iglesia cristiana, el grupo de palabras se emplea muchas veces en la situación postpascual y se va desarrollando en concepciones teológicas plenamente independientes, en la medida en que el mensaje de Cristo se convierte en una predicación (misionera) referida a la existencia. Ahora bien, el significado de los conceptos no se revela en su totalidad sino cuando es contemplado en el contexto de la gran variedad del lenguaje cristiano de la proclamación durante el siglo I. - Sobre la «eficacia histórica» de esta manera de hablar, con posterioridad al NT, véanse los testimonios en Goldammer, 85ss.

O. Merk

κῆτος, ους, τό *kētos* monstruo marino*

Mt 12, 40 (a diferencia de Marcos/Lucas), refiriéndose a Jon 2, 1: Jonás permaneció tres

días y tres noches ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους. Herm (v) 4, 1, 6.9 entiende por κῆτος una bestia apocalíptica.

Κηφᾶς, ᾶ *Kēphas* **Cefas***

1. Aparición en el NT - 2. Origen y significado - 3. Jn 1, 42 - 4. 1 Cor 15, 5 - 5. Cefas en Pablo (1 Corintios, Gálatas).

Bibl.: C. K. Barrett, *Cephas and Corinth*, en Id., *Essays on Paul*, London 1982, 28-39; R. E. Brown-K. P. Donfried-J. Reumann (eds.), *Der Petrus der Bibel*, Stuttgart 1976 (bibl.: 240-252); O. Cullmann, Πέτρος, Κηφᾶς, en ThWNT VI, 99-112; J. A. Fitzmyer, *Aramaic Kepha' and Peter's Name in the NT*, en FS Black 1979, 121-132; P. Lampe, *Das Spiel mit dem Petrusnamen - Matt. XVI. 18*: NTS 25 (1978-1979) 227-245; R. Pesch, *Simon - Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi*, Stuttgart 1980. Para más bibliografía, cf. → πέτρα, → Πέτρος; cf. además ThWNT X, 1230-1232.

1. Cefas es el sobrenombre (que llegó a convertirse en nombre propio) de Simón (Pedro), discípulo y apóstol de Jesús, el primero de los Doce. Κηφᾶς es la transcripción griega del término arameo *kēfā'* (junto a la traducción griega → Πέτρος, que pronto llegó a preferirse por los cristianos de habla griega); se ha conservado únicamente en el Evangelio de Juan (1, 42) y en Pablo (1 Cor 15, 5), y es utilizada independientemente tan sólo por Pablo (1 Cor 1, 12; 3, 22; 9, 5; Gál 1, 18; 2, 9.11.14). En el NT se halla atestiguada un total de 9 veces. La transcripción de la forma aramea del nombre se halla en los siguientes contextos: la promesa vinculada con el nombre (Jn 1, 42), la protofanía (1 Cor 15, 5), el grupo de Cefas en Corinto (1 Cor 1, 12; 3, 22), los viajes misioneros de Cefas (1 Cor 9, 5), la primera visita de Pablo a Jerusalén (Gál 1, 18), el acuerdo de Jerusalén, el «consejo» de los que eran «columnas» (Gál 2, 9) y el incidente de Antioquía (Gál 2, 11.14).

2. *kēfā'* es un término para designar una cosa, y no se halla atestiguado como nombre propio antes de la era cristiana (con la única posible excepción: un texto de Elefantina del año 416 a.C.). El significado predominante en arameo se refleja en la traducción griega Πέτρος, que debe verterse por «piedra» (también: fardo, conglomerado y otras cosas por el estilo). El significado especial de *roca*, supuesto en Mt 16, 18 (Πέτρος – πέτρα) desempeña tan sólo un papel secundario en la semántica de *kēf* en la lengua aramea de los targumes bíblicos, en los que sólo a veces se usa el término (como traducción del hebreo *sela'*) para designar el fundamento rocoso seguro y firme para la edificación de una casa. El hecho de que Simón reciba de Jesús el sobrenombre de «piedra» (Mc 3, 16) tiene su marco en el sentido de la historia de la tradición neotestamentaria de que Jesús imponga sobrenombres (como ocurre con los hijos de Zebedeo: Mc 3, 17). El simbolismo original del nombre, en vista de su «éxito», fue probablemente el de «piedra preciosa» = persona importante (Pedro fue el «primero» en el círculo de los Doce). Además de ser un sobrenombre (conservado en el doble nombre «Simón Pedro»), Cefas se convirtió muy pronto en nombre propio, como lo atestigua el antiguo credo de la comunidad en 1 Cor 15, 3ss, y fue suplantando gradualmente al nombre de Simón. No sabemos cuándo tuvo lugar la trasformación semántica de «piedra» en *roca* (πέτρα), atestiguada en Mt 16, 18. Pero podemos suponer con seguridad que esa trasformación estuvo relacionada con la posición y la función eclesiológicas de Cefas en el cristianismo primitivo, en favor de lo cual habla especialmente el uso del sobrenombre (Mt 16, 18) y del nombre propio en relación con la tradiciones pascuales que legitiman a Simón.

3. La promesa vinculada con el nombre, en Jn 1, 42 (cf. como analogías: Gén 17, 45; 35, 10; Jub 15, 7; 32, 17; AntBibl 8, 3; JyA 15, 7; TestJob 2, 1s), presupone en el contexto de la «vocación» de Simón el significado eclesiológico del nombre de Cefas (Mt 16, 18).

4. En la tradición pre-paulina de 1 Cor 15, 5 se menciona a Cefas (juntamente con los Doce, con Santiago y con todos los apóstoles: 15, 7), y seguramente se le menciona de manera deliberada por el nombre de su función eclesiológica, para indicar que fue el receptor de la protofanía (o primera aparición de Cristo) y que es el garante del *kerygma* cristiano primitivo.

5. Pablo atestigua que el nombre propio, que ponía de relieve la relevancia eclesiológica de su portador, se había difundido también en el territorio de la misión judeocristiana (1 Cor 1, 12; 3, 22; 9, 5). En 1 Cor 9, 5 se refleja la significación de Cefas como misionero; 1, 12 y 3, 22 parecen presuponer que la pretensión petrina de posee autoridad (tal como se formula en Mt 16, 16-18) era aceptada igualmente en comunidades paulinas, independientemente de que Cefas hubiera estado alguna vez en Corinto o no. Gál 1, 18 confirma la posición dirigente de Cefas en los primeros tiempos de la comunidad primitiva. Confirma también que Cefas, juntamente con Santiago y Juan, eran considerados como las «columnas» del templo escatológico de la comunidad del Mesías. En el conflicto de Antioquía, descrito por Pablo desde su propia perspectiva, Cefas podría haberse visto envuelto en un dilema entre sus ideas teológicas (posibilidad de una misión entre los gentiles, no sujetos a la observancia de la ley) y su lealtad a Santiago y a su interpretación, (compartida antes seguramente por Pedro) del acuerdo de Jerusalén (separación entre la misión de los judíos y la misión de los gentiles, sujeción de los judeocristianos a la ley). Hasta ahora no se ha dado una explicación esclarecedora del cambio de Cefas (Gál 1, 18; 2, 9.11.14) a Πέτρος en 2, 7.8.

R. Pesch

κιβωτός, οῦ, ἡ *kibōtos* arca, cofre*

En Mt 24, 38 par. Lc 17, 27 dícese del *arca* de Noé (Gén 7, 7); igualmente en Heb 11, 7; en 1 Pe 3, 20. ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης en Heb 9, 4 es el *cofre*, es decir, el «*arca* de la alianza» (cf. Ex 39, 14 LXX y *passim*); en el templo celestial hay también un arca de la alianza: Ap 11, 19.

κιθάρα, ας, ἡ *kithara* cítara, lira*

En 1 Cor 14, 7 se menciona junto a αὐλός (flauta) la κιθάρα. En el NT κιθάρα aparece también en Ap 5, 8; 14, 2; 15, 2.

κιθαρίζω *kitharizō* tocar la lira*

1 Cor 14, 7; Ap 14, 2 (κιθαρίζω ἐν κιθάρᾳ).

κιθαρῳδός, οῦ, ὁ *kitharōdos* el que canta acompañándose de la lira*

A diferencia del κιθαριστής, que se limita a tocar la lira (Filón, Agr 35), con κιθαρῳδός se hace referencia en Ap 14, 2; 18, 22 a cantores que se acompañan con el instrumento musical (cf. 14, 3).

Κιλικία, ας *Kilikia* Cilicia*

Nombre de una región o provincia romana al Sudeste de Asia Menor, con Tarso como capital. Según Gál 1, 21 Pablo, después de su (primera) visita a Jerusalén (vv. 18s), se dirigió «a las regiones de Siria y Cilicia». Tarso de Cilicia es la ciudad natal de Pablo (Hech 21, 39; 22, 3) y, por tanto, Cilicia es la provincia de donde él es oriundo (23, 24). En Hech 6, 9 se dice que entre los judíos que disputaban con Esteban, algunos eran «de Cilicia y de Asia». La carta del «Concilio Apostólico» va dirigida a cristianos gentiles «en Antioquía, Siria y Cilicia» (15, 23.30.41). Hech 27, 5 habla del viaje marítimo «a lo largo de las costas de Cilicia y Panfilia» en dirección a Mira. LThK VI, 144-146; LAW 1523; Haag, *Diccionario*, 329; Pauly, *Lexikon* III, 208s.

κινδυνεύω *kindyneuō* estar en peligro, correr peligro*

1 Cor 15, 30: «¿Por qué también nosotros (ἡμεῖς acentuado) *estamos* en constante *peligro*?». Por lo demás, en el NT el verbo aparece sólo en Lucas: Lc 8, 23 (a diferencia de Marcos); Hech 19, 27.40.

κίνδυνος, ου, ὁ *kindynos* peligro*

El singular aparece únicamente en Rom 8, 35 en la enumeración que sigue a la pregunta: ¿quién nos «separará del amor de Cristo»?: θλῖψις... ἢ γυμνότης ἢ κίνδυνος ἢ μάχαιρα. el dativo plural aparece 8 veces en 2 Cor 11, 26 en un catálogo de sufrimientos en el que se enumeran diversos peligros. J. Zmijewski, *Der Stil der paulinischen «Narrenrede»*, Köln 1978, 254-259, 317-319.

κινέω *kineō* mover, alejar, incitar; en voz pasiva, moverse*

El significado sencillo de *mover (de)*: Mt 23, 4; Ap 2, 5; 6, 14 (en voz pasiva). *Menear* la cabeza: Mc 15, 29 par. Mt 27, 39. Hech 21, 30: «la ciudad entera *se alborotó*». El sentido figurado de *incitar* aparece en Hech 24, 5. El pasivo κινούμεθα, *nos movemos / tenemos movimiento*, se halla en Hech 17, 28 entre ζῶμεν y ἐσμέν; cf., a propósito, E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, 19-24; M. Pohlenz: ZNW 42 (1949) 69-104; H. Hommel: ZNW 42 (1957) 193-200; P. Colaclides: VigChr 27 (1973) 161-164; ThWNT III, 717-719.

κίνησις, εως, ἡ *kinēsis* movimiento

Jn 5, 3 Textus Receptus: ἡ τοῦ ὕδατος κίνησις, «*el movimiento* del agua».

κιννάμωμον, μου, τό *kinnamōmon* canela*

En Ap 18, 13 en una enumeración de cosas apreciables: κιννάμωμον καὶ ἄμωμον (amomo) καὶ θυμιάματα (incienso).

Κίς *Kis* Cis*

Transcripción griega indeclinable del nombre hebreo *Qîš*, mencionado en Hech 13, 21 como nombre del padre de Saúl (1 Sam 9, 1 y *passim* LXX).

κίχρημι *kichrēmi* prestar*

Lc 11, 5: χρῆσόν (imperativo de aoristo) μοι τρεῖς ἄρτους.

κλάδος, ους, ὁ *klados* rama*.

Mc 4, 32: (ποιέω κλάδους, «echar *ramas*»); 13, 28 par. Mt 24, 32; Mt 13, 32 par. Lc 13, 19 («en sus *ramas*»); Mt 21, 8 («otros cortaban *ramas* de los árboles»). Pablo habla –en imagen– de la raíz y las *ramas* del olivo: Rom 11, 16.17.18.19.21. ThWNT III, 719-721.

κλαίω *klaiō* llorar, lamentar*

1. Aparición en el NT y usos - 2. Como expresión de duelo humano - 3. Significados metafóricos y teológicos.

Bibl.: F. C. Grant-(C.-M. Edsmann), *Lachen und Weinen*, en RGG IV, 195; E. Oßwald, en BHH III, 2151; L. Radermacher, *Weinen und Lachen*, Wien 1947; K. H. Rengstorf, κλαίω κτλ, en ThWNT III, 721-725; L. Schottroff-W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Salamanca 1981, 47s; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I (HThK), Freiburg 1969, 325-341; F. Stolz, *bkh*, en DTMAT I, 457-460. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1138.

1. De los 40 testimonios de κλαίω que aparecen en el NT, la mayoría se encuentran en Lucas (11), en el Evangelio de Juan (8) y en el Apocalipsis (6). El verbo κλαίω expresa siempre una emoción muy intensa, concretamente de duelo y lamentación por difuntos (16 veces), de dolor por algo que se ha perdido (6 veces), de tristeza por una despedida (Hech 21, 13) y de conmoción al ver lo perdido que uno se halla (2 veces) o de la insuficiencia de otros (3 veces). κλαίω puede usarse también en sentido figurado para expresar angustia (Jn 16, 20), arrepentimiento (5 veces) o, en general, la sensación de una existencia insatisfecha y triste (6 veces). Con frecuencia κλαίω se encuentra junto a sinónimos que expresan lamentación y duelo como πενθέω (6 veces), θρηνέω (3 veces), ἀλαλάζω (Mc 5, 38) u ὀλολύζω (Sant 5, 1), θορυβέω (Mc 5, 38), κόπτομαι (3 veces), συντρίβω (Hech 21, 13), ταλαιπορέω (y πενθέω) (Sant 4, 9). Encontramos fórmulas de contraste con γελάω en Lc 6, 21.25 (cf. Sant 4, 9); con χαίρω en Jn 16, 20; Rom 12, 15; 1 Cor 7, 30 (cf. también Ap 18, 19s). κλαίω, en sentido transitivo, aparece únicamente en Mt 2, 18; Ap 18, 9 Textus Receptus. Va acompañado de ἐπί en Lc 19, 41; 23, 28 (bis); Ap 18, 9.11.

2. κλαίω se usa muy frecuentemente para expresar el duelo humano. Las personas *lloran* ante la muerte, Mt 2, 18 (dícese de Raquel, cf. Jer 31, 15); de la lamentación fúnebre (cf. Gén 23, 2; Jer 22, 10, y también Eclo 22, 11), que a menudo se hace con gran ruido y aparatosa ostentación de duelo, Mc 5, 38.39 par. Lc 8, 52 (bis); cf. 7, 13.32; 23, 28a; Jn 11, 31.33 (bis); Hech 9, 39. En Mc 16, 10 se habla del sentimiento de dolor de los discípulos; en Jn 20, 11 (bis).13.15 se habla del dolor que embargaba a María Magdalena, antes de que se le apareciera el Resucitado. Jesús pone fin al dolor ante la muerte (Lc 7, 13: μὴ κλαίε; cf. también Ap 5, 5; Lc 8, 52: μὴ κλαίετε; cf. también 23, 28a; en forma semejante en Jn 20, 13: τί κλαίεις;).

Ahora bien, el encuentro con Jesús no sólo pone fin a los sentimientos de dolor y duelo, sino que también puede suscitar la conciencia de la propia debilidad y del propio pecado, y esto conduce a una intensa conmoción interior. Así, en Lc 7, 38 se habla de la pecadora que baña con sus lágrimas los pies de Jesús; en Mc 14, 72 (→ ἐπιβάλλω) par. Mt 26, 75 / Lc 22, 62 (siempre con πικρῶς) se dice que Pedro, después de negar por tercera vez al Señor, *lloró*. Según Lc 23, 28, Jesús rechaza el llanto de las mujeres que se lamentaban por él, que iba camino de la muerte, porque en el llanto por él se manifiesta la ignorancia y el estado de perdición de quienes se lamentan, que deben llorar más bien por su propio futuro y por el de sus hijos; cf. Lc 19, 41(-44), donde se habla del llanto de Jesús por Jerusalén (cf. también Jer 13, 17). Es parecido el dolor que siente Pablo por los enemigos de la cruz de Cristo (Flp 3, 18: κλαίων *con lágrimas*; cf. también 2 Cor 2, 4); cf. Ap 5, 4s. En el NT falta el llanto como expresión de inmensa alegría (pero cf. Gén 46, 29).

3. κλαίω tiene significado teológico más intenso cuando, casi siempre en el contexto inmediato de expresiones de gozo (→ 1), es imagen de la vida en opresión, escasez e impotencia. Y, así, después de los macarismos, en el discurso del llano según San Lucas, los discípulos de Jesús son los pobres, los que tienen hambre y *los que lloran* (οἱ κλαίοντες, Lc 6, 21; cf. οἱ πενθοῦντες, Mt 6, 4); a ellos se les promete que en el futuro han de «reír» (v. 21), cf. Ap 7, 17; 21, 4), mientras que los que ahora ríen son los que en el futuro van a gemir y *llorar* (πενθήσετε καὶ κλαύσετε, v. 25; cf. Mt 8, 12; también Sant 5, 1; Hen (et) 94, 8ss; y, de la lamentación de los hombres del mundo por la caída escatológica de Babilonia, se habla en Ap 18, 9.11.15.19 [siguiendo el modelo de la lamentación profética por la caída de Tiro, en Ez 26s; cf. también Is 32, 11ss]).

En la imagen del llanto se recoge la sensación de impotencia que experimentan los piadosos judíos y, en íntima relación con ella, la visión apocalíptica de este mundo como un mundo perdido, en el que el «reír» significa mundanidad y falsa arrogancia contra Dios, y el «llorar» caracteriza a los que están en el mundo pero pertenecen a Dios (cf. Is 25, 8; 35, 10; 65, 17-25; Job 16, 16; 30, 25; Sal 126, 1ss; 137, 1ss; Eclo 35, 20; 4 Esd 4, 27; 9, 38ss; cf. también ThWNT I, 659s; Stolz, 316; Schürmann, 327; Schottroff-Stegemann; cf. *infra* a propósito de Sant 4, 9). El llorar, en este contexto, es señal de ahesión a Dios (cf. Rengstorf, 722), pero no de arrepentimiento ni de contrición (en contra de Haarbeck). Esta idea se halla también asociada con la angustia que sienten los creyentes en el mundo, según Jn 16, 20 (κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς, ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται) y con el uso paulino del verbo en 1 Cor 7, 30 (οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες), donde *llorar* es imagen del «sufrimiento del mundo y por el mundo» (W. Schrage: ZThK 61 [1964] 151, con la nota 82), mientras que Rom 12, 15 (χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων) sigue más intensamente la tradición sapiencial (cf. Eclo 7, 34; Ecl 3, 4) y hace resaltar la idea de la unión fraternal que debe existir entre los de arriba y los de abajo, entre los que son felices y los que se sienten afligidos.

En la parénesis de Santiago, el duelo y el llanto, según una tradición también muy difundida en el AT y en el judaísmo, se exigen a los «amigos del mundo» y «enemigos de Dios» (4, 4) como señal de que han comprendido su propia miseria y de que se convierten a Dios (4, 9; cf. Jer 4, 8; Jl 2, 12; Miq 1, 8; Sal 6, 9; 1 Mac 7, 36; 4 Esd 5, 20), si es que no se

piensa en un anuncio profético de futuro llanto y lamentación (cf. M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*⁵ [KEK], *sub loco*), como sucede ciertamente en 5, 1, refiriéndose a los que se han enriquecido injustamente (cf. Lc 6, 24s; Is 13, 6; Jl 1, 8ss; Ez 22, 24ss; Hen [et] 94, 8ss; también Ap 18, 9ss).

H. Balz

κλάσις, εως, ἡ *klasis* la acción de partir → κλάω.

κλάσμα, ατος, τό *klasma* trozo (de pan), restos (de una comida)*

En los evangelios dícese de los restos de una comida: Mc 6, 43 par. Mt 14, 20 / Lc 9, 17 / Jn 6, 12.13; Mc 8, 8 par. Mt 15, 37; Mc 8, 19.20. ThWNT III, 727s.

Κλαύδη *Klaudē* Clauda

Nombre de la isla → Καῦδα según Hech 27, 16 Textus Receptus. En cambio Sin y A leen Κλαῦδα. GNTCom, 498.

Κλαυδία, ας *Klaudia* Claudia*

Nombre de una cristiana, quien en 2 Tim 4, 21, juntamente con tres varones (mencionados antes), envía saludos.

Κλαύδιος, ου *Klaudios* Claudio*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s. v.*; F. F. Bruce, *Christianity under Claudius*: BJRL 44 (1962) 309-326; K. Gross, en LThK II, 1219; R. Hanslik, en Pauly, *Lexikon* I, 1215-1218; Reicke, *Zeitgeschichte*, 177s; V. M. Scramuzza, *The Emperor Claudius* (HHS 44), Cambridge, Ma. 1940.

Sobre la gran hambre, en Hech 11, 28: J. Dupont, *La famine sous Claude. Actes XI, 28*: RB 62 (1955) 52-55; R. W. Funk, *The Enigma of the Famine Visit*: JBL 75 (1956) 130-136; K. S. Gapp, *The Universal Famine under Claudius*: HThR 28 (1935) 258-265; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen ⁷1977, 75-77; J. Jeremias, *Sabbathjahr und ntl. Chronologie*: ZNW 27 (1928) 98-103; K. Lake, *The Famine in the Time of Claudius*, en *Beginnings* V, 452-455.

Sobre el edicto, en Hech 18, 2: Wikenhauser, *Geschichtswert*, 323s; Schürer III, 61-63.

1. Tiberio Claudio (Tiberius Claudius Drusus Nero Germanicus) fue emperador romano durante los años 41-45 p.C. El libro de Hechos refiere (11, 28) que una gran hambre, vaticinada por el profeta Agabo, azotó todo el imperio romano durante el reinado de Claudio. Es verdad que esta hambre no se halla atestiguada en la historia profana como hambre de extensión universal; pero durante el reinado de Claudio hubo varios períodos de hambre de extensión parcial. Josefo, Ant XX, 51, 101 menciona una de esas hambres que tuvo lugar en Jerusalén, siendo gobernador Tiberio Alejandro (46-48 p.C.), y en III, 320 menciona un hambre que azotó a todo el país.

Según Hech 18, 2, Pablo se reunió en Corinto con el matrimonio Aquila y Priscila, que habían tenido que abandonar Roma por un decreto de expulsión contra los judíos dictado por Claudio (cf. Suetonio, *Claudius*, 25; Dión Casio LX, 6). Orosio, *Hist. contra Pag.* VII, 6, 15s, sitúa la expulsión en el año 49 p.C.

2. Κλαύδιος Λυσίας es el nombre del comandante de la guarnición romana estacionada en Jerusalén, el cual, según Hech 23, 26, puso a Pablo en custodia protectiva y lo envió a Cesarea.

A. Weiser

κλαυθμός, οῦ, ὁ *klauthmos* llanto*

Mt 2, 18: κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς (lamento) πολύς (Jer 38, 15 LXX). Hech 20, 37: ἱκανὸς δὲ κλαυθμὸς ἐγένετο πάντων. Aparece, por lo demás, en las respectivas sentencias finales procedentes de *Q* (Mt 8, 12 par. Lc 13, 28): «Allí serán los *alaridos/llantos* y el rechinar de dientes (βρυγμὸς τῶν ὀδόντων)»: Mt 8, 12; 13, 42.50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; Lc 13, 28. ThWNT III, 725. B. Schwank: BZ 16 (1972) 121s.

κλάω *klaō* partir*
κλάσις, εως, ἡ *klasis* la acción de partir*

1. Aparición - 2. El rito (judío) de «partir el pan» en la comida - 3. El «partir el pan» en Hechos.

Bibl.: J. Behn, κλάω κτλ., en ThWNT III, 726-743; J. Betz, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik*

(Handbuch der Dogmengeschichte IV/4a), Freiburg 1979; Billerbeck IV, 620s; F. Cabrol, *Fractio panis*, en DACL V, 2103-2116; O. Cullmann, *Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum* (1936), en Id., *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen-Zurich 1966, 505-523; Id., *Urchristentum und Gottesdienst* (AThANT 3), Zürich ⁴1962, 17ss; G. Dalman, *Jesus – Jeschua*, Leipzig 1929, 122-134; G. Delling, *Abendmahl* II. *Urchristliches Mahl-Verständnis*, en TRE I, 47-58; W. A. Dowd, *Breaking Bread (Acts 2, 46)*: CBQ 1 (1939) 358-362; M. Fraeyman, *Fractio panis in communitate primitiva*: CBG 1 (1955) 370-373; J. Gewieß, *Brotbrechen*, en LThK II, 706s; J. Jeremias, *Brotbrechen beim Passahmahl und Mk 14, 22*: ZNW 33 (1934) 203s; Id., *La Ultima Cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980; Ph.-H. Menoud, *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie*: RHPhR 33 (1953) 21-36; B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristl. Agapenfeier*, Uppsala-Wiesbaden 1951; Th. Schermann, *Das «Brotbrechen» im Urchristentum*: BZ 8 (1910) 33-52, 162-183; H. Schürmann, *Eucharistiefeier, urchristliche*, en LThK III, 1159-1162; Id., *Die Gestalt der urchristl. Eucharistiefeier* (1955), en Schürmann II, 77-99; E. v. Severus, *Brotbrechen*, en RAC II, 620-626; A. B. du Toit, *Der Aspekt der Freude im urchristl. Abendmahl*, Winterthur 1965; B. Trémel, *La fraction du pain dans les Actes des Apôtres*: Lumière et Vie 94 (Lyon 1969) 76-90; A. Vööbus, *Kritische Beobachtungen über die lukanische Darstellung des Herrenmahls*: ZNW 61 (1970) 102-110; J. Wanke, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte* (Erf. Theol. Schriften 8), Leipzig 1973. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1138-1143.

1. En el NT el verbo κλάω aparece únicamente en relación con el rito de partir el pan en una comida (14 veces; cf., además, 1 Cor 11, 24 v.l.), con la misma significación que κατακλάω (que aparece únicamente en Mc 6, 41; Lc 9, 16), pero con significado diferente que ἐκκλάω, «cortar (ramas) desgajándolas»: Rom 11, 17.19s. κλάσις τοῦ (ἄρτου) aparece únicamente en Lc 24, 35; Hech 2, 42. La expresión κλάω τὸν ἄρτον o κλάσις τοῦ ἄρτου falta en el griego profano (incluso en Filón y en Josefo), pero cf. Jer 16, 7 LXX; Lam 4, 4 LXX (διακλάω), donde se traduce en ambos casos la expresión hebrea *pāras leḥem*. La cosa es diferente en Is 58, 7 LXX (διαθρύπτω; cf. 1 Cor 11, 24 D* θρυπτόμενον). En algunos autores romanos se encuentra la frase *panem frangere* (pero sólo como una expresión poética sin ninguna connotación religiosa; von Severus, 621).

2. «Partir el pan» es un rito bien determinado, que se realiza al comienzo de una comida judía (Dalman, 125s; Billerbeck, 621).

Al comienzo de la comida se levanta el padre de familia, coge una torta de pan (casi siempre aplanada y blanda) y pronuncia sobre ella una bendición, poco más o menos así (según Ber 6, 1): «Alabado seas, Señor, Dios nuestro, Rey del universo, que haces que brote de la tierra el pan». Los comensales responden diciendo «¡amén!». El padre de familia parte entonces un trozo de esa torta de pan para cada uno, que pasa de mano en mano para ser entregada a los que están sentados lejos. Luego parte él un trozo para sí mismo y come: es la señal para que todos comiencen la comida. El trozo de pan ofrecido a cada uno no significaba que se hacía partícipes a todos de la oración de la mesa (en contra de lo que piensa Dalman, 125s) –esa particiación se obtenía ya mediante el «¡amén!» de confirmación, pronunciado por todos– sino que representaba la trasmisión salvífica de la bendición a todos los comensales (Schürmann, *Gestalt*, 81, nota 31).

La expresión κλάσις τοῦ ἄρτου, «*partir* el pan», se deriva de este ritual descrito de partir la torta de pan, pero comprende también –en sentido amplio– la oración de bendición (¿cf. Lc 24, 35?) y la distribución del pan (cf. Mc 8, 19; 1 Cor 11, 24). La ceremonia de «partir el pan», entendida en este sentido específico, es desconocida para los gentiles (Schermann, 39s) y designa únicamente el comienzo de la comida, no la comida entera (para esto existe la expresión «comer pan»: Ex 18, 12; Mc 3, 20; 7, 2.5).

Los evangelios describen a Jesús desempeñando la función de padre judío de familia, cuando parte el pan, al dar de comer a la multitud (Mc 6, 41; 8, 6; Mt 14, 19; 15, 36; Lc 9, 16) o en la cena de despedida (Mc 14, 22; Mt 26, 26; Lc 22, 19, cf. 1 Cor 11, 24). Es posible que Jesús hiciera su propia versión de la bendición que se pronunciaba sobre el pan, pero difícilmente lo haría con arreglo a la cuarta petición del Padrenuestro, ya que ésta no pide seguramente el pan escatológico (en contra de Dalman, 124; Jeremias, *La Ultima Cena*, 114). En la Ultima Cena, Jesús utilizó

el ritual común de partir el pan como fundamento de la nueva interpretación de su ofrecimiento del pan, que –en contraste con la costumbre judía (cf. Dalman, 127)– él acompañó con palabras interpretativas.

3. En el lenguaje cristiano, el «partir el pan» adquiere el sentido específico del partir «eucarístico» del pan, de tal manera que la expresión siguió usándose aun después de que la acción sobre el pan pasara a la acción sobre la copa, al final de la comida. La expresión abarcó entonces no sólo la primera acción sino también la segunda (cf., a propósito, Schürmann I, 182-184: de otra manera piensa Jeremias, *La Ultima Cena*, 125, que argumenta en favor de una conjunción de las celebraciones).

Según Hech 20, 7, con κλάσαι ἄρτον se describe la razón para que se reuniera la comunidad de Tróade. Y, así, κλάσας τὸν ἄρτον en 20, 11 se refiere probablemente a la realización del doble acto eucarístico. En Hech 2, 46, κλῶντες κατ' οἶκον ἄρτον, «*ellos partían* el pan en casa» (E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*[7] [KEK], 193), o «en las casas» (L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Göttingen [2]1965, 30), «el pan» se diferencia de la comida normal para saciar el hambre (μεταλαμβάνειν τροφῆς). Así que la expresión κλάσις τοῦ ἄρτου, en el sumario de 2, 42, y con arreglo a la intención de Lucas, hace referencia a este aspecto particular de las comidas comunitarias, sin que los cuatro elementos allí mencionados (la enseñanza, → κοινωνία = comunión [¿de mesa?], el partir el pan, las oraciones) tengan que interpretarse como elementos del culto divino (en contra de Jeremias, *La Ultima Cena* 128s; de acuerdo con H. Zimmermann: BZ 5 [1961] 75s; Haenchen, *Die Apostelgeschichte*[7], 192). Lucas refiere que esas comidas estaban llenas de gozo escatológico (cf. 2, 46: ἀγαλλίασις; cf., a propósito, Toit; → ἀγαλλιάω) e iban acompañadas de diaconía mutua (cf. Hech 2, 44s; 6, 1; cf., a propósito, Reicke). Según Hech 27, 35, Pablo actúa con arreglo a la costumbre de las comidas judías (→ 2). Sin embargo, en lo que respecta a Lucas, no debe excluirse una alusión a la cercanía del *Kyrios* Jesús experimentada en la comida eucarística (Wanke, 25-30). 1 Cor 10, 16 nos recuerda el origen de la expresión cristiana «partir el pan», con aquellas palabras: «el pan que *nosotros partimos*» (cf. Delling, 56).

Lo de «partir el pan» no pudo imponerse como designación de las celebraciones eucarísticas de los cristianos (cf. además Did 14, 1; IgnEf 20, 2; cf. también la expresión κλάσμα, Did 9, 3s). Eso quedaría reservado para la expresión → εὐχαριστία, no atestigada aún en este sentido en el NT (cf. Did 9, 5; IgnFil 4, 1; IgnEsm 7, 1; 8, 1; IgnEf 13, 1; Justino, Apol I, 66, 1 y *passim*; cf., a propósito, Conzelmann, en ThWNT IX, 405; Betz, 26-29).

J. Wanke

κλείς, δός, ἡ *kleis* llave*

κλείω *kleiō* cerrar*

1. Aparición en el NT – 2. κλείς y sus significados – 3. κλείω.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Blaß-Debrunner § 47, 3; J. Jeremias, κλείς, en ThWNT III, 743-753; E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD), Göttingen 1960; G. Menestrina, κλεὶς Δαυίδ: BeO 20 (1978) 182; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD), Göttingen 1973.

1. En el NT κλείς aparece 6 veces, todas ellas en sentido figurado y en las siguientes expresiones: «dar *las llaves* del reino de los cielos» (Mt 16, 19); «quitar *la llave* del conocimiento» (Lc 11, 52); «tener *las llaves* de la muerte y del mundo de las profundidades (del Hades)» (Ap 1, 18); «tener *la llave* de David» (3, 7a); «ser dada *la llave* del pozo del abismo» (9, 1); «tener *la llave* del abismo» (20, 1). κλείς se declina de diferentes maneras en acusativo singular y en acusativo plural (κλεῖδα/κλεῖν o κλεῖδας/κλεῖς) y se usa exclusivamente en sentido figurado. κλείω aparece 16 veces, de ellas siete en sentido propio (Mt 6, 6; 25, 10; Lc 11, 7; Jn 20, 19.26; Hech 5, 23; 21, 30) y nueve veces en sentido figurado

(Mt 23, 13; Lc 4, 25; 1 Jn 3, 17; Ap 3, 7b.c.8; 11, 6; 20, 3; 21, 25; de otra manera piensa Bauer *s.v.* 1, quien entiende en sentido literal Ap 3, 7b.c; 20, 3; 21, 25).

2. En el lenguaje bíblico y en el del judaísmo primitivo, hacer entrega de las llaves significa «conceder autorización», y poseer las llaves, «tener autoridad» (Jeremias, 749). El Cristo exaltado tiene autoridad sobre los poderes de la muerte y del abismo, vencidos por él en su descenso al abismo. El, y no ellos, tiene «*las llaves* de la muerte y del abismo» (Ap 1, 18; genitivo de posesión). La autoridad para resucitar a los muertos, que según la tradición judía está reservada para solo Dios, ha sido entregada a él, que es el «Resucitado» y el «Viviente». El es «el Veraz, el que tiene *la llave* de David, el que abre y nadie puede cerrar, el que cierra y nadie puede abrir» (3, 7). El Exaltado tiene poder para disponer sobre el mundo futuro.

Además de Cristo, se mencionan otros «poseedores de llaves»: Pedro (Mt 16, 19), los maestros de la ley (Lc 11, 52) y el «ángel del abismo» (Ap 9, 1; 20, 1). En Mt 16, 19: «Te daré *las llaves* del reino de los cielos» significa que al príncipe de los apóstoles se le ha concedido autoridad judicial con respecto al reino de Dios. El está facultado (en Mt 18, 18, lo están en consonancia los apóstoles) para atar y desatar, es decir, para prometer la gracia del reino de Dios o negarla. Según Lc 11, 52, Jesús censura a los escribas por no hacer justicia al «poder de las llaves», que ellos reclaman para sí. «Habéis quitado *la llave* para el conocimiento [se trata, seguramente, de un genitivo de objeto]». Según el v. 52b, debe entenderse por ello «la llave para el reino de Dios». Los maestros de la ley abusan de la autoridad que ellos reclaman para abrir a los hombres el acceso a la salvación. Indirectamente se rechaza así la interpretación judía de la ley como camino para entrar en el reino de Dios (cf. Mt 23, 13).

Con arreglo a la concepción antigua, tanto el cielo como el mundo de las profundidades estaban cerrados por grandes puertas. Según Ap 9, 1, «a la estrella que había caído del cielo a la tierra» «se le dio *la llave* del pozo que conduce al abismo». En el v. 11, a esa «estrella» se la identifica con el «ángel del abismo». A él le fue conferido (pasivo divino) por Dios («por el cielo») la autoridad para abrir el abismo (cf. 20, 1). La consecuencia de ello es: «Los poderes de las profundidades suben para ser utilizados como instrumentos del juicio de Dios. Pero, al fin, el juicio se ejecutará también en ellos» (Lohse, 53; cf. Ap 20, 1-3).

3. En su sentido literal, κλείω significa *cerrar* (la puerta, Mt 6, 6; 25, 10; Lc 11, 7; Jn 20, 19.26; Hech 21, 30) o *trancar* (el acceso a edificios, Hech 5, 23). Parece que este sentido se halla también presente de manera primordial en Ap 3, 7b.c; 3, 8; 20, 3 y 21, 25. La cita de Isaías (22, 22), que se encuentra en Ap 3, 7b.c., significa «cerrar» la casa de David, es decir, el palacio real en Jerusalén. Ahora bien, según la interpretación mesiánica de este pasaje, Cristo abre o «cierra» el acceso «al palacio escatológico de Dios» (Jeremias, 748; cf. v. 8). La expresión «cerrar el abismo», en Ap 20, 3, se refiere al ángel que posee «*la llave* del abismo» (v. 1) y tiene autoridad para abrirlo o cerrarlo. La afirmación de que las puertas de la Jerusalén nueva y celestial «ya no se cerrarán» (21, 25), podría describir aquel tiempo de la consumación en el que quedará suprimido el ejercicio del «poder de las llaves».

El verbo tiene sentido claramente figurado en Mt 23, 13; Lc 4, 25; 1 Jn 3, 17. El ¡ay! de Jesús por los escribas y fariseos, que *cierran* «delante de los hombres» el reino de los cielos (Mt 23, 13), tiene su explicación en 16, 19, donde se habla de la «llave del reino de los cielos». Y, así, lo de «cerrar» se refiere a la «incapacidad» para hacer que el venidero reino de Dios sea accesible al hombre (Schweizer, 287).

Con arreglo a las ideas judías, la expresión «el cielo estuvo cerrado» (Lc 4, 25; cf. Jeremias, 744) significa la situación de sequía o «falta de lluvias». La uso de la voz pasiva significa que Dios es quien tiene la llave de la

lluvia, quien niega la lluvia como señal de juicio o que delega el poder de la llave en los mensajeros de los últimos tiempos para que sea una señal que acredite la actividad profética de éstos (Ap 11, 6).

La expresión «*cerrar* ante el hermano el propio corazón» (1 Jn 3, 17) tiene antecedentes en el AT (cf. Jer 31, 20b; Gén 43, 30; Prov 12, 10; Eclo 30, 7) y significa no querer interesarse de corazón por el prójimo.

F. G. Untergaßmair

κλείω *kleiō* cerrar, trancar
→ κλείς.

κλέμμα, ατος, τό *klemma* robo, hurto*
Ap 9, 21: μετανοέω ἐκ τῶν κλεμμάτων, «arrepentirse de *los robos*». En un catálogo de vicios, Mc 7, 22 D; Herm (m) 8, 5.

Κλεοπᾶς, ᾶ *Kleopas* Cleofás*
Forma abreviada del nombre de persona Κλεόπατρος, que se usaba a veces en lugar del nombre semítico → Κλωπᾶς. En Lc 24, 18 nombre de un discípulo de Jesús en Jerusalén, que no se menciona ya en ninguna otra parte.

κλέος, ους, τό *kleos* fama, gloria*
1 Pe 2, 20: ποῖον κλέος, seguido por εἰ: «¿qué *mérito* hay, si...»; cf. también 1 Clem 5, 6; 54, 3.

κλέπτης, ου, ὁ *kleptēs* ladrón*
Mt 6, 19.20 par. Lc 12, 33 (a propósito de acumular tesoros); Mt 24, 43 par. Lc 12, 39 («Si el dueño de la casa supiera en qué vigilia de la noche [Lucas: a qué hora] viene *el ladrón*...»; Jn 10, 1.8.10 (κλέπτης en contraste con el «pastor»; así también en Homero, Il 3, 11; 1 Pe 4, 15). Judas era *ladrón*, Jn 12, 6. Los *ladrones* no pueden heredar el reino de Dios, 1 Cor 6, 10. La entrada violenta de un ladrón (durante la noche) es imagen de la súbita aparición de la parusía (cf. ya *supra* Mt 24, 43 par.): 1 Tes 5, 2.4; 2 Pe 3, 10; Ap 3, 3; 16, 15; cf., a propósito, W. Harnisch, *Eschatologische Existenz*, Göttingen 1973, 84-116. Cf. ThWNT III, 753-756; X, 1143s (bibl.).

κλῆμα, ατος, τό *klēma* rama, sarmiento*
En la imagen de la vid en Jn 15, 2.4.6 dícese de *la rama / el sarmiento* de la vid; en 15, 5 en plural. ThWNT III, 756s; R. Borig, *Der wahre Weinstock*, München 1967.

Κλήμης, εντος *Klēmēs* Clemente*
Forma helenizada del nombre latino *Clemens*. Clemente se llama en Flp 4, 3 un «colaborador» de Pablo (*Clemens* se halla atestiguado en inscripciones de Filipos: CIL III, 633). Un miembro de la comunidad cristiana de Roma llevará más tarde ese mismo nombre: Herm (v) 2, 4, 3 (se piensa en el autor de la Carta primera de Clemente).

κληρονομέω *klēronomeō* heredar, recibir en posesión*
κληρονομία, ας, ἡ *klēronomia* herencia, heredad, posesión*
κληρονόμος, ου, ὁ *klēronomos* heredero*

1. Aparición en el NT – 2. Significado material – 3. Doble significado – 4. La herencia prometida a Israel en el AT – 5. La promesa de herencia en el NT – 6. La promesa escatológica de la herencia de la tierra.

Bibl.: J. Eichler, en DTNT II, 264-269; W. Foerster-J. Herrmann, κλῆρος κτλ., en ThWNT III, 757-786; P. L. Hammer, *A Comparison of* Klēronomia *in Paul and Ephesians:* JBL 79 (1960) 267-272; J. D. Hester, *The Heir - and Heilsgeschichte. Study of Gal 4, 1ff*, en *FS Cullmann* 1967, 118-125; Id., *Paul's Concept of Inheritance* (SJTh. OP 14), Edinburgh 1968; A. Kerrigan, *Echoes of Themes from the Servant Songs in Pauline Theology*, en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (AnBibl 17-18) II, Roma 1963, 222-225; H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (StUNT 4), Göttingen 1966, 72-75; H. Langkammer, *«Den er zum Erben von allem eingesetzt hat» (Hebr 1, 2)*: BZ 10 (1966) 273-280; Id., *Die Verheißung vom Erbe:* BiLe 8 (1967) 157-165; W. Pesch, en DTB 439-443; G. von Rad, *Tierra prometida y tierra de Yahvé en el hexateuco*, en Id., *Estudios sobre el AT*, Salamanca 1975, 8193; G. Wanke, *naḥ*ᵃ*lā*, en DTMAT II, 82-88. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1144s.

1. En el NT, κληρονομέω aparece 18 veces, κληρονομία 14 veces, y κληρονόμος

15 veces. Estos 47 testimonios se encuentran en los siguientes grupos de escritos: 14 en las cartas paulinas, 15 en los evangelios y en Hechos, 9 en Hebreos, 8 en otras cartas, 1 en el Apocalipsis. En los escritos joánicos (evangelio y cartas) no aparece el grupo de palabras.

2. Tan sólo en un pasaje del NT se emplea un término del grupo *heredar* sin que se escuche la resonancia de un sentido figurado: κληρονομία en Lc 12, 13, en la invitación que se dirige a Jesús para que haga de árbitro en una disputa por razones de herencia. Con κληρονομέω κτλ. se expresa en el griego profano la acción de heredar. También la LXX traduce de esta manera el término hebreo *naḥ*ᵃ*lâ*, que se emplea en las leyes del AT relativas a la herencia (cf. Núm 27, 8-11).

3. Una transición del sentido literal al sentido figurado se encuentra en Mc 12, 7 par. Mt 21, 38 / Lc 20, 14. Aquí κληρονόμος / κληρονομία se usa concretamente en la parábola, pero el sentido figurado se escucha juntamente con el sentido literal: la herencia prometida (sólo en Mt 21, 43 se designa como el «reino de Dios») se quitará a Israel y se entregará a los gentiles (Mc 12, 9). Algo parecido sucede en Gál 4, 1.30; Heb 12, 17, donde se escucha en primer lugar el sentido material, pero resuena al mismo tiempo la alusión a la herencia prometida.

4. La referencia a la herencia prometida resultaba evidente para todo oyente judío, porque en el AT se había designado ya con el término *naḥ*ᵃ*lâ* a la posesión de la tierra, que Dios habría de dar a Israel en posesión permanente (cf. Ex 32, 13; Núm 26, 52-56 y *passim*). La promesa de la posesión de la tierra se hace remontar a los patriarcas, especialmente a Abrahán (cf. Dt 6, 10). La continuada memoria de esa promesa puede verse en las referencias que en el NT se hacen a ella, principalmente en Pablo (Gal 3, 18; 4, 1.7.30; Rom 4, 13s), pero también en Hebreos (6, 17; 11, 8) y en Hechos (7, 5). En efecto, el pacto concertado con Abrahán tenía dos facetas (cf. Hech 7, 5): la promesa de un descendiente que fuera su heredero (Gén 15, 4; cf. 12, 2; 17, 5; en relación con el término *naḥ*ᵃ*lâ* aparece por primera vez en Ex 32, 13; cf. Gál 3, 18.29; 4, 1.7.30; Heb 6, 12ss.17), y la promesa de la posesión de la tierra (Gén 15, 7; cf. 12, 1; 15, 18; 17, 8; Rom 4, 13s; Heb 11, 8), que habría de pertenecer a Abrahán y a sus herederos. (*naḥ*ᵃ*lâ* designa la «posesión permanente», expresada también en nuestra lengua por la palabra «herencia», y que por tanto la LXX ha traducido acertadamente por κληρονομέω / κληρονομία.) Estas promesas se ampliaron ya escatológicamente en el AT y en el judaísmo antiguo.

Esta ampliación comienza durante el destierro (cf. Ez 47, 14), cuando se va debilitando la esperanza de una nueva herencia, es decir, la recuperación de la tierra (cf. Dt 30, 5). Esa tierra no le será arrebatada ya nunca más a Israel. Israel la retendrá eternamente (Is 60, 21). La ampliación de esta idea encuentra su punto final en el pensamiento de que esa heredad no se concederá sino «al fin de los días» (cf. Dan 12, 13 LXX → κλῆρος [3]), de que sólo los justos la obtendrán (Sal 37, 9.11 y *passim*; cf. Hen [et] 39, 8; 71, 16), y de que se trata de una heredad trasfigurada y espiritualizada (así se ve ya en Dt 10, 9; cf. Lam 3, 24; Sal 16, 5; Hen [et] 40, 9).

Esta evolución va acompañada por una ampliación en sentido universal. Resalta también especialmente durante el destierro (cf. Ez 47, 21-23). Se halla relacionada con la idea de un dominio político universal de Israel (cf. en período anterior al destierro: Sal 2, 8). Con ello esta idea llega también a asociarse íntimamente, durante ese tiempo, con la persona del heredero, con la figura del mesías, que ha de traer definitivamente ese dominio y señorío universal (Langkammer: BiLe 164).

El NT recoge, de manera enteramente despolitizada, esa ampliación universal, asociándola con los conceptos (que aparecen también en el judaísmo) del «futuro eón», del «reino de Dios», etc.

5. Especialmente para Pablo es importante la idea de la «herencia»: la promesa se hizo en otro tiempo a Abrahán y a su descendiente, y este descendiente es Cristo (Gál 3, 16; cf. Mc 12, 7 par.), quien es, por tanto, el heredero de las promesas hechas a Abrahán (Gál 3, 18) y que comunica tales promesas a su Iglesia (Gál 3, 29; 4, 1.7), de tal manera que los miembros de esta Iglesia llegan a ser «coherederos» (συγκληρονόμοι) de la promesa (Ef 3, 18; Rom 8, 17). Asimismo, la idea de que los creyentes son hijos de Dios sugiere su caracterización como *herederos*, al menos en el

ámbito griego y judío (Rom 8, 17 [bis]; Gál 4, 7; cf. ThWNT III, 768). La Iglesia, pues, recibe la promesa, no en virtud de la ley (Gál 4, 30; Rom 4, 13s), sino en virtud de la fe (Rom 4, 13s; cf. Heb 11, 7s; 6, 12; Tit 3, 7; de manera diferente en Sant 2, 5: en virtud del amor a Dios). Ahora bien, la designación de Cristo como el heredero aparece en el NT, pero también sin referencia directa a Abrahán (Heb 1, 2), ya sea porque se piense en el Mesías que ha de traer el dominio universal, o bien porque, a partir de la idea del «Hijo de Dios», se sugiera para Jesús el título de «el *heredero*» (cf. Heb 1, 4; Ap 21, 7; Mc 12, 7 par.).

6. Ahora bien, la promesa de la tierra, que han de recibir en herencia Abrahán y sus descendientes, desempeña un papel mayor por cuanto esa idea se amplía escatológicamente. Esta idea ampliada aparece ya en los estratos más antiguos de los evangelios (Mt 5, 5: τὴν γῆν; cf. 25, 34: τὴν... βασιλείαν). En 1 Cor 15, 50, lo de «*heredar* el reino de Dios» se entiende expresamente en sentido escatológico, porque en este pasaje tal expresión es sinónima de «resucitar». La expresión aparece en otros tres pasajes paulinos, como sucede en Mt 25, 34, en relación con la idea del juicio: el que se conduzca positivamente, *heredará* el reino de Dios (Mt 25, 34; Sant 2, 5); pero el que se conduzca injustamente (1 Cor 6, 9) o el que cometa algún tipo de vicio (1 Cor 6, 10; Gál 5, 21; cf. Ef 5, 5) *no heredará* el reino de Dios. Al mismo contexto escatológico pertenece también la expresión «*heredar* la vida eterna». También aquí se piensa en la recompensa positiva en el juicio (cf. Mc 10, 17 par. Lc 18, 18; Lc 10, 25; Mt 19, 29; Tit 3, 7; Col 3, 24; Ap 21, 7; también probablemente 1 Pe 3, 9; cf. 3, 7: «coheredero» de la vida).

El grupo de palabras se usa especialmente en Hebreos con un sentido escatológico. Lo mismo que en Pablo, se hace resaltar que la herencia prometida (Heb 6, 12; la herencia eterna, 9, 15; la salvación como herencia, 1, 14), que no se podía alcanzar por medio de la ley del antiguo pacto, es asequible únicamente por medio de la mediación sacrificial del nuevo pacto (11, 7-9; 6, 12; cf. 1 Pe 1, 4). La yuxtaposición del «todavía no» y del «ahora ya» se observa también en el uso que se hace de κληρονομία.

Según Ef 1, la Iglesia ha recibido ya las arras de la *herencia* prometida (Ef 1, 14.18; cf. 1, 11: κληρόω; Hech 20, 32; claro que Hammer, 269, piensa que en Efesios se acentúa el elemento futuro, en contraste con el énfasis de Pablo en el presente); por tanto, esta herencia no radica únicamente en el futuro (así aparece ya, probablemente, en Gál 3, 15ss; 4, 1ss).

J. H. Friedrich

κληρονομία, ας, ἡ *klēronomia* herencia, posesión
→ κληρονομέω.

κληρονόμος, ου, ὁ *klēronomos* heredero
→ κληρονομέω.

κλῆρος, ους, ὁ *klēros* suerte, participación, porción*

1. Aparición y significado fundamental – 2. El proceso concreto de echar suertes – 3. Herencia, porción (en sentido escatológico) – 4. En sentido figurado: ministerio apostólico.

Bibl.: → κληρονομέω, además: J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg [4]1969, 368s; N. Brox, *La primera Carta de Pedro*, Salamanca 1994, 309; V. Ehrenberg, *Losung*, en Pauly-Wissowa XIII, 1451-1504; Th. Lenschau, Κλῆρος, en Pauly-Wissowa XI, 810-813; W. Nauck, *Probleme des frühchristl. Amtsverständnisses (1 Pt 5, 2f)*: ZNW 48 (1957) 200-220; F. Nötscher, *Zur theol. Terminologie der Qumran-Texte* (BBB 10), Bonn 1956, 169-173; H. H. Schmid, *gôrāl*, en DTMAT I, 588-591.

1. En el NT, κλῆρος aparece 11 veces: una vez en cada uno de los evangelios, 5 veces en Hechos, una vez en Colosenses y otra en la Carta primera de Pedro. La diversidad de significados de κλῆρος en esos escasos pasajes es tan grande como la de la palabra *suerte* en nuestro idioma. Originalmente, el término significa, tanto en griego como en hebreo, la decisión de la Deidad, independiente de la in-

fluencia humana, que se recibe como oráculo para proceder a la elección de una persona, a la legitimación de la distribución de tierras, o en el caso de pleitos. A partir de ahí se explican los diversos significados (suerte, sorteo, signo significativo, porción, lote de terreno asignado por sorteo, herencia) que κλῆρος tiene ya en el griego profano. En Israel, el único oráculo permitido era el oráculo que se obtenía echando suertes (Urim y Tummim; Dt 18, 9-14; Núm 27, 21 y *passim*).

2. La aparición de este término en los relatos de la Pasión (Mt 15, 24 par. Mt 27, 35 / Lc 23, 24; Jn 19, 24) hace referencia al Sal 22, 19, que en estos casos se cita como prueba de Escritura.

Según el derecho romano, los verdugos podían apropiarse de las pertenencias del ejecutado (cf. Blinzler, 368s con la nota 47). La parte –seguramente más antigua– del relato de la Pasión describe cómo los soldados se repartieron entre sí las vestiduras de Jesús (seguramente, el manto, la túnica interior, el ceñidor, las sandalias y el turbante). Pero la túnica interior, al estar tejida de una sola pieza, y no tener seguramente costuras, no permitía dividirla en cuatro partes. Por eso, los soldados la echaron a suertes.

La descripción del sorteo de las vestiduras significa, tanto en el Sal 22 como en los relatos de la Pasión, la total derrota de quien se lamenta o de Jesús, una idea que se expresa también con la exclamación: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34). Mientras el ejecutado aún vivía, se repartían ya las vestiduras del moribundo, como si éste hubiese ya muerto. Los enemigos difícilmente podían hacer una afrenta mayor.

En un procedimiento real de sorteo se piensa también en Hech 1, 26 (bis) (sobre el proceso cf. G. Lohfink: BZ 19 [1957] 247-249): Matías es elegido por sorteo como sucesor de Judas, ya muerto, de quien se dice en 1, 17 que él había recibido la «*suerte* de este ministerio» (κλῆρος τῆς διακονίας). Con el procedimiento de echar suertes se atribuye a Dios la responsabilidad del resultado de la elección; esa elección entra en el plan de Dios (→ 1).

3. En Col 1, 12 y Hech 26, 18, κλῆρος tiene estrecha afinidad con κληρονομία. Así como en el griego profano κλῆρος puede designar ya la *porción* determinada por sorteo y, por tanto, la correspondiente propiedad de tierras y, en sentido más general, la *porción de herencia*, así también en la LXX este término puede usarse, junto al –más frecuente– de κληρονομία (sobre la diferenciación precisa de ambos términos cf. ThWNT III, 758s), no sólo como la traducción de «suerte» (por ejemplo, en Lev 16, 9: *gôrāl*), sino también con el significado de «posesión» (por ejemplo, en Núm 33, 53: *yāraš*), «(porción) de posesión de tierras» (por ejemplo, en Núm 16, 14: *naḥᵉlâ*), «posesión heredada» (por ejemplo, en Núm 18, 21: *naḥᵉlâ*) y, finalmente, como término para designar la *herencia eterna* y el destino escatológico (cf. Is 57, 6 y principalmente Dan 12, 13; en el judaísmo: 1QS 2, 17; Hen [et] 37, 4; 39, 8; Sab 3, 14 y *passim*).

Frente al exclusivismo del judaísmo, lo sorprendentemente nuevo en Hech 26, 18 es que también los gentiles reciben este «*derecho de herencia* entre los santos». De manera parecida sucede en Col 1, 12: también aquí la comunidad cristiana gentil participa en la «*herencia* de los santos en la luz», la cual se contrapone al «poder de las tinieblas» (1, 13), lo mismo que vemos en Qumrán (cf. 1QM 1, 11). En ambos pasajes no es posible decidir con plena seguridad si los «santos» designan a la Iglesia o a los ángeles. Col 1, 15 habla de un suceso que ha tenido ya lugar, y así indica probablemente que la Iglesia tiene ya una porción en la herencia celestial (cf. Ef 1, 14.18 y el uso de → κληρόω en Ef 1, 11). Tal vez haya que incluir aquí también Hech 8, 21, donde a Simón se le niega la «*porción* en esta palabra», ¡probablemente una especie de fórmula temprana de excomunión!

4. En cuatro pasajes hay que consignar un uso de κλῆρος que se halla íntimamente relacionado con la designación posterior de la jerarquía eclesiástica con el nombre de el «clero» (etimológicamente: «participación en el ministerio espiritual»). Hech 1, 25 tiene una variante textual, bien atestiguada, que en relación con el «ministerio apostólico» usa dos veces en el v. 26 el término κλῆρος, en vez de τόπος, para designar el procedimiento

por el cual se elige por suerte a quien ha de sustituir al apóstol. La variante debe considerarse probablemente como asimilación a 1, 17 y 1, 26.

Este uso de κλῆρος para referirse al ministerio apostólico se halla relacionado con el procedimiento para la elección. Ahora bien, en el NT no encontramos más que otros cuatro pasajes que señalen esto mismo: Hech 1, 17 (Judas había sido elegido para el ministerio apostólico); 1, 26 (elección de Matías para el ministerio apostólico); 8, 21 (Pedro dice a Simón: «tú no tienes parte ni *porción* en esta palabra», en lo cual es evidente la referencia al «ministerio de la palabra» en 6, 4). También Qumrán conoce esta manera de designar el ministerio mediante el término κλῆρος (cf. 1 QS 2, 23). Tal vez influyó en ella la idea de que la única posesión de los levitas es Dios: Dt 10, 9 LXX: μέρις καὶ κλῆρος, igualmente en Hech 8, 21; cf. Dt 14, 29; 18, 1s.

Se discute cuál es el significado de κλῆρος en 1 Pe 5, 3. Nauck, 210 enumera seis sugerencias que se han presentado: «las cosas espirituales, las porciones de terreno, las comunidades particulares, los donativos, la porción de los creyentes o de los presbíteros en el reino mesiánico». El opina personalmente que por κλῆρος se hace referencia a los «ministerios y categorías» que los presbíteros no deben distribuir arbitrariamente (210s). Por el contrario, Brox (309, con nota 23) piensa que κλῆρος es el distrito asignado a cada uno, «la Iglesia parcial o territorial confiada a los presbíteros».

Cualquiera que sea el aspecto que el autor de la Carta primera de Pedro desee acentuar, la mejor manera seguramente de ajustarse al amplio significado de κλῆρος es traducirlo igualmente en sentido amplio: «¡Pastoread el rebaño... no como los que gobiernan con violencia sobre su *ámbito* (o sobre su *porción*)!» Aquí el uso de κλῆρος podría indicar que Dios se halla detrás de quien desempeña el ministerio, porque El es quien le ha llamado al ejercicio del ministerio (→ 1).

J. H. Friedrich

κληρόω *klēroō* determinar por suertes; en voz pasiva, ser elegido por suertes*

En el NT el término aparece únicamente en Ef 1, 11: ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν, «en quien (v. 10: Cristo) *recayó sobre nosotros la suerte...*». ThWNT III, 763s; DTNT II, 264-269.

κλῆσις, εως, ἡ *klēsis* llamamiento, vocación, estado

→ καλέω.

κλητός, 3 *klētos* llamado, invitado

→ καλέω.

κλίβανος, ου, ὁ *klibanos* horno*

En Mt 6, 30 par. Lc 12, 28 dícese de la hierba que «mañana es arrojada al *horno*». Según 2 Clem 16, 3, el día del juicio es ὡς κλίβανος καιόμενος (Os 7, 4 LXX).

κλίμα, ατος, τό *klima* territorio, región*

En el NT, únicamente en Pablo y en plural: 2 Cor 11, 10: τὰ κλίματα τῆς Ἀχαΐας; de manera semejante en Gál 1, 21: «*las regiones* de Siria y Cilicia». Rom 15, 23: «en estas *regiones*».

κλινάριον, ου, τό *klinarion* lecho*

Diminutivo de κλίνη. En Hech 5, 15, en un sumario, aparece junto a κράβαττος (camilla), que significa también «lecho».

κλίνη, ης, ἡ *klinē* lecho, camilla, catre*

κλίνη es el lecho para los que descansan, para los que están enfermos o también para los que se reclinan a la mesa para comer (Jenófanes 18, 2; Ez 23, 41 LXX): en el NT, en Mc 4, 21; 7, 4.30; Lc 8, 16; 17, 34. κλίνη es también la *camilla* para trasportar enfermos: Mt 9, 2.6; Lc 5, 18. De ahí también la expresión: βάλλω (τινὰ) εἰς κλίνην, «arrojar (a uno) al *lecho* (del dolor)», es decir, hacerle sufrir una enfermedad: Ap 2, 22.

κλινίδιον, ου, τό *klinidion* camilla*

Diminutivo de κλίνη. En el NT el término aparece únicamente en Lc 5, 19.24. En cambio, Mc 2, 4.11 emplea el término κράβαττος (camilla); cf. Lc 5, 18: ἐπὶ κλίνης.

κλίνω *klinō* inclinar, reclinar, recostar; en sentido intransitivo, declinar*

En Mt 8, 20 par. Lc 9, 58 y Jn 19, 30 en la expresión: κλίνω τὴν κεφαλήν. Lc 24, 5: κλίνω τὸ πρόσωπον εἰς τὴν γῆν. En sentido intransitivo: ἡ ἡμέρα κλίνει, «el día *declina*», Lc 9, 12; 24, 29. Heb 11, 34: κλίνω παρεμβολὰς ἀλλοτρίων, *hacer caer* (= poner en fuga) ejércitos de (pueblos) enemigos».

κλισία, ας, ἡ *klisia* grupo (de comensales)*

Lc 9, 14: κατακλίνω αὐτοὺς κλισίας, «hacer que se sienten [o: se echen] a comer *en grupos*. El término es conocido desde Homero, incluso en el judaísmo: 3 Mac 6, 31; Arist 183; Josefo, Ant XII, 96.

κλοπή, ῆς, ἡ *klopē* robo*

El plural aparece en catálogos de vicios: Mc 7, 21 par. Mt 15, 19; Did 3, 5; 5, 1.

κλύδων, ωνος, ὁ *klydōn* mar embravecido, ola(s)*

Lc 8, 24: κλύδων τοῦ ὕδατος (a diferencia de Marcos: θάλασσα). Sant 1, 6: κλύδων θαλάσσης, «el *oleaje* (del mar)».

κλυδωνίζομαι *klydōnizomai* ser sacudido por las olas*

Se emplea en sentido figurado en Ef 4, 14: παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας, («por cualquier viento de doctrina»).

Κλωπᾶς, ᾶ *Klōpas* Cleofás*

Jn 19, 25: Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ se hallaba juntamente con María Magdalena junto a la cruz de Jesús. Se refiere a «la mujer de Cleofás». El nombre de Cleofás es probablemente de origen semítico, pero no es fácil interpretar con certeza su sentido. Hegesipo (en Eusebio, HistEccl III, 11; 32, 1-4.6; IV, 22, 4) menciona a un tal Cleofás como hermano de José.

κνήθω *knēthō* hacer cosquilleo; en voz pasiva, sentir cosquilleo*

2 Tim 4, 3: κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν (dependiente de: «se harán con un montón de maestros según los propios deseos»). La frase de participio significa probablemente: «por *el prurito* de oír».

Κνίδος, ου *Knidos* Cnido (Gnido)*

Nombre de una península (y de una ciudad) a orillas de la costa de Caria. Pablo llegó frente a Cnido en su viaje a Creta (Hech 27, 7). Pauly, *Lexikon* III, 260.

κοδράντης, ου, ὁ *kodrantēs* cuadrante, moneda de escaso valor*

El cuadrante valía un cuarto de as (= dos leptas), Mc 12, 42. El cuadrante representa la moneda de menor valor en la expresión «(hasta) el último *céntimo*» en Mt 5, 26 par. Lc 12, 59 D it sy. → λεπτόν.

κοιλία, ας, ἡ *koilia* vientre, cavidad abdominal, matriz*

Bibl.: J. Behm, κοιλία, en ThWNT III, 787-789; Billerbeck II, 492; O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK), Göttingen [4]1966; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona 1980, a propósito de 7, 38.

1. κοιλία aparece 22 veces, una de ellas en plural (Lc 23, 29). El significado fundamental es *vientre, cavidad abdominal*. En el *logion* de Jesús en Mc 7, 19 par. Mt 15, 17 («No comprendéis que todo lo que entra por la boca va a parar al *estómago / vientre* y luego se elimina?»), κοιλία significa el vientre en cuanto parte del aparato digestivo. Con este sentido encontramos también κοιλία en 1 Cor 6, 13 («los alimentos son *para el vientre* y *el vientre* para los alimentos»); Mt 12, 40 (Jonás en el *vientre* del pez); Lc 15, 16 (llenar su *estó-*

mago con las algarrobas = «saciar el hambre») y Ap 10, 9.10 (cf. Ez 3, 1-3; Jer 15, 16).

2. Pablo emplea el término κοιλία en su polémica contra los herejes. En Rom 16, 18 pone en guardia contra los falsos maestros, que no están al servicio de la enseñanza cristiana, sino que sirven a sus propios «vientres». κοιλία tiene el sentido peyorativo de «estar aprisionado por la naturaleza particular y los constreñimientos de la existencia corporal en este mundo» (Michel, 383s). En consonancia con esto, en Flp 3, 19 κοιλία se halla junto a lo «terreno». Ambos vocablos se hallan íntimamente asociados y contrastan con la idea de la «relación con Cristo».

En la mayoría de los casos, κοιλία se refiere a la *matriz / el seno materno* y se emplea en sentido absoluto (cf. Lc 2, 21; 11, 27; 23, 29) o va seguido de genitivo (μητρός, Mt 19, 12; Lc 1, 15; Jn 3, 4; Hech 3, 2; 14, 8; Gál 1, 15; cf. Lc 1, 41.42.44). La expresión ἐκ κοιλίας μητρός indica un comienzo en el tiempo: «desde la más temprana infancia», «desde el nacimiento» (Mt 19, 12; Lc 1, 15; Hech 3, 2; 14, 8; Gál 1, 15). Y, así, Dios eligió ya a Pablo «desde el *seno materno*» (Gál 1, 15). Además, κοιλία (= «seno materno»), entendido como *pars pro toto*, designa a la mujer como «madre» (Lc 11, 27: «dichoso *el vientre* que te llevó...» (23, 29).

El uso de κοιλία en Jn 7, 38 se deriva del significado básico de *cavidad abdominal*: «El que crea en mí, de *lo más interior* de su ser brotarán, como dice la Escritura, ríos de agua viva». κοιλία no coincide aquí con καρδία (corazón), un término que desde la era patrística se propuso como explicación de κοιλία. Se basa probablemente en el término arameo *gûf (gûfā')*, «cavidad», que puede usarse para referirse a una persona o en lugar del pronombre personal (Billerbeck, 492). Por eso, la expresión ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ puede traducirse por «desde esa persona», «desde el interior de esa persona». Con Jn 7, 38 se prepara seguramente el enunciado de 19, 34, donde se dice que del costado de Jesús brotó sangre y agua.

F. G. Untergaßmair

κοιμάομαι *koimaomai* dormir, dormirse*

1. Aparición y usos en el NT - 2. El empleo paulino del término - 3. Juan 11.

Bibl.: J. W. Bailey, *Is «Sleep» the Proper Biblical Term for the Intermediate State?*: ZNW 55 (1964) 161-167; G. Barth, *Erwägungen zu 1 Kor 15, 20-28*: EvTh 30 (1970) 515-527; J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik* (WMANT 44), Neukirchen-Vluyn 1975, 111-130; W. Harnisch, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1 Thess 4, 13-5, 11* (FRLANT 110), Göttingen 1973, 19-51; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (NTA NF 2), Münster 1966, 186-206; U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (BEvTh 49), München 1968, 318-386; H. A. Wilcke, *Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus* (AThANT 51), Zürich-Stuttgart 1967, 51-150.

1. En el NT κοιμάομαι aparece 18 veces y designa primeramente, lo mismo que καθεύδω, el dormir en su sentido natural (Mt 28, 13; Lc 22, 45; Hech 12, 6), pero se emplea en grado mucho mayor, y constantemente en Pablo, como circunlocución para designar la muerte. Así que κοιμάομαι puede expresar no sólo el proceso de morir (Hech 7, 60; 13, 36; 1 Cor 7, 39; 11, 30; 15, 6.51; 2 Pe 3, 4) sino también el estado de la muerte (Mt 27, 52; 1 Cor 15, 20; 1 Tes 4, 13.14.15; y también seguramente 1 Cor 15, 18), aunque esta distinción pueda resultar difícil y discutida en casos concretos. Es muy significativo ver cómo se restringe el círculo de las personas cuyo acto de morir o cuya muerte se enuncia por medio del verbo κοιμάομαι: con excepción de 1 Cor 7, 39, se trata siempre de miembros de la comunidad, de David (Hech 13, 36) o de los ἅγιοι (Mt 27, 52).

2. Para comprender el uso paulino de este término, hay que señalar principalmente que κοιμάομαι se usa de manera preferente en conexión con el problema acerca de la muerte de los miembros de la comunidad que fallecen antes de la parusía (1 Tes 4, 13ss) o de la resurrección (1 Cor 15, 12ss). Aquí no podemos menos de referirnos a la cuestión controvertida acerca de hasta qué punto Pablo, al elegir el verbo κοιμάομαι, expresa la esperanza cristiana en la resurrección o se ajusta aún a una manera tradicional de hablar (cf. Hoffmann, 186ss). Desde luego, los testimonios paulinos del uso de este verbo no son suficientes para sostener la afirmación, mantenida desde hace tiempo, de que en el término κοιμάομαι se encuentra ya inherente la esperanza de la resurrección. Sin embargo, hay que insistir en que κοιμάομαι, lo mismo que la expresión οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ (1 Tes 4, 16), es una terminología que *objetivamente* se refiere a la muerte y a la esperanza cristiana acerca de la muerte (1 Tes 4, 13b; 1 Cor 15, 19; cf. 1 Cor 15, 18: οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ). Así, pues, κοιμάομαι no sólo acentúa el hecho de la muerte, y no se emplea simplemente como un eufemismo antiguo para referirse a la muerte. Sino que la ambigüedad del término hace posible afirmar el hecho de la muerte y la esperanza cristiana.

3. La ambigüedad de κοιμάομαι determina también el pasaje de Jn 11, 11s. La imcomprensión de los discípulos (11, 12), en sí bastante burda, la utiliza el autor para referirse a una experiencia necesaria para los discípulos (11, 4.15.25) en vista del decreto de muerte dictado por los judíos contra Jesús (11, 45ss) y de la Pasión de Jesús que da comienzo con ello.

M. Völkel

κοίμησις, εως, ἡ *koimēsis* (el) dormir*

Jn 11, 13: ἡ κοίμησις τοῦ ὕπνου, «*el sopor* del sueño» (genitivo epexegético); → κοιμάομαι 3.

κοινός, 3 *koinos* común, impuro*
κοινόω *koinoō* hacer común, manchar*

1. Aparición en el NT - 2. El significado de «común» - 3. κοινός en el sentido de impureza cultual - 4. El verbo κοινόω.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch*, 866s; F. Hauck, κοινός κτλ., en ThWNT III, 789-810; M. Huftier, *Le corps, la pureté et la morale [dans la Bible]*: AmiCl 77 (1967) 582-587; O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK), Göttingen ⁴1966; W. Paschen, *Rein und Unrein. Untersuchung zur bibl. Wortgeschichte* (StANT 24), München 1970; M. Wacht, *Gütergemeinschaft*, en RAC XIII, 1-59.

1. El adjetivo κοινός aparece cuatro veces con su significado original de *común* (a todos) (Hech 2, 44; 4, 32; Tit 1, 4; Jds 3) y 10 veces en el sentido, derivado de él, de *común / ordinario / profano / impuro* (Mc 7, 2.5; Hech 10, 14.28; 11, 8; Rom 14, 14a.b.c; Heb 10, 29; Ap 21, 27). El verbo κοινόω, en los 14 pasajes en que aparece, tiene el sentido de *hacer impuro / manchar / profanar* (→ 4).

2. En los sumarios de Hechos que caracterizan a la comunidad primitiva (2, 43-47; 4, 32-37), κοινός se usa en relación con los bienes y propiedades (2, 44; 4, 32; «tenían *en común* todas las cosas») y significa que en la Iglesia primitiva había «comunidad de bienes». La idea de tal comunidad se explica sobre el trasfondo de la vida comunitaria y fraternal que Jesús y sus discípulos habían llevado (cf. Lc 8, 3; Jn 12, 4-6; 13, 29). Sin embargo, no debió de existir en ningún momento «una administración comunitaria de bienes» ni una «una socialización constitucional de bienes» (Hauck, 797; cf., en contra, Hech 5, 1-11; 4, 36; 1 Cor 16, 1-4; 2 Cor 8, 9; Rom 15, 26). Lejos de eso, la «comunidad de bienes» era expresión de un voluntario sentimiento de fraternidad, dirigido por el Espíritu de Dios (cf. Hech 5, 3). Lucas, con la fórmula «tener todas las cosas *en común*», nada usual en la Biblia, pero corriente en el helenismo (Hauck, 797), presentó a la comunidad primitiva como el ideal de la vida comunitaria cristiana. En consonancia con la comunidad de Jesús se halla la referencia a la «*fe común*» (Tit 1, 4) o a la «*salvación común*» (Jds 3), prometida ya en el AT a todo el pueblo de Israel, y según el NT accesible por medio de Cristo al mundo entero (cf. K. H. Schelkle, *Der Judasbrief* [HThK], 149).

3. Sobre el trasfondo de las leyes levíticas sobre la pureza, se entiende el uso de κοινός en el sentido de *impuro*. La expresión «comer con manos *impuras*» (Mc 7, 2.5) se explica

por ἄνιπτος («no lavado»), que se deriva de Lev 15, 11 (τὰς χεῖρας οὐ νένιπται). Siguiendo las enseñanzas de Jesús, Pablo atestigua «que nada es *impuro* por sí mismo» (Rom 14, 14a). Según el NT, no existe la impureza cultual objetiva, pero Pablo concede que exista todavía una apreciación subjetiva de lo impuro: «lo *impuro* existe únicamente para aquel que considera algo como *impuro*». Antes este juicio subjetivo, Pablo cede por consideración con el hermano. Pablo se sitúa enteramente del lado de Jesús, quien, frente al judaísmo, introduce una nueva comprensión de lo que es «puro» o «impuro» (Michel, 344). En el libro de Hechos, la recepción de esta doctrina de Jesús se ilustra por medio del ejemplo de Pedro, quien primeramente se niega a comer «nada *impuro*» (Hech 10, 14; cf. 11, 8), pero que luego hace suyo el juicio divino: «Dios me ha mostrado que a ningún hombre debo llamar *impuro* o inmundo» (10, 28; cf. 10, 15).

κοινός, como concepto antitético de ἅγιος, designa a aquel que no tiene acceso a lo «santo» («pero nada *impuro* tendrá acceso» a la nueva Jerusalén: Ap 21, 27) o que no comprende lo que es «santo» (Hebreos 10, 29 habla de aquel que considera como sangre *corriente* «la sangre del pacto»).

4. En el litigio sobre lo «puro» y lo «impuro» (Mc 7, 1-23 par. Mt 15, 1-20), encontramos también junto al adjetivo (→ 3) el verbo κοινόω. El *logion* de Jesús en Mc 7, 15 («Nada de lo que desde fuera entra en el hombre puede *hacerle impuro*, sino que tan sólo lo que sale del hombre, eso es lo que le *hace impuro*»; cf. 7, 18: 7, 20 par. Mt 15, 18; 7, 23 par. Mt 15, 20a; Mt 15, 20b) atestigua juntamente con Hech 10, 15 («*No llames impuro* a lo que Dios ha declarado puro»; cf. Hech 11, 9) cuál es la doctrina del NT acerca de «la universal pureza religiosa de lo que ha sido creado por Dios» (Hauck, 797). En consecuencia, era improcedente la acusación lanzada contra Pablo de que él «ha introducido consigo a griegos (es decir, a gentiles) en el templo, y ha *profanado* ese lugar sagrado» (Hech 21, 28). Heb 9, 14 hace referencia a la sangre sacrificial de Cristo; es el medio de purificación, que descuella por encima de todo, previsto ya por las leyes levíticas de la pureza («la sangre de machos cabríos y de toros y la ceniza de una becerra» santifica a *los impuros*: Heb 9, 13; cf. Lev 16, 3.14s; Núm 19, 9.17), que lo elimina todo, y es el único medio que comunica a los hombres la gracia santificadora de Dios (cf. Heb 10, 29).

F. G. Untergaßmair

κοινόω *koinoō* hacer común, manchar, profanar
→ κοινός 1.3.

κοινωνέω *koinōneō* participar, hacer partícipe
→ κοινωνία.

κοινωνία, ας, ἡ *koinōnia* comunión, participación*
κοινωνέω *koinōneō* ser partícipe, hacer partícipe, tener comunión*
κοινωνός, οῦ, ὁ *koinōnos* compañero, partícipe*

1. Aparición en el NT – 2. Significados y construcciones de carácter general – 3. Uso especial, particularmente en Pablo – 4. Diversos testimonios.

Bibl.: P. C. Bori, KOINΩNIA. *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento,* Brescia 1972; T. Y. Campbell, Κοινωνία *and its Cognates in the NT*: JBL 51 (1932) 352-380; P. J. T. Endenburg, *Koinonia. En Gemeenschap van zaken bij de Grieken in den klassieken tijd,* Amsterdam 1937; J. Hainz, *Koinonia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus* (tesis), München 1974; Id., *Gemeinschaft* (κοινωνία) *zwischen Paulus und Jerusalem (Gal 2, 9f)*, en *FS Mußner*, 30-42; Id., *Koinonia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus,* Regensburg 1982; F. Hauck, κοινός κτλ., en ThWNT III, 789-810; G. Jourdan, KOINΩNIA *in I Corinthians 10, 16*: JBL 67 (1948) 111-124; M. Manzanera, *Koinonia en Hch 2, 42*: Est Ecl 52 (1977) 307-329; J. M. McDermott, *The Biblical Doctrine of* KOINΩNIA: BZ 19 (1975) 64-77, 219-233; G. Panikulam, Koinōnia *in the NT*, Roma 1979; Ph. Perkins, Koinōnia *in I John 1, 3-7*: CBQ 45 (1983) 631-641; R. Schnackenburg, *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken*, en F. Hahn-K. Kertelge-R. Schnackenburg, *Einheit der Kirche*, Frei-

burg 1979, 52-93; H. Seesemann, *Der Begriff* KOINΩNIA *im NT*, Gießen 1933; A. Weiser, *Basis und Führung in kirchlicher Communio*: BiKi 45 (1990) 66-71.

1. En el NT, el campo léxico κοινωνία aparece principalmente en Pablo, en las cartas influidas por Pablo (Efesios, 1 Timoteo, 1-2 Pedro), en Hebreos y en 1-2 Juan. κοινωνός aparece una vez en Mateo (22, 30) y otra vez en Lucas (5, 10). Y κοινωνία una vez en Hechos (2, 42). Tan sólo el uso del campo léxico en Pablo y en los escritos dependientes de Pablo tiene carácter específico (→ 3); en el resto del NT, el uso corresponde a las acepciones generales que se encuentran en griego (→ 2).

2. κοινωνός, como adjetivo, puede traducirse por «común, partícipe»; y, como sustantivo, por *compañero (-a), participante, partícipe, copartícipe, asociado (-a)*. En el NT el uso adjetival aparece, desde luego, en 2 Pe 1, 4: «partícipes de la naturaleza divina». El sustantivo se emplea principalmente en Pablo. Empleado en sentido absoluto y en número singular aparece en 2 Cor 8, 23 y en Flm 17 (*compañero* u otras expresiones por el estilo). Con el dativo se indica la persona con la que se es partícipe o de la que se es compañero (Lc 5, 10: «que eran *compañeros* de Simón»). El genitivo de cosa indica en qué se es compañero o de quién se es compañero (1 Cor 10, 18.20; 2 Cor 1, 7; 1 Pe 5, 1; Heb 10, 33: «*compañeros* de quienes se comportaban así»). De las construcciones con preposición que son posibles en griego (ἐν, εἰς, περί, ἐπί), en el NT aparece únicamente la construcción con ἐν (Mt 23, 30: «*copartícipes*, es decir, corresponsables, en el derramamiento de la sangre de los profetas»).

κοινωνέω, que es un verbo derivado de κοινωνός, significa *ser partícipe / tener parte* en algo, cuando se construye con genitivo o dativo de cosa (Rom 12, 13; 15, 27; 1 Tim 5, 22; 1 Pe 4, 13; Heb 2, 14: «pues los hijos *participan* en carne y sangre...»; 2 Jn 11: «El que le saluda [al falso maestro], *participa* en sus malas obras); y significa *hacer partícipe, comunicar, (man-)tener comunión* con alguien, cuando se construye con dativo de persona (Gál 6, 6; Flp 4, 15). La cosa en que se hace partícipe, o la manera en que se mantiene comunión, se indica con ἐν (Gál 6, 6) o εἰς (Flp 4, 15).

κοινωνία, que es la forma abstracta correspondiente, se traduce por *comunión* y también por (tener y dar) *participación*. El primer significado se sugiere principalmente cuando el término se usa en sentido absoluto (Gál 2, 9; Hech 2, 42: «Perseveraban en la enseñanza de los apóstoles y en la *comunión*»; Heb 13, 16: «¡Y no os olvidéis de hacer el bien y de la *comunión*!»; 1 Jn 1, 3: «para que también vosotros tengáis *comunión con nosotros; y nuestra* comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo»; de manera semejante los vv. 6 y 7: κοινωνίαν ἔχομεν). Juntamente con el genitivo normal de cosa en la que uno participa (1 Cor 10, 16; 2 Cor 8, 4; 13, 13; Flp 2, 1; 3, 10; Flm 6), Pablo emplea también en un pasaje (1 Cor 1, 9) el genitivo de persona, que es inusual en griego. Es también singular la construcción con dativo de cosa en 2 Cor 6, 14 («¿qué *comunión* tiene la luz con las tinieblas?») En cambio, en el NT hallamos con más frecuencia las determinaciones preposicionales de κοινωνία con εἰς (2 Cor 9, 13; Flp 1, 5), ἐν (Flm 6), πρός (2 Cor 6, 14) y μετά (1 Jn 1, 3.6.7). Una peculiaridad de Pablo es el empleo de κοινωνία para referirse a la «colecta» en favor de Jerusalén (Rom 15, 26). Se explica por el uso específicamente paulino del campo léxico (→ 3).

3. El carácter peculiar del uso paulino de estos términos se realza, sí, constantemente en las obras de exégesis, y se acentúa su carácter religioso. Sin embargo, se prefiere casi siempre la traducción neutra por «participante», «participar», «participación». Esto se hace sobre todo por aversión al término «comunión». Se asocian fácilmente con él las ideas de asociación, alianza, unión y otras por el estilo, todas las cuales inducen a error a la hora de comprender lo que Pablo entiende por κοινωνία. Y, sin embargo, los diccionarios insisten en que el campo léxico κοινωνία se diferencia precisamente de otros sinónimos comparables por el elemento de comunión, de vinculación íntima. «κοινωνια expresa una re-

lación mutua... Como sucede con κοινωνέω, no se puede destacar con mayor relieve ni la faceta otorgadora ni la faceta receptora de la comunión» (Hauck, 798), cf. Moulton-Milligan, 351). En realidad, en el uso concreto se expresa siempre con mayor relieve una faceta u otra. Y, sin embargo, de todo el uso paulino no puede deducirse una fundamental estructura uniforme de este campo léxico como tal, que debiera ser tenida en cuenta siempre para la interpretación de cada uno de los textos. Expresa comunión (con alguien) mediante la (común) participación (en algo).

κοινωνία es en Pablo una designación de diversas relaciones comunitarias que surgen por la (común) participación y que se constituyen como una acción (recíproca) de dar participación o tener participación. Si la relación comunitaria (de la participación común en algo) se comunica por medio de alguien (por ejemplo, Jerusalén, apóstol, maestro), entonces surge una relación deudora que obliga a quien recibe participación a responder haciendo a su vez partícipe. En ese caso son κοινωνοί las personas que están en relación de comunión, porque tienen participación común en algo, y por κοινωνέω se expresan principalmente los actos mismos del ser partícipe y del dar participación, el tener comunión o el mantener comunión con alguien en algo. Algunas veces se ha impugnado que pueda aplicarse a Pablo el significado de *mantener comunión, dar participación, comunicar*; pero es un significado que brota sin duda alguna de Gál 6, 6 y de Flp 4, 15, y que se halla documentado tanto en la lengua griega (Endenburg) como en la literatura cristiana primitiva (Bern 19, 8; Did 4, 9; Justino, Apol I, 15, 10).

Puesto que el campo léxico κοινωνία incluye en su contenido estas diversas implicaciones, un sumario preciso de tales aspectos podrá ofrecerse únicamente refiriéndose a los correspondientes contextos (→ 4).

4. La reciprocidad de las relaciones de comunión designadas por el campo léxico κοινωνία, la acentúa Pablo especialmente en la descripción de las relaciones de sus comunidades con la comunidad madre de Jerusalén y con él, que es su apóstol fundador. En Rom 15, 27 Pablo hace ver claramente que esas relaciones de comunión son fundamentalmente relaciones de deuda y obligación: «pues si los gentiles *han sido hechos partícipes* (ἐκοινώνησαν) de sus [= de los miembros de la comunidad de Jerusalén] bienes espirituales (el evangelio, la fe, la salvación), entonces son deudores y están obligados a prestarles también a ellos un servicio en las cosas materiales». Por tanto, se intercambian cosas desiguales, pero en el intercambio se demuestra la afirmación de la κοινωνία, el reconocimiento de la relación de comunión existente, por la cual el hecho de ser partícipe obliga a hacer partícipe (cf. Gál 6, 6: «Aquel a quien se enseña la palabra, *tenga* [o: *mantenga*] *comunión en todos los bienes con quien [le] enseña*»).

De este principio deduce Pablo su propio derecho –en principio– a recibir apoyo material y personal de las comunidades que por medio de él llegaron a la fe (aunque de hecho él –por temor a falsas interpretaciones– haga uso muy escasas veces de ese derecho). Y, así, recuerda a los filipenses que ninguna comunidad «*tuvo comunión*» (es decir, compartió con él) «en cuanto a dar y recibir», sino únicamente ellos (Flp 4, 15). Las dádivas de los filipenses fueron expresión de la gratitud por lo que ellos debían a su apóstol fundador, y de la comunión que ellos querían mantener con él, y que eran los únicos en poder mantener de esta forma. Esta exigencia de reciprocidad en el hecho de recibir participación se expresa de forma generalizada en Rom 12, 13: «¡*Tened participación* en las necesidades de los santos!». Asimismo, la relación de comunión que existe entre los que han llegado a la fe, les obliga a prestarse ayuda unos a otros. De tenor menos paulino es 1 Tim 5, 22: «*No participéis* en pecados ajenos». Sobre 1 Pe 4, 13 cf. *infra*.

Lo mismo que hace con κοινωνέω, Pablo utiliza también κοινωνία para referirse a las más diversas relaciones de comunión entre

unos cristianos y otros. Y, así, da las gracias a los filipenses por su «*comunión* en lo que respecta al evangelio» (Flp 1, 5). Es una comunión comunicada por medio del apóstol, basada en la participación comunitaria en el evangelio y que se expresa en el servicio en favor del evangelio (o en favor de Pablo como comunicador del mismo).

Tal comunión existe entre el apóstol y todos los que por la predicación de él llegaron a la fe, como, por ejemplo, Filemón. Por eso, Pablo es capaz de esperar que la comunión surgida con él, el apóstol (Flm 6), por su «*participación* en la fe», se haga eficaz en el cumplimiento de su petición. A propósito de Flm 17 («Por tanto, si me tienes por *compañero*, es decir, si te hallas conmigo en esta relación de comunión), se ve precisamente que el campo léxico κοινωνία es la clave para la comprensión total de la Carta a Filemón o de esta carta como concreción de lo que Pablo entiende por κοινωνία.

Una relación semejante de comunión existe también entre aquellos que participan comunitariamente en la proclamación del evangelio. Y, así, en 2 Cor 8, 23 Pablo describe a Tito «(en lo que respecta a la proclamación del evangelio) como mi *asociado* y en lo que respecta a vosotros (la fundación y la consolidación de la comunidad) como colaborador (mío y de Dios)».

La comprensión paulina de la κοινωνία adquiere su máxima significación en conexión con los enunciados acerca de Cristo y del Espíritu. En 1 Cor 1, 9 Pablo habla de la vocación por la que Dios llama «a la *comunión* con su Hijo Jesucristo», claro que sin que pueda verse en este pasaje por medio de qué surge esta comunión –expresada mediante el nada habitual genitivo de persona– y en qué consiste la comunión. En cambio, la conexión aparece clara en 10, 16ss, sobre todo en contraste con μετέχω, que en griego puede ser sinónimo de κοινωνέω, pero que en Pablo expresa únicamente la recepción concreta de una participación, pero no el aspecto más decisivo: la «comunión» en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, es decir, la comunión con los otros comensales, efectuada en la Santa Cena mediante la «participación en» el cuerpo del Cristo exaltado. Esto último lo acentúa la explicación de 10, 16 que se hace en 10, 17 y el contexto amplio, en el que se habla únicamente de las diversas relaciones de comunión que se dan entre los que participan en la mesa del Señor, en el altar, o entre los que participan en la mesa de los demonios, y de esta manera se hacen socios (10, 18: «Los que comen los sacrificios ¿no se hallan en comunión mediante la común participación en el altar?». El enunciado no se refiere directamente a la relación con Dios de los que comen del altar –esta idea no se atrevió el AT a formularla en ninguna parte, y no aparece sino en Filón: VitMos I, 158; SpecLeg I, 221–, sino a la comunión en la que los comensales entran por el hecho del comer; así se afirma también a propósito de los adoradores de los demonios; cf. 1 Cor 10, 20s, donde habría que traducir, ajustándose al sentido que Pablo quiere dar: «Pero yo no quiero que vosotros entréis en comunión con aquellos que participan en los sacrificios idolátricos y de esta manera están en relación con los demonios»). La persona entra en comunión con los poderes a quienes se ofrecen los sacrificios. Esto, como afirma Pablo, no sucede de manera diferente cuando se trata de la Cena del Señor que cuando se trata de los sacrificios de los judíos y de los paganos.

Ahora bien, Cristo no sólo establece comunión mediante la participación en su cuerpo (y sangre), sino también mediante la participación en sus sufrimientos. Flp 3, 10: «*comunión* en sus sufrimientos», es decir, comunión con El mediante la participación en sus sufrimientos (cf. 1 Pe 4, 13: «regocijaos de *participar* en los sufrimientos de Cristo»). En consonancia con ello está la esperanza en la futura comunión con Cristo mediante la participación en su gloria (cf. 1 Pe 5, 1: «*partícipe*, al mismo tiempo, de la gloria»). Así que el apóstol sabe con certeza que los padecimientos de Cristo, que han llegado muy abundantemente sobre él, y también el aliento que él ha experimentado igualmente en gran medida por medio de Cristo (sobre 2 Cor 1, 5-7, cf. 1

Cor 15, 31; 2 Cor 4, 10s; Col 1, 24), son compartidos también por la comunidad (2 Cor 1, 7: «así como sois *partícipes* de los padecimientos, así lo sois también del aliento»).

Lo que une a todos los cristianos es finalmente «*la comunión* (mediante la participación común) en el Espíritu» (2 Cor 13, 13; Flp 2, 1). Esta comunión permite al apóstol pedir compenetración y misericordia como demostraciones de esa comunión (Flp 2, 1).

Finalmente, la comprensión paulina de la κοινωνία tiene especial significado en relación con la colecta en favor de Jerusalén. Según Gál 2, 9, Pablo y las autoridades reconocidas en la comunidad primitiva se dieron «la mano *de la comunión*». El apretón de manos pretendía confirmar con un gesto la comunión existente y expresar la voluntad de que la comunión siguiera siendo eficaz. La comunión sellada tenía su base en la participación común en la proclamación del evangelio que –al menos en principio– era un solo evangelio, y debía hallar su expresión visible en la colecta acordada (cf. Gál 2, 10).

Según 2 Cor 8-9, la colecta es una aportación a la comunión de unas comunidades con otras (cf. καὶ εἰς πάντας en 2 Cor 9, 13) y particularmente con la de Jerusalén. La colecta es un servicio a la comunidad madre (y los macedonios piden que se les permita participar en ella: 8, 4), por el cual servicio (como demostración de la voluntad de comunión) los cristianos de Jerusalén alabarán a Dios (9, 3: a causa de la pureza de esa «demostración de comunión» hacia ellos). Así, pues, la colecta es una concreción de la existente relación de comunión y deuda, en la cual se hallan las comunidades cristianas gentiles con respecto a la comunidad madre de Jerusalén. Que esta relación exige por principio una κοινωνία ilimitada, nos lo indica Rom 15, 25-31 (cf. también Gál 6, 6); sin embargo, basta una manifestación parcial (Rom 15, 26: las comunidades de Macedonia y Acaya decidieron κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι, es decir, «ofrecer cierta *demostración de comunión*»).

J. Hainz

κοινωνικός, 3 *koinōnikos* que comparte, que hace bien a la comunidad*

1 Tim 6, 18 en una exhortación a los ricos para que compartan de buena gana. ThWNT III, 810.

κοινωνός, οῦ, ὁ *koinōnos* compañero, partícipe

→ κοινωνία.

κοίτη, ης, ἡ *koitē* cama, relaciones sexuales*

Lc 11, 7 en la expresión εἰς τὴν κοίτην εἶναι, «estar en la *cama*». Heb 13, 4: ἡ κοίτη ἀμίαντος, «*el lecho conyugal* (sea) sin mancilla». Para referirse a las *relaciones sexuales*, κοίτη se halla eufemísticamente en Rom 9, 10; 13, 13. M. Silva: ZNW 69 (1978) 255.

κοιτών, ῶνος, ὁ *koitōn* dormitorio, cámara*

En Hech 12, 20 como parte del título: ὁ ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος, «mayordomo de la *cámara* (real)»; cf. Epicteto, Diss IV, 7, 1.

κόκκινος, 3 *kokkinos* escarlata, rojo*

Mt 27, 28: el manto escarlata de los soldados romanos. Heb 9, 19: «Lana *roja*» (ἔριον). En Ap 17, 3 como color de una bestia apocalíptica; 17, 4 (cf. 18, 12.16): «la mujer estaba vestida de púrpura y *escarlata*...». ThWNT III, 812-815.

κόκκος, ου, ὁ *kokkos* semilla, grano*

Dícese de la *semilla* de mostaza en Mc 4, 31 par. Mt 13, 31 / Lc 13, 19; Mt 17, 20 par. Lc 17, 6 (la fe como una semilla de mostaza). Dícese del grano de trigo en Jn 12, 24; 1 Cor 15, 37. ThWNT III, 810-812; X, 1146 (bibl.).

κολάζω *kolazō* castigar*

En voz media con acusativo en Hech 4, 21; en voz pasiva en 2 Pe 2, 9: los injustos son reservados *para recibir castigo* (κολαζομένους) en el día del juicio. ThWNT III, 815s.

κολακ(ε)ία, ας, ἡ *kolak(e)ia* adulación*

El sustantivo se deriva de κολακεύω, «seducir por medio de adulaciones». 1 Tes 2, 5: λόγος κολακείας, «palabras de *adulación*». ThWNT III, 818; Spicq, *Notes* I, 436-439.

κόλασις, εως, ἡ *kolasis* castigo*

Derivado de → κολάζω. Mt 25, 46: ἀπέρχομαι εἰς κόλασιν αἰώνιον, «ir *al castigo* eterno». 1 Jn 4, 18: ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, «el temor tiene que ver con el *castigo*». Cf. ThWNT III, 816s.

κολαφίζω *kolaphizō* golpear con el puño, abofetear, maltratar*

Mc 14, 65 par. Mt 26, 67: los malos tratos inferidos a Jesús en el Sanedrín; cf., a propósito, K. L. Schmidt, en *FS Goguel*, 218-227. 1 Cor 4, 11: πεινῶμεν...καὶ κολαφιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεν, «padecemos hambre... y *somos maltratados* y no tenemos donde vivir». 2 Cor 12, 7: Pablo es abofeteado por un «ángel de Satanás» (sobre la interpretación de este mal como epilepsia, histeria, depresiones, cefaleas, malaria o trastornos del lenguaje [tartamudeo] cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 2). 1 Pe 2, 20: «si tenéis que soportar *malos tratos* (κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε)». ThWNT III, 818-821; X, 1146 (bibl.).

κολλάω *kollaō* juntar; en voz pasiva, juntarse, estar adherido (a)*

En el NT el verbo se usa únicamente en voz pasiva. En Lc 10, 11 dícese del polvo que *se queda adherido*; en Ap 18, 5, de los pecados que *han tocado* al cielo (= que han llegado hasta el cielo); en Hech 8, 29, «*unirse* a este carruaje». En Mt 19, 5, *unirse* a su mujer; en 1 Cor 6, 16, unirse a una prostituta; en 6, 17, *unirse* al Señor; de manera parecida en el sentido de *buscar relación íntima*: Hech 5, 13; 9, 26; 10, 28. En Hech 17, 34, *hacerse discípulo* de alguien. En Lc 15, 15, *allegarse* a alguien. En Rom 12, 9: κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ, «*adherirse* a lo que es bueno». S. E. Porter, *How Should* κολλώμενος *in 1 Cor 6, 16.17 be Translated?*: EThL 67 (1991) 105s; ThWNT III, 822; X, 1146 (bibl.).

κολλούριον, ου, τό *kollourion* ungüento para los ojos*

Ap 3, 18: ἀγοράσαι κολλούριον, «ungüento para untar en los ojos». P.-R. Berger, *Kollyrium für die blinden Augen, Apk 3, 18*: NovT 27 (1985) 174-195.

κολλυβιστής, οῦ, τό *kollybistēs* cambista de dinero*

Mc 11, 15 par. Mt 21, 12: «(Jesus) volcó las mesas de *los cambistas de dinero*». Jn 2, 15: «(Jesús) desparramó las monedas de *los cambistas* y volcó sus mesas». Spicq, *Notes* I, 430-435.

κολλύριον, ου, τό *kollyrion* ungüento para los ojos

Forma alternativa de → κολλούριον en los manuscritos Sin B C.

κολοβόω *koloboō* mutilar, acortar*

Mc 13, 20 (bis) par. Mt 24, 22 (bis); en Marcos en voz activa (ἐκολόβωσεν) y con el objeto en acusativo τὰς ἡμέρας; en Mateo en voz pasiva (ἐκολοβώθησαν, κολοβωθήσονται), teniendo como sujeto αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι. El verbo se refiere aquí a que Dios *ha de abreviar* el tiempo de la tribulación. ThWNT III, 823.

Κολοσσαί, ῶν *Kolossai* Colosas*

En la dirección de la Carta a los colosenses (1, 2): «Pablo... y Timoteo a los santos ἐν Κολοσσαῖς. El epígrafe de Colosenses lleva en plural el sustantivo (ὁ) Κολοσσαεύς («a los colosenses»). Colosas de Frigia, situada a orillas del curso alto del río Lico, había sido en otro tiempo una floreciente ciudad (Herodoto VII, 30; Jenofonte, An I, 2, 6). Más tarde su importancia decayó (Estrabón XII, 8, 3: πόλισμα), quizás por la importancia cada vez mayor que iba adquiriendo la ciudad de Lao-

dicea, situada a 15 km de distancia. La comunidad cristiana de Colosas fue fundada probablemente por Epafras (Col 1, 7; 4, 2). Dibelius-Greeven, *Der Kolosserbrief*³ (HNT), 4; Haag, *Diccionario*, 345s; E. Lohse, *Der Brief an die Kolosser* (KEK), 36-38; E. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 21s.

κόλπος, ου, ὁ *kolpos* seno, pecho, pliegue (de una túnica), bahía*

Jn 13, 23 (ἐν τῷ κόλπῳ) y Lc 16, 23 (ἐν τοῖς κόλποις) en la expresión «reclinarse sobre el *pecho* (lugar de honor) de alguien»; cf. Lc 16, 32, «ser llevado al *seno* de Abrahán». El plural (Lc 16, 23) puede traducirse también por *regazo* (cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*). En Jn 1, 18 dícese del Hijo-Logos: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, «el que está en el *seno* del Padre». Del *pliegue* de la túnica como bolso se habla en Lc 6, 38. En el sentido de *bahía* en Hech 27, 39. ThWNT III, 824-826; O. Hofius, *«Der in des Vaters Schoß ist» Joh 1, 18*: ZNW 80 (1989) 163-171.

κολυμβάω *kolymbaō* nadar*

En el NT el verbo aparece únicamente en Hech 27, 43. En Bern 10, 5 aparece con el significado de «sumergirse y salir a la superficie».

κολυμβήθρα, ας, ἡ *kolymbēthra* estanque, piscina*

En Jn 5, 2.4.7 se habla del «*estanque* de Betesda» (→ Βηθζαθά). En Jn 9, 7.11 se habla del «*estanque* de Siloé» (→ Σιλωάμ). En los lugares de 5, 4 y 9, 11 κολυμβήθρα aparece únicamente como v.l.

κολωνία, ας, ἡ *colōnia* colonia*

Préstamo del latín (*colonia*); cf. Josefo, Ant XIX, 291. En Hech 16, 12, refiriéndose a la ciudad de Filipos, que había sido trasformada por Augusto en colonia militar.

κομάω *komaō* tener el cabello largo*

1 Cor 11, 14: Para el hombre el llevar el cabello largo (ἐὰν κομᾷ) es una deshonra; en cambio, para la mejor, según 11, 15a, es un honor (δόξα αὐτῇ ἐστιν). A. Jaubert: NTS 18 (1971/1972) 419-430; J. P. Meier: CBQ 40 (1978) 212-226. → κεφαλή 3.c.

κόμη, ης, ἡ *komē* cabellera*

1 Cor 11, 15b: «Pues *el cabello* (largo) se le ha dado como un velo»; → κομάω.

κομίζω *komizō* traer; en voz media: alcanzar, obtener*

En el NT, el significado fundamental de la voz activa, *traer*, aparece únicamente en Lc 7, 37. En todos los demás testimonios del NT el verbo aparece en voz media. Los objetos de κομίζομαι son: la corona de gloria (1 Pe 5, 4), la recompensa (injusta) (2 Pe 2, 13 v.l.), la ἐπαγγελία (es decir, los bienes prometidos, Heb 10, 36; 11, 13 v.l.; 11, 39), «como meta de la fe la salvación del alma (1 Pe 1, 9). En el «Corpus paulinum», κομίζομαι se usa para designar la recepción de la retribución justa: 2 Cor 5, 10; Col 3, 25; Ef 6, 8. El sentido de *recuperar* aparece en Mt 25, 27 («lo mío con intereses»); de manera semejante, en Heb 11, 19 dícese que Abrahán *recuperó* (ἐκομίσατο) a su hijo.

κομψότερον *kompsoteron* (adv.) mejor*

En Jn 4, 52 dícese de un enfermo: κομψότερον ἔχω, «encontrarse *mejor* (de una enfermedad)».

κονιάω *koniaō* blanquear*

El verbo se deriva de κονία «polvo (de cal)». En Mt 23, 27 en el «¡ay!» sobre los escribas: «Os parecéis a sepulcros *blanqueados*». Hech 23, 3 (Pablo dirigiéndose al sumo sacerdote): τοῖχε κεκονιαμένε, «¡pared blanqueada!» (cf. Ez 13, 10). ThWNT III, 826s.

κονιορτός, οῦ, ὁ *koniortos* polvo*

En el NT, en la frase hecha: «sacudirse *el polvo* de los pies» u otras expresiones por el estilo: en Mt 10, 14 con ἐκτινάσσω; en Hech 13, 51 con ἐκτινάσσομαι (voz media); en Lc 9, 5 con ἀποτινάσσω; en 10, 11 con ἀπομάσσομαι (en voz media: limpiarse). En Hech 22, 23 dícese de una multitud que vocifera y echa *polvo* al aire (βάλλω εἰς τὸν ἀέρα).

κοπάζω *kopazō* cesar, calmar*

Mc 4, 39; 6, 51 par. Mt 14, 32, en todos los casos: ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, «el viento *se calmó*» (así también en Herodoto VII, 191).

κοπετός, οῦ, ὁ *kopetos* lamentación*

Hech 8, 2, al final de la historia de Esteban: «hicieron (ἐποίησαν) por él una gran *lamentación fúnebre*»; cf. Miq 1, 8; Zac 12, 10 LXX. ThWNT III, 829-851 (bibl.).

κοπή, ῆς, ἡ *kopē* derrota, matanza*

Heb 7, 1 (Gén 14, 17): ...cuando Abrahán «regresaba de la *matanza* de los reyes».

κοπιάω *kopiaō* cansarse, afanarse, atormentarse*

Jn 4, 6 y Ap 2, 3 en el sentido de *cansarse*; Mt 11, 28: οἱ κοπιῶντες, quizás: *los exhaustos* (cf. *infra*). En el sentido de *atormentarse / afanarse*, en todos los demás testimonios que aparecen en el NT: Mt 6, 28 par. Lc 12, 27; Mt 11, 28 (οἱ κοπιῶμτες καὶ πεφορτισμένοι); Lc 5, 5; Jn 4, 38 (bis); Hech 20, 35; Rom 16, 6.12 (bis); 1 Cor 4, 12 (οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα, cf. Is 65, 23 LXX); 1 Tes 5, 12; Col 1, 29; Ef 4, 28; 1 Tim 4, 10; 5, 17; 2 Tim 2, 6. ThWNT III, 827-829.

κόπος, ου, ὁ *kopos* trabajo, fatiga*

Bibl.: A. von Harnack, Κόπος (Κοπιᾶν, Οἱ Κοπιῶντες) *im fruhchristl. Sprachgebrauch*: ZNW 27 (1928) 1-10; F. Hauck, κόπος κτλ., en ThWNT III, 827-829; K. H. Schelke, *Arbeit* III (NT), en TRE III, 622-624 (bibl.); M. Seitz-H. G. Link, κοπος, en DTNT I, 225s.

En el NT, κόπος aparece 18 veces, principalmente en el Corpus paulinum (11 veces). Aparece 5 veces en los evangelios (Mt 26, 10; Mc 14, 6; Lc 11, 7; 18, 5; Jn 4, 38) y 2 veces en el Apocalipsis (2, 2; 14, 13). A esto hay que añadir Heb 6, 10 Koiné, donde se lee (como en 1 Tes 1, 3) τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης.

2. κόπος (originalmente «el golpe» [de κόπτω]) designa en primer lugar, lo mismo que el correspondiente verbo → κοπιάω, el *trabajo* fatigoso y que le deja a uno «destrozado», el *esfuerzo* penoso. En los Sinópticos (y en Gál 6, 17) encontramos la construcción: κόπους (κόπον) παρέχω, *proporcionar fatiga(s), molestar*: Mc 14, 6 par. Mt 26, 10: «¿por qué la *molestáis* (Mateo: a esta mujer)?»

Pablo imprime al término un significado más específico: en primer lugar, el apóstol designa con esta palabra el trabajo manual difícil practicado por él, para no ser gravoso a las comunidades (1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 8), y las numerosas fatigas que él sufrió (2 Cor 6, 5; 11, 23.27). Precisamente porque éstas le caracterizan como verdadero servidor de Dios y de Cristo (6, 4; 11, 23: Pablo utiliza muchas veces el término κόπος, cuando se defiende a sí mismo y defiende su trabajo), κόπος se convierte en el término por excelencia para designar el trabajo misionero (1 Cor 3, 8; 2 Cor 10, 15; 1 Tes 3, 5) y la labor desarrollada en la comunidad cristiana (1 Cor 15, 58; 1 Tes 1, 3). Siempre se halla en perspectiva la consumación escatológica: «Cada cual recibirá su propia recomensa conforme a su *esfuerzo*» (1 Cor 3, 8); es un esfuerzo no realizado en vano (15, 58) a causa de la resurrección de Cristo (cf. v. 14).

Los demás testimonios de κόπος que aparecen en el NT, se aproximan a la terminología paulina: Jn 4, 38 (el trabajo misionero), Ap 2, 2 (las obras, el *esfuerzo* y la perseverancia caracterizan, lo mismo que en 1 Tes 1, 3, a la comunidad buena) y Ap 14, 13 (de la supresión de las *fatigas* gracias al cumplimiento escatológico).

H. Fendrich

κοπρία, ας, ἡ *kopria* estercolero, muladar*

Lc 14, 35 (a diferencia de Mt 5, 13) en la imagen de la sal: οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν, «no es útil ni para el *estercolero*». 13, 8 Textus Receptus: βάλω κοπρίαν (→ κόπριον).

κόπριον, ου, τό *koprion* estiércol*

Lc 13, 8: ἕως ὅτου... βάλω κόπρια, «hasta que eche *estiércol* (como abono)».

κόπτω *koptō* cortar; en voz media, golpearse (el pecho), lamentarse*

El significado fundamental en la voz activa es *cortar* (de algo) y aparece en Mc 11, 8 par. Mt 21, 8. La voz media significa *golpearse* (el pecho por sentimientos de duelo) / *lamentarse intensamente*, y aparece, por ejemplo, en Esquilo, Pers 683; Platón, Phaed 60b; la LXX; Josefo, Ant VII, 41. Hay que tener en cuenta también Mt 11, 17; 24, 30; Lc 8, 52; 23, 27; Ap 1, 7; 18, 9. En Lc 8, 52; 23, 27 se menciona en acusativo a la persona por la que se hace duelo; en Ap 1, 7; 18, 9, en acusativo con la preposición ἐπί. ThWNT III, 829-851; DTMAT I, 71-75.

κόραξ, ακος, ὁ *korax* cuervo*

Lc 12, 24: Hay que fijarse en *los cuervos* (Mt 6, 26: «las aves del cielo»), que no siembran ni cosechan, pero a los que Dios alimenta. Quizás Mateo haya suprimido la mención de los cuervos (los cuervos se contaban en el judaísmo entre los animales cuya carne estaba prohibida para el consumo humano: Lev 11, 15; Dt 14, 14). E. Fuchs, en Ristow-Matthiae, 385-388; Schulz, *Q*, 149s.

κοράσιον, ου, τό *korasion* muchacha*

Diminutivo de κόρη. Mc 5, 41 (τὸ κοράσιον como vocativo; Blaß-Debrunner § 147, nota 4); 5, 42 par. Mt 9, 25; 6, 22; 6, 28a par. Mt 14, 11; 6, 28b; Mt 9, 24 (a diferencia de Mc 5, 39). C. Spicq: RB 85 (1978) 216-218.

κορβᾶν *korban* don, ofrenda*

La transcripción del término hebreo *qorbān* es indeclinable y en Mc 7, 11 se explica diciendo ὅ ἐστιν δῶρον (cf. ya Lev 2, 1.4.12.13 LXX). Se trata de una *ofrenda* dedicada a Dios. Billerbeck I, 711-717; ThWNT III, 860-866; X, 1146 (bibl.); J. D. M. Derrett, *Studies in the NT*, Leiden 1977, 112-117; TRE III, 607; H.-J. Fabry, *qorbān*, en ThWAT VII, 165-171.

κορβανᾶς, ᾶ, ὁ *korbanas* tesoro del templo*

Transcripción del término arameo *qorbānā'*. Designa el tesoro del templo (Josefo, Bell II, 175). Aparece en Mt 27, 6 (material peculiar) en la expresión: «depositar (βάλλω) en el *tesoro del templo*». ThWNT III, 860-866; X, 1146s (bibl.); TRE III, 607.

Κόρε *Kore* Coré*

Nombre indeclinable de un israelita que fue cabecilla de un movimiento de rebeldía contra Moisés (Núm 16, 1-40; Eclo 45, 18): Jds 11.

κορέννυμι *korennymi* saciar; en voz pasiva, saciarse, hartarse*

En el NT el verbo aparece únicamente en voz pasiva: Hech 27, 38: κορεσθέντες δὲ τροφῆς, «cuando hubieron comido hasta saciarse». En sentido figurado e irónico en 1 Cor 4, 8: «¡Ya estáis *saciados* (κεκορεσμένοι)!»

Κορίνθιος, ου, ὁ *Korinthios* corintio*

Gentilicio derivado de → Κόρινθος, que designa a un habitante de esta ciudad. En Hech 18, 8 y en 2 Cor 6, 11 en plural; aparece también en Hech 18, 27 D; 1 Clem 47, 6; se encuentra en los epígrafes de las Cartas primera y segunda a los corintios.

Κόρινθος, ου *Korinthos* Corinto*

Desde el año 27 a.C. la ciudad de Corinto era la capital de la provincia (senatorial desde el año 44 p.C.) de → Ἀχαΐα y sede del procónsul. Así, pues, la ciudad (después de su destrucción por los romanos en el año 146 a.C.) se desarrolló rápidamente hasta convertirse en una de las más espléndidas ciudades de Grecia. La población, especialmente por la afluencia de personas del Oriente, se hallaba muy mezclada. La ciudad tenía muy mala fama por la gran corrupción de sus costumbres. Pertenecía a Corinto la parte oriental del puerto de Céncreas (→ Κεγχρεαί) a orillas del Golfo de Sarónica. La comunidad cristiana de Corinto se remonta a Pablo (Hech 18, 1). Pablo, según Hech 18, 12-17, tuvo que comparecer ante el tribunal del procónsul Galión (→ Γαλλίων). También Apolo (→ Ἀπολλῶς) desarrolló su actividad en Corinto (Hech 19, 1). Dos cartas de Pablo (1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1) están dirigidas a la ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (τῇ οὔσῃ) ἐν Κορίνθῳ. En 2 Cor 1, 23 Pablo dice que él no ha «vuelto ya a Corinto» para ser indulgente (φειδόμενος) con los destinatarios de la carta. 2 Tim 4, 20a: «Erasto (→ Ἔραστος) se quedó en Corinto». Pauly-Wissowa, *Suppl.* IV, 991-1036; LThK VI, 553s; LAW 1598s; Haag, *Diccionario*, 383s; Pauly, *Lexikon* III, 301-305; IDB Suppl. Vol. 179s; W. Elliger, *Paulus in Griechenland*, Stuttgart 1978, 200-251; J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, Wilmington DE 1983.

Κορνήλιος, ου *Cornēlios* Cornelio*

Frecuente nombre de persona, que es transcripción del latín *Cornelius*. En el NT se menciona al centurión (ἑκατοντάρχης) Cornelio de Cesarea (Hech 10, 1.3.17.22.24.25.30.31; 10, 7.21 [v.l.]). Sobre el relato del bautismo de Cornelio (Hech 10, 1-11, 18) cf. M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951, 96-107; F. Bovon: ThZ 26 (1970) 22-45; E. Haulotte: RSR 58 (1970) 63-100; K. Löning: BZ 18 (1974) 1-19; K. Haacker: BZ 24 (1980) 234-251.

κόρος, ου, ὁ *koros* coro (medida)*

Lc 16, 7: Un hombre debe ἑκατὸν κόρους σίτου, «cien coros (Biblia de Jerusalén: cargas) de trigo». κόρος es un semitismo (*kor*) y designa una medida de capacidad para áridos (por Josefo, Ant XV, 314 se calcula que un coro equivalía a unos 400 litros).

κοσμέω *kosmeō* poner en orden, decorar, adornar*

En el NT el verbo aparece 10 veces (no se halla atestiguado en Marcos, Juan y Pablo). Sus significados principales se derivan del sustantivo → κόσμος, «orden, adorno».

En el significado de *poner en orden, preparar* (cf. Hesíodo, Op 306; Eclo 29, 26) κοσμέω aparece únicamente en Mt 25, 7: ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν, «*ellas prepararon* sus antorchas»; cf. Jeremias, *Parábolas*, 214: «quitan a los trapos los restos carbonizados y los rocían con aceite, para que las antorchas ardan de nuevo brillantemente»; cf., no obstante, → λαμπάς 3.

En Mt 12, 44 par. Lc 11, 25, en virtud del clímax en εὑρίσκει [οἶκον] σχολάζοντα (en Lucas sólo como v.l.) σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον («desocupada, barrida y *bien ordenada*»), se escucharía más intensamente el elemento del adorno asociado frecuentemente con κοσμέω. Según Lc 21, 5, el templo «está *adornado* (κεκόσμηται) con hermosas piedras y ofrendas votivas» (cf. 2 Cor 3, 6; 2 Mac 9, 16; a diferencia de Marcos/Mateo que usan οἰκοδομαί), pero es más importante conocer el fin, que no el esplendor del templo; cf. también Ap 21, 19 (en voz pasiva): los fundamentos sobre los que se asientan los muros de la Jerusalén celestial *están adornados con piedras preciosas*. Con las palabras κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων (junto a οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν) en Mt 23, 29, Jesús critica a los fariseos y los escribas, que construyen tumbas y las adornan para los profetas y los justos que sufrieron el martirio en tiempo de los «padres», a fin de distanciarse (en vano) de sus padres que hicieron las persecuciones (cf. también Josefo, Ant XIV, 284; J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958, índice, sobre Mt 23, 29). En Ap 21, 2 la «novia *adornada*» (νύμφη κεκοσμημένη τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς) es imagen de la pertenencia inmediata de la Jerusalén celes-

tial (en contraste con la «ramera Babilonia», 18, 1ss) a Dios y a Cristo (cf. 19, 7s; 21, 9; también Is 61, 10; Ez 16, 11).

Tan sólo en sentido figurado se usa κοσμέω para referirse al ornato de las mujeres, seguramente con una alusión crítica a las tradiciones griegas, tan difundidas (cf. también N. Brox, *Cartas pastorales*, Barcelona 1974, *sub loco*; cf. Jer 4, 30 LXX; Jdt 12, 15): «Las mujeres *se atavíen* (κοσμεῖν ἑαυτάς)... con castidad y sensatez», en vez de hacerlo con peinados ostentosos, oro, perlas y vestidos costosos, 1 Tim 2, 9; cf. también 1 Pe 3, 5 (ἐκόσμουν ἑαυτάς). Lo que importa es el ornato interior, mientras que el ornato exterior, en las asambleas, conduce únicamente a crear confusión y suscitar envidias (cf. también G. Holtz, *Die Pastoralbriefe*[2] [ThHK], 65-68). Según Tit 2, 10, los esclavos, mediante su conducta y su fe, «deben *adornar* en todo la doctrina (es decir, deben *honrarla*, ἵνα τὴν διδασκαλίαν... κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν)». Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; Liddell-Scott, *s.v.*; ThWNT III, 867; DTNT III, 138-142, especialmente 138 y 140.

H. Balz

κοσμικός, 3 *kosmikos* terreno, mundano*

Heb 9, 1: τὸ ἅγιον κοσμικόν, «el santuario *terreno*» (por contraste con el celestial). En Tit 2, 12 se habla de los «deseos *mundanos*». ThWNT III, 897s.

κόσμιος, 2 (3) *kosmios* respetable, honorable*

1 Tim 2, 9: ἐν καταστολῇ κοσμίῳ, «en actitud *respetable*» (dícese de las mujeres). En 3, 2 se habla del ἐπίσκοπος, que, entre otras cosas, debe ser κόσμιος. El adverbio correspondiente κοσμίως se encuentra en 1 Tim 2, 9 D* G H 33 pc. ThWNT III, 896s; Spicq, *Notes*, 440-445.

κοσμοκράτωρ, ορος, ὁ *kosmokratōr* señor del mundo*

Al margen de la Biblia, el término sirve para designar a los dioses que rigen el mundo (Helios, Zeus, Hermes), y también a los seres espirituales «cósmicos» (los planetas). Ef 6, 12: κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, «los *poderes del mundo* de estas tinieblas», es decir, de este mundo pecador; cf. *Testamento de Salomón* (edic. de McCown) 8, 12; 18, 2: κοσμοκράτορες τοῦ σκότους, probablemente por influencia de Ef 6, 12. ThWNT III, 913; J. Gnilka, *Der Epheserbrief* (HThK), *sub loco*.

κόσμος, ου, ὁ *kosmos* mundo, universo; ornato; totalidad

1. Aparición en el NT - 2. Contenidos semánticos en el NT y en su mundo circundante - 3. Empleo en el NT en general - 4. Pablo y los escritos deuteropaulinos - 5. Escritos joánicos.

Bibl.: W. Andersen, *Jesus Christus und der Kosmos*: EvTh 23 (1963) 471-493; A. Auer, *Welt*, en LThK X, 1021-1027; G. Baumbach, *Gemeinde und Welt im Joh-Ev.*: Kairos 14 (1972) 121-136; J. Bauer, *Wie nimmt der Glaube die Welt wahr? Einsichten und Folgen des christl. Weltverständnisses*: EvTh 30 (1970) 582-593; J. Blinzler, *Lexikalisches zu dem Terminus* τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου *bei Paulus*, en SPCIC II, Roma 1963, 429-443; O. Böcher, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nach-bibl. Judentums*, Gütersloh 1965, 23-33; G. Bornkamm, *Cristo y el mundo en el mensaje del cristianismo primitivo*, en Id., *Estudios sobre el NT*, Salamanca 1983, 87-102; R. G. Bratcher, *The Meaning of* kosmos, *«world», in the NT*: Bible Transl. 31 (1980) 430-434; R. Bultmann, *Das Verständnis von Welt und Mensch im NT und im Griechentum*, en Bultmann, *Glauben* II, 59-78; N. H. Cassem, *A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of* κόσμος *in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic Theology*: NTS 19 (1972-1973) 81-91; A. W. Cramer, *Stoicheia tou kosmou. Interpretatie van een nieuwtestamentische term*, Nieuwkoop 1961; J. A. Dvořáček, *Zum evangelischen Weltverständnis*: ZEE 15 (1971) 285-298; H. Flender, *Das Verständnis der Welt bei Paulus, Mk und Lk*: KuD 14 (1968) 1-27; D. J. Furley, *Kosmologie*, en LAW 1602-1608; J. Guhrt, en DTNT III, 138-142; Haag, *Diccionario*, 1313s; H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente*, Zürich 1959; Y. Ibuki, *Über den johanneischen Kosmosbegriff*: Bull. of Seikei Univ. 18/3 (1981) 27-55; G. Johnston, Οἰκουμένη *and* κόσμος *in the NT*: NTS 10 (1963-1964) 352-360; E. Jüngel, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit*: EvTh 29 (1969) 417-442; A. Lesky, *Kosmos. Inaugurationsrede*, Wien

1963; K. Lüthi, *Säkulare Welt als Objekt der Liebe Gottes*: EvTh 26 (1966) 113-129; C. F. D. Moule, *Man and Nature in the NT. Some Reflections on Biblical Ecology*, London 1964; F. Mußner, *Kosmos*, en LThK VI, 575-577; A. P. Orbán, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens* (GCP 4), Nijmegen 1970; H. Sasse, κοσμέω κτλ., en ThWNT III, 867-898; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im NT* (Quaestiones Disputatae 3), Freiburg 1958; L. Schottroff, *Der glaubende und die feindliche Welt* (WMANT 37), Neukirchen-Vluyn 1970, 228-296; W. Schrage, *Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik*: ZThK 61 (1964) 125-154; A. Vögtle, *Das NT und die Zukunft des Kosmos* (KBANT), Düsseldorf 1970; H.-F. Weiß, *Untersuchung zur Kosmologie des hellenistischen und palästinichen Judentums* (TU 97), Berlin 1966. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1147s.

1. En el NT, κόσμος aparece 186 veces, con clara preponderancia en los escritos joánicos (Evangelio de Juan 78 veces, 1 Juan 23, 2 Juan 7) y en Pablo (donde aparece 37 veces, de ellas 9 en Romanos, 21 en 1 Corintios, 3 en 2 Corintios, 3 en Gálatas y también en Flp 2, 15). Además, los Sinópticos ofrecen 15 testimonios (nueve de ellos en Mateo), las cartas de Hebreos, Santiago y 2 Pedro ofrecen 5 testimonios cada una, Colosenses 4 testimonios, 1 Timoteo 3 testimonios y otros tantos el Apocalipsis, y además Hech 17, 24.

2. Los significados básicos de «institución» y «orden», que son fundamentales en el uso de κόσμος en griego, y que se han sedimentado en la aplicación a determinados ordenamientos (por ejemplo, en Homero Od 8, 492; 13, 77; dícese del sistema de gobierno espartano, Herodoto I, 76) y a las reglamentaciones vigentes entre las personas en general (por ejemplo, εὖ κατὰ κόσμον, Homero, Il 10, 472), y que encuentran su expresión en el uso especial de κόσμος para designar todas las formas posibles de «ornato» (por ejemplo, el ornato de las mujeres, Platón, Resp 373c): esos significados básicos quedan relegados casi por completo en el NT. κόσμος, referido al *ornato* de las mujeres (rechazado como cosa superficial), aparece únicamente en 1 Pe 3, 3 (cf., por lo demás, → κοσμέω, κόσμιος).

La cosa es diferente con los significados «mundo / orden del mundo / universo», que κόσμος adquirió como concepto central de la filosofía griega. Según Diógenes Laercio VII, 1, 25 y Plutarco, Plac II, 1, fue Pitágoras (siglo VI a.C.) el primero en designar con el término κόσμος a la «totalidad del mundo», y lo hizo así por el orden inherente al mundo. En todo caso, a partir de la filosofía jónica de la naturaleza, del siglo VI a.C., se piensa que el κόσμος es un orden o norma que mantiene la cohesión entre las cosas del mundo (Anaximandro, Frgm. 9). De ahí que, finalmente, esa totalidad del mundo, incluso en su aspecto espacial como mundo / universo se denomine κόσμος en el sentido de un *universum*, en el que «el cielo y la tierra, los dioses y los hombres se mantienen en unidad mediante un orden universal» (Sasse, 871; cf. Platón, Gorg 507e-508a; Tim 92c: ζῷον... ὁρατὸν... εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός...). Desde luego, la idea de un ser cósmico o de un alma del mundo dejará paso muy pronto a una visión científico-natural, en la cual es κόσμος abarca todo lo que está ligado al espacio y al tiempo, y se halla separado de lo trascendente, que, más allá del espacio y del tiempo, existe en inmutabilidad e impasibilidad; cf. Aristóteles, Cael I, 9, 279a (sobre el ulterior desarrollo filosófico y científico, cf. Sasse, 869ss; Furley).

Desde luego, para el NT, ni la explicación filosófica de la unidad y orden del κόσμος ni la cosmología griega desempeñan un papel significativo (Bultmann, 68ss). De todos modos, pueden verse puntos de contacto con la visión dualística del mundo que se desarrolla en la en la tradición platónica posterior (hasta llegar a la concepción neoplatónica de los dos mundos, el κόσμος ἐκεῖνος o νοητός como el mundo verdadero y original, frente al cual se halla el κόσμος οὗτος o αἰσθητός como el mundo empírico; cf. Plotino, Enn III, 2, 2ss). El concepto griego del κόσμος se trasmitió al cristianismo primitivo, pero a través del judaísmo helenístico, tal como aparece en la LXX, especialmente en los escritos tardíos y ya en los escritos redactados originalmente en griego (cf. Sab 7, 17; 9, 3; 4 Mac 16, 18 y *passim*), y tal como aparece también en Filón. Con arreglo a la tradición platónica, Filón fue capaz de distinguir entre un mundo visible y el mundo de las ideas, y, al mismo tiempo, de retener la idea veterotestamentaria de la creación, concibiendo al Logos divino como el mediador entre Dios y el mundo (SpecLeg I, 81): al Logos a quien Dios constituye como el «padre» y el «salvador» de este mundo, que es imagen del otro (por ejemplo, SpecLeg II, 198).

Aquí se encuentran ya las formas lingüísticas que son determinantes también en el NT, a saber, el κόσμος para designar a todo el

mundo creado por Dios (creado «de materia informe», Sab 11, 17, o οὐχ ἐξ ὄντων, 2 Mac 7, 28; cf. Arist 254), a la «Tierra» habitada por los hombres (Sab 2, 24; 4 Mac 16, 18) y, finalmente, al «mundo de los hombres» (Sab 6, 24; 4 Mac 17, 14). La terminología griega aceptada sustituye a las antiguas expresiones hebreas «los cielos y la tierra» (Gén 1, 1) y, a veces también, «el todo» (Sal 8, 7); pero conduce también a un ulterior desarrollo de las concepciones sobre el κόσμος, que dan lugar al dualismo sapiencial-apocalíptico incluso en el ámbito de la terminología sobre el mundo y la creación, y que permiten enunciar la independización del «mundo» frente a su Creador; una independización que es consecuencia del pecado y de la desobediencia de los hombres, y que se halla relacionada también con la separación que se establece entre «este mundo» y «aquel mundo (verdadero)» (cf. 4 Esd 4, 26ss; Hen [et] 48, 7; Jub 10, 1ss).

3. Con excepción de 1 Pe 3, 3 (→ 2), κόσμος en el NT, lo mismo que en el judaísmo helenístico, significa siempre el *mundo*; claro que el sentido figurado de *totalidad/suma* se halla también subyacente en la expresión apocalíptica ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας (referida a la lengua) en Sant 3, 6 (cf. Prov 17, 6a LXX; especialmente Hen [et] 48, 7: «mundo injusto»).

Ahora bien, en el NT se habla del *mundo* bajo diferentes aspectos:

a) En primer lugar, el κόσμος se considera como la totalidad de lo que ha sido creado por Dios, en cuanto es contemplado bajo el aspecto de lo que existe, de lo que ha llegado a ser y de lo perecedero. Una separación característica entre la creación misma (→ κτίζω 2.3) y el mundo que existe como resultado de la acción creadora de Dios (y que se ha alienado de Dios) aparece claramente cuando se habla de Dios, seguramente en conexión con las ideas helenísticas, como ὁ ποιήσας τὸν κόσμον (Hech 17, 24), pero, por lo demás, Dios no es «Señor y Rey» del κόσμος (según se ve, por ejemplo, en 2 Mac 7, 9; 12, 15; también Bern 21, 5; 1 Clem 19, 2; por el contrario, se dice de manera diferente πατήρ, κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, Mt 11, 25 par. Lc 10, 21; cf. también Ap 11, 15). κόσμος circunscribe el (inmenso) espacio de lo creado, Jn 21, 25; cf. 1 Cor 8, 4 (ἐν κόσμῳ, en paralelo con ἐν οὐρανῷ... ἐπὶ γῆς, v. 5); quizás también el *universo*, Flp 2, 15, «como lumbreras en medio del mundo» (ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ; cf. también Mt 5, 14; Jn 9, 5); la plenitud de lo creado que pertenece a los creyentes, 1 Cor 3, 22.

El κόσμος tiene un principio establecido por Dios: πρὸ (ἀπὸ) καταβολῆς (τοῦ) κόσμου, Mt 13, 35 v.l.; 25, 34; Lc 11, 50; Jn 17, 24; Ef 1, 4; Heb 4, 3; 9, 26; 1 Pe 1, 20; Ap 13, 8; 17, 8; cf. además: ἀπ' ἀρχῆς κόσμου, Mt 24, 21 (a diferencia de Mc 13, 19: ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως); πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, Jn 17, 5; ἀπὸ κτίσεως κόσμου, Rom 1, 20. En consonancia con esto, se habla también del fin del κόσμος: ὁ κόσμος παράγεται, 1 Jn 2, 17; cf. 1 Cor 7, 31 (también la expresión συντέλεια τοῦ αἰῶνος, Mt 13, 40), y se dice igualmente que el mundo es lugar de φθορά, 2 Pe 1, 4.

«Este *mundo*» se describe como el lugar de la transitoriedad y del pecado, y se halla caracterizado por la falta de salvación y de conocimiento de Dios: ὁ κόσμος οὗτος, Jn 8, 23 (bis); 9, 39; 12, 25.31 (bis); 13, 1; 14, 30; 16, 11; 18, 36 (bis); 1 Cor 3, 19; 5, 10; 7, 31; Ef 2, 2 (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου); 1 Jn 4, 17; dícese de las personas de antes del diluvio: ἀρχαῖος κόσμος, 2 Pe 2, 5; ὁ τότε κόσμος, 3, 6. En el Evangelio de Juan, este κόσμος está dominado por el ἄρχων τοῦ κόσμου (τούτου), 12, 31; 14, 30; 16, 11 (cf. también 1 Jn 4, 4); cf. en Pablo la expresión ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, 1 Cor 2, 6.8 (cf. además Rom 8, 38; 16, 20; 1 Cor 5, 5; 15, 24.26; 2 Cor 2, 11; 4, 4). Por lo demás, se habla de «este mundo» como de «este tiempo del mundo» con la expresión ὁ αἰὼν οὗτος (Lc 16, 8; 20, 34; Rom 12, 2; 1 Cor 1, 20; 3, 18; 2 Cor 4, 4; Ef 1, 21; cf. Gál 1, 4), que contraste con el futuro tiempo del mundo (Mt 12,

32; Mc 10, 30; Lc 18, 30; 20, 35; esta expresión no se formula nunca con κόσμος, y se halla totalmente ausente en Pablo).

Pero también el sencillo término κόσμος significa en este sentido –especialmente en el Evangelio de Juan– el mundo creado por Dios por medio del *Logos*, pero el mundo que luego se alienó de Dios: 1, 10 (tres veces); 3, 16s; 7, 7; 13, 1; 14, 17; 15, 18.19 (cinco veces); 16, 33; 17, 25; cf. también Mt 18, 7; Rom 3, 6; 5, 12s; 1 Cor 1, 20a.21; 2, 12 (τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου); 2 Cor 5, 19; 7, 10; Gál 4, 3 (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, cf. Col 2, 8.20); 6, 14 (bis); Sant 1, 27; 2, 5; 4, 4; 1 Jn 2, 15-17 (seis veces); 3, 17; 5, 19 y *passim*. Aquí, como es lógico, se hallan muy íntimamente relacionados los diversos aspectos del mundo como totalidad de la creación y como «orbe terráqueo» o como «mundo de los hombres», aunque no deben identificarse *a priori* κόσμος y el mundo de los hombres (cf. Bultmann, *Teología*, 309ss). Juzgar al mundo es tarea de Dios o de Cristo (Jn 9, 39; 12, 31; 16, 8.11; Rom 3, 6.19; 1 Cor 11, 32; cf. también 6, 2a [οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν]. 2b), y la definitiva βασιλεία τοῦ κόσμου pertenecerá a Dios y a su Ungido, Ap 11, 15.

En el NT falta un interés inmediato por una doctrina cosmológica, e incluso las diversas ideas particulares, que se dan por supuestas, sobre el origen y la estructura del κόσμος no pueden reducirse a común denominador. Las especulaciones cosmológicas de la gnosis son rechazadas vehementemente, sobre todo en la época tardía del cristianismo primitivo (cf. 1 Tim 1, 4; 4, 7; 2 Pe 1, 16ss y *passim*).

b) En una serie de pasajes, κόσμος tiene el sentido especial de el *mundo* como el espacio vital de los hombres y como la totalidad de los hombres o de las relaciones entre los hombres. En Lc 4, 5 la expresión πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου (Mt 4, 8) equivale al genitivo τῆς οἰκουμένης; lo mismo sucede, en lo que se refiere a la «misión mundial», en Mc 14, 9 (εἰς ὅλον τὸν κόσμον) par. Mt 26, 13 (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ); en el «encargo de misionar», en Mc 16, 15 (εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα junto a πάσῃ τῇ κτίσει); cf. además Mt 5, 14; 13, 38; Lc 12, 30 (τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου, a diferencia de Mt 6, 32: τὰ ἔθνη); Rom 1, 8; 3, 19; 4, 13 (cf. Gén 18, 18; 22, 17s); 1 Cor 4, 13; 2 Cor 1, 12; Col 1, 6; 1 Tim 3, 16; 1 Pe 5, 9; 2 Pe 3, 6; 1 Jn 2, 2 (περὶ ὅλου τοῦ κόσμου); 3, 1.13, con especial referencia a los gentiles (en oposición a los judíos), Rom 11, 12.15; con especial claridad en el Evangelio de Juan: 1, 10.29 (ἁμαρτία τοῦ κόσμου); 6, 33.51; 12, 19; 14, 17.19; 16, 20; 17, 21 y *passim*.

De manera parecida se habla de los bienes y valores terrenos, así como del gozo y del sufrimiento: Mc 8, 36 par. Mt 16, 26 / Lc 9, 25 (con la expresión κερδαίνω τὸν κόσμον ὅλον); cf. 1 Cor 1, 20s.27 (bis).28; 7, 31 (χρώμενοι τὸν κόσμον).33s (τὰ τοῦ κόσμου); Sant 4, 4; 1 Jn 2, 15s; 4, 5.

Dios, con su acción salvífica, se halla frente al κόσμος; su Enviado o sus dones llegan «al *mundo*» ([εἰσ]έρχομαι εἰς τὸν κόσμον u otras expresiones por el estilo); la luz: Jn 1, 9; 3, 19; 12, 46; el Hijo: 3, 17a; 9, 39; 10, 36; 11, 27; 16, 28; 17, 18a; 18, 37; el Profeta: 6, 14; Jesús: 1 Tim 1, 15; el Cristo: Heb 10, 5; pero también el pecado y la muerte llegaron «al mundo», Rom 5, 12s (cf. Sab 2, 24); falsos profetas: 1 Jn 4, 1 (cf. 4, 3); seductores: 2 Jn 7. El Cristo, que se marcha del mundo (Jn 13, 1a; 16, 28b; 17, 11a), deja a los suyos en el κόσμος (13, 16; 17, 11b; cf. 1 Cor 5, 10b; 1 Jn 4, 17), donde ellos tienen que vivir su vida en constante conflicto con la esencia del κόσμος (2 Cor 1, 12; Sant 1, 27; 4, 4 [bis]; 2 Pe 1, 4; 1 Jn 2, 17; 5, 4 [bis]).

Sobre todo en Pablo y en la tradición joánica puede observarse una desarrollada visión teológica del κόσμος como el mundo (de los hombres) que se ha puesto en contradicción con Dios: ese mundo en el cual y para el cual Dios ha actuado redimiendo y reconciliando.

4. Para Pablo, los enunciados teológicos acerca del κόσμος se hallan supremamente en un contexto antropológico. πᾶς ὁ κόσμος (Rom 3, 19) no significa otra cosa que πᾶσα σάρξ (3, 20), es decir, todos los hombres en

su condición de hallarse perdidos ante Dios. σοφία τοῦ κόσμου (1 Cor 1, 20) se identifica con la sabiduría κατὰ σάρκα (1, 26). κόσμος designa aquí la «esfera», alienada de Dios y dominada por el pecado, «de todo lo que los hombres piensan, planean y quieren» (Bultmann, 68). El pecado del hombre tiene la culpa de este estado en que se halla el κόσμος (Rom 5, 12; cf. 8, 19-22), pero los hombres no tienen poder sobre el pecado, sino que, como κόσμος, están dominados por él y son llevados a una total oposición a Dios (1 Cor 1, 20s.27s; 3, 19; 2 Cor 7, 10; Gál 4, 3). El κόσμος no puede percibir esta oposición en sí mismo y por sí mismo; está sometido a la futilidad y a la transitoriedad y, finalmente, al juicio de Dios (1 Cor 7, 31; Rom 3, 6; 1 Cor 11, 32), lo mismo que los ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, que se arrogaron el juzgar a Cristo (1 Cor 2, 6.8).

De Dios mismo partió la acción de reconciliar consigo al κόσμος (Rom 11, 15, cf. v. 12; 2 Cor 5, 19: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ); por la reconciliación, los creyentes siguen viviendo, sí, en el κόσμος, pero viven como reconciliados, que ya no son el κόσμος (2 Cor 1, 12; Gál 4, 3), que ya no tienen que usar el κόσμος como κόσμος (1 Cor 7, 31), y que finalmente, en su libertad, pueden disponer del κόσμος (1 Cor 3, 22; cf. Col 2, 20). Por eso, los creyentes no viven, por ejemplo, en virtud de un κόσμος nuevo y modificado, sino que viven como creación renovada (καινὴ κτίσις, 2 Cor 5, 17; Gál 6, 15). Por medio de la cruz de Cristo se han hecho extraños a ese κόσμος y, con ello, a la vieja existencia carnal de ese mundo (Gál 6, 14). Desde luego, están despreciados por el κόσμος (cf. 1 Cor 3, 19; 4, 9.13), pero como los que son verdaderamente superiores a él y los que han de ser en el futuro sus jueces (6, 2) y como la luz que ilumina la noche del κόσμος (Flp 2, 15).

La Carta a los colosenses va más allá de las afirmaciones paulinas, seguramente para rechazar especulaciones gnósticas, cuando esta carta, por la victoria de Cristo sobre las ἀρχαί καὶ ἐξουσίαι, considera como acabada la vida ἐν κόσμῳ, en cuanto esta vida encierra en sí cualquier sujeción a los elementos y órdenes del κόσμος (2, 8.20; cf. Sant 1, 27: ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου).

Por tanto, en el concepto que Pablo tiene del κόσμος vemos una actitud crítica ante el mundo, en cuanto éste es creación y, al mismo tiempo, ámbito contrario a Dios; vemos un distanciamiento crítico de los creyentes con respecto a sí y a las posibilidades de su propia existencia «cósmico-carnal», al mismo tiempo que su genuina esencia la encuentran en la καινὴ κτίσις. El hecho decisivo no es que ellos sean extranjeros en el mundo, sino que el mundo ha sido reconciliado ya por Dios: una reconciliación que se hace visible en el descubrimiento y la recuperación escatológica del ser propio y genuino del mundo como creación de Dios.

5. En la teología joánica reaparecen los rasgos fundamentales de la comprensión paulina del κόσμος, pero intensificándose hasta el extremo el radicalismo de la alienación e impiedad del κόσμος creado por Dios, y del amor de Dios que, a pesar de todo, sigue amando al κόσμος (cf. Bultmann, *Teología*, 430ss). En el concepto del κόσμος (sobre la estadística cf. especialmente Cassem) se incluye no sólo la totalidad de lo creado (→ 3.a), sino también el aspecto especial del hombre que, en su lejanía de Dios, representa a lo creado, sin que ninguno de estos dos aspectos puedan separarse entre sí. La relación de Dios con el κόσμος corresponde a la relación de la luz con las tinieblas; lo creado no reconoce al Creador, las tinieblas rehúsan la luz (Jn 1, 5.9s) y la verdad (cf. 17, 17; 18, 37).

Así, se describe la redención como un acontecimiento dramático, en el que el amor del Creador se colma al enviar a su Hijo al κόσμος (3, 16s; 10, 36; 11, 27; 12, 46s; 18, 37; 1 Jn 4, 9.14). Aquel que «no es de este mundo» (Jn 8, 21-23; cf. 18, 36), viene al mundo como la «Luz» (1, 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 46) y el «Salvador» (4, 42; 1 Jn 4, 14), a fin de cargar con el pecado del κόσμος (1, 29; 1 Jn 2, 2); encuentra en el mundo a los que están, sí, en el κόσμος, pero no se hallan determinados por el κόσμος (15, 19; 17, 14.16) y, por tanto, tienen que cargar con el odio del mundo (15, 18s; 17, 14; 1 Jn 3, 13; cf. 3, 1; Jn 16, 33), como tuvo que cargar con él el Hijo mismo (sobre el odio de los judíos cf. 5, 17s; 8, 37-47; 10, 31 y *passim*); a los suyos el Hijo les muestra el verdadero amor del Padre (13, 1; 17, 21.24) y, cuando él se marcha del κόσμος, los deja a ellos en el κόσμος (17, 11.15; 1 Jn 4, 17) para que sean la comunidad del Espíritu (14, 17) y del mandamiento del amor (13, 34s; 15, 9ss). Más aún, él los envía al κόσμος, como el Padre le envió a él (17, 18ss).

La venida del Hijo para la salvación del κόσμος (Jn 3, 17, 12, 47) se convierte para éste en juicio, porque el mundo rechaza la salvación (3, 19; 12, 31: νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω, 16, 18ss). Ahora bien, los creyentes, en medio del κόσμος, son los representantes de la revelación del Hijo y del amor de Dios al κόσμος (17, 21.23). Así que el κόσμος no es reprobado, sino superado (16, 33, 1 Jn 5, 4s). Los creyentes no pueden ya amar al κόσμος (1 Jn 2, 15-17), porque tienen a quien es mayor que el κόσμος (4, 4).

En los enunciados de la teología joánica acerca del κόσμος se habla de la esencia del mundo, que se ha apartado de Dios y se encuentra dominado por el mal (no aparecen expresiones apocalípticas como αἰὼν οὗτος o μέλλων / ἐρχόμενος). La cumbre del dualismo cósmico se halla en la cristología: el enigma del rechazo de los hombres, especialmente de los judíos, que no quieren aceptar la misión y el mensaje del Hijo encuentra su explicación en el hecho de que los hombres no están en condiciones de captar, ellos mismos, la vida y la verdad. Los que rechazaron al λόγος τῆς ζωῆς (1 Jn 1, 1), demuestran así que están determinados por el κόσμος. Tan sólo oyendo, conociendo y creyendo, son capaces los hombres de liberarse de ese poder del κόσμος. En consonancia, también el camino del Hijo para la salvación tiene dimensiones cósmicas: los poderes del κόσμος se hallan vencidos permanentemente en el Espíritu, en la fe y en el amor fraterno, y las tinieblas son iluminadas por la verdadera luz de Dios. Con esta concepción, la teología joánica va acercándose cada vez más a la gnosis del cristianismo primitivo y a la gnosis herética, contra la cual tiene que defenderse decididamente (especialmente en la Carta primera de Juan) (cf., a propósito, J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* I [ÖTK], 51-55 y 147-151 [bibl.]).

H. Balz

Κούαρτος, ου *Kouartos* Cuarto*

Rom 16, 23: Nombre de un cristiano (ὁ ἀδελφός) que envía saludos.

κουμ *koum* (imperativo) ¡levántate!*

Mc 5, 41, en la forma imperativa ταλιθα κουμ, que es traducida por: «¡Muchacha –yo te lo digo– *levántate*!». En contra de A D (κουμι) hay que preferir la forma de Sin B C (κουμ). κουμ es transcripción de la forma mesopotámica del imperativo *qûm* (*qûmi* es la forma correspondiente en el arameo palestinense). TRE III, 609.

κουστωδία, ας, ἡ *koustōdia* guardia (soldado que hace guardia)*

Este préstamo latino (*custodia*) aparece en Mt 27, 65 en la expresión: ἔχω κουστωδίαν, «tener *una guardia*» (= un piquete de soldados); en 27, 66 y 28, 11 se refiere a los soldados que hacían guardia junto al sepulcro de Jesús. W. L. Craig, *The Guard at the Tomb*: NTS 30 (1984) 273-281).

κουφίζω *kouphizō* aligerar, quitar peso*

Hech 27, 38: κουφίζω τὸ πλοῖον, «*aligerar* la nave (echando por la borda el cargamento)» (cf. Jon 1, 5 LXX; Polibio II, 5, 11).

κόφινος, ου, ὁ *kophinos* canasto*

κόφινος es el *canasto portátil* en Mc 6, 43 par. Mt 14, 20 / Lc 9, 17 / Jn 6, 13 («doce ca-

») Mc 8, 19 par. Mt 16, 9: πόσους κοφίνους; Lc 13, 8 D: κόφινος κοπρίων, «un canasto de estiércol».

κράβαττος, ου, ὁ *krabattos* cama, camilla*

El origen de este extranjerismo (que aparece también en la literatura rabínica) es desconocido. La ortografía varía (κράββατος, κράβατος, κράβακτος; cf. Blaß-Debrunner § 42, 4, con la nota 4). En el NT, κράβαττος aparece únicamente en Marcos, Juan y Hechos. Como cama para un hombre pequeño o como medio para trasportar enfermos: Mc 2, 4; 6, 55. En Mc 2, 9.11.12 y Jn 5, 8.9.10.11: αἶρω τὸν κράβαττον. En Hech 5, 15 aparece κράβαττος junto a κλινάριον. En Hech 9, 33 se habla del hombre que estaba paralítico desde hacía ocho años «y se hallaba postrado en cama (ἐπὶ κραβάττου)».

κράζω *krazō* gritar, clamar, dar voces*

1. Aparición en el NT - 2. Contenidos semánticos - 3. El «clamar» en Rom 8, 15; Gál 4, 6.

Bibl.: D. A. Carson, κράζω κτλ., en NIDNT I, 408-410; W. Grundmann, κράζω κτλ., en ThWNT III, 898-904; P. von der Osten-Sacken, *Röm 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen 1975, 129-131; C. Romaniuk, *Spiritus clamans:* VD 40 (1962) 190-198; H. Schlier, *La Carta a los gálatas*, Salamanca 1975, 230s. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1148.

1. En el NT κράζω aparece 56 veces, encontrándose con la mayor frecuencia en Mateo (12 veces), Hechos y Apocalipsis (11 veces en cada uno de estos escritos) y Marcos (10 veces). En cambio, Lucas y el Evangelio de Juan tienen sólo 4 testimonios, cada uno de ellos, Pablo tres testimonios (Rom 8, 15; 9, 27; Gál 4, 6) y Santiago un testimonio (5, 4).

2. El verbo (que se halla a menudo en combinación pleonástica con [ἐν] φωνῇ μεγάλῃ como en Mt 27, 50; Mc 5, 7; Hech 7, 57.60; Ap 10, 3 y *passim*) designa relativamente pocas veces un *grito* inarticulado e incomprensible: el grito que dio Jesús al morir, Mt 27, 50 (cf. Mc 15, 39 v.l.); los gritos de terror de los discípulos, Mt 14, 26; los gritos de los poseídos por demonios, Mc 5, 5; 9, 26; Lc 9, 39; los gritos de una parturienta, Ap 12, 2; el clamor de un ángel (que anuncia el juicio), Ap 10, 3 (cf. Am 1, 2; Jl 4, 16); los gritos de odio lanzados por el pueblo contra Esteban, Hech 7, 57.

En sentido figurado, Jesús habla en Lc 19, 40 del *clamor* de las piedras; si no se deja hablar a los discípulos, las piedras clamarán dando testimonio de la realeza de Jesús (cf. el v. 38). Según Sant 5, 4, el jornal retenido (es decir, no pagado debidamente) de los trabajadores *clama* (al cielo, cf. Gén 4, 10).

En los demás casos, κράζω, en el sentido de *clamar, exclamar, gritar* (en combinación frecuentemente con λέγω), introduce un enunciado; en los Sinópticos se testifica en la mayoría de los casos la peculiaridad de la persona de Jesús: los demonios, con sus gritos, le reconocen como el Hijo de Dios, Mc 5, 7 par. Mt 8, 29, a diferencia de Lucas; Mc 3, 11 par. Lc 4, 41; los ciegos invocan a Jesús llamándole Hijo de David y piden que les socorra, Mc 10, 47 par. Mt 20, 30, a diferencia de Lucas; Mc 10, 48 par. Mt 20, 31 / Lc 18, 39; Mt 9, 27; y lo mismo hace la mujer cananea, Mt 15, 22. En la serie de testimonios acerca de Jesús se cuentan aquellos gritos de júbilo que le aclaman, cuando él hace su entrada en Jerusalén, Mc 11, 9 par. Mt 21, 9 (a diferencia de Lucas; pero cf. Jn 12, 13 v.l.) y Mt 21, 15 (material peculiar).

κράζω expresa también los *gritos* fanáticos de la multitud, Mc 15, 13.14 par. Mt 27, 23; lo mismo sucede en Hechos (19, 28.32.34; 21, 28.36), donde se menciona el *hablar a gritos* con el fin de hacerse oír por la multitud (14, 14; 23, 6; 24, 21).

En el Evangelio de Juan, en contraste con los Sinópticos, el verbo introduce enunciados de Jesús acerca de sí mismo (Jn 7, 28.37; 12, 44) o una palabra del Bautista acerca de Jesús (1, 15). Este *clamor* debe entenderse en el sentido de una proclamación profética, hecha con autoridad (cf. 7, 40s). Por lo demás, en el NT el verbo κράζω aparece únicamente en Rom 9, 27 como término técnico para designar la proclamación profética (cf. Josefo, Ant X, 117).

3. Rom 8, 15 y Gál 4, 6 concuerdan al afirmar que el Espíritu de filiación (del Hijo) hace que los creyentes *clamen* «¡Abba (→ ἀββά), Padre!». Creemos que Pablo alude a una determinada situación en el culto divino (E. Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], 219s). El clamor de la comunidad al decir ¡Abba! es un clamor inspirado (cf. en Romaniuk, 193-196, los paralelos rabínicos de la exclamación invocando al Espíritu; estos paralelos introducen siempre citas bíblicas, es decir, textos inspirados). El Espíritu es quien hace posible esta relación de hijos y quien, al mismo tiempo, da testimonio de ella impulsando a los creyentes a la confesión de fe.

Aunque se sabe que ese clamor está sustentado por el Espíritu, no habrá que pensar tanto en una glosolalia (F. Mußner, *Der Galaterbrief* [HThK], 275) cuanto en un clamor de tipo extático y entusiástico (O. Kuss, *Römerbrief*, Regensburg 1963, 550s, 603s. Difícilmente se tratará tampoco de un clamor convulso comparable a los gritos lanzados por los demonios (así von der Osten-Sacken, 130). No hay razones para creer que este clamor no brote de la vida consciente de la persona (Grundmann, 903).

Como comparación podrán aducirse aquellos pasajes en los que κράζω designa una acto de proclamación pública (H. Schlier) o tiene carácter de aclamación (→ 2).

H. Fendrich

κραιπάλη, ης, ἡ *kraipalē* embriaguez, vértigo, tambaleo*

Lc 21, 34: ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ, «con *embriaguez* y borrachera».

κρανίον, ου, τό *kranion* calavera, cráneo → Γόλγοθᾶ.

κράσπεδον, ου, τό *kraspedon* borde, orla, fleco*

Dícese de la *orla* del vestido de Jesús en Mc 6, 56 par. Mt 14, 36; Mt 9, 20 par. Lc 8, 44 (a diferencia de Marcos); en Mt 23, 5 se dice de los *flecos* de los vestidos de las fariseos (cf., a propósito, Billerbeck IV, 276-292). ThWNT III, 904; M. Hutter, *Ein altorientalischer Bittgestus in Mt 9, 20-22*: ZNW 75 (1984) 133-135.

κραταιόομαι *krataioomai* robustecerse, fortalecerse*

La voz pasiva de κραταιόω aparece en Lc 1, 80; 2, 40 juntamente con αὐξάνω, refiriéndose a Jesús niño (τὸ παιδίον); en 1, 80 con dativo de relación: πνεύματι. En Ef 3, 16 con el dativo δυνάμει. 1 Cor 16, 13: στήκετε..., ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε, «¡permaneced firmes..., conducíos como hombres, *sed fuertes*!». ThWNT III, 912.

κραταιός, 3 *krataios* fuerte, poderoso*

1 Pe 5, 6 habla de la «*poderosa* mano de Dios» que exalta a los humildes. ThWNT III, 912.

κρατέω *krateō* asir, aferrarse, retener, mantener*

1. Aparición en el NT y usos - 2. κρατέω con genitivo - 3. κρατέω con acusativo.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.;* G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, en Bornkamm, *Aufsätze* II, 188-203; E. Gräßer, *Der Glaube im Hebr*, Marburg 1965, 32; W. Michaelis, κρατέω, en ThWNT III, 910s.

1. En el NT, κρατέω aparece 47 veces. Describe en sentido literal o figurado el proceso de *asir* o el resultado del mismo: *retener*.

2. κρατέω con genitivo expresa constantemente un acto realizado *sin violencia alguna*. Jesús *coge* de la mano a una persona enferma para curarla (sólo en Mc 1, 31; 9, 27) o a una persona muerta para resucitarla (Mc 5, 41 par. Mt 9, 25 / Lc 8, 45). Los que navegan (Hech 27, 13) creen que podrán *llevar a cabo* sus planes (κρατέω τῆς προθέσεως). El autor de Hebreos exhorta a la comunidad tentada a *mantenerse firme* en la confesión bautismal de fe (4, 14; Bornkamm) o a *echar mano* de la esperanza puesta delante de ella (6, 18; menos

probablemente –como se dice, por lo demás, en Herm [v] 3, 8, 8– a «retener» esa esperanza; en contra de Gräßer, 32, cf. especialmente el dinamismo en καταφυγόντες..., 6, 18 y en κατέχειν, 3, 6.14; 10, 23, para designar la acción de «retener firmemente»).

3. a) κρατέω con acusativo designa una acción más o menos *violenta* de *asir* a alguien: los parientes de Jesús tratan de *hacerse cargo* de él (Mc 3, 21). Herodes manda *prender* a Juan (Mc 6, 17 par. Mt 14, 3; con referencia a Jesús: Mc 12, 12 par. Mt 21, 46; Mc 14, 1.44 46.49 par. Mt 26, 4.48.50.55; Mt 26, 57; con referencia a Pablo: Hech 24, 6). El criado despiadado *echa mano* de su consiervo (Mt 18, 28); los invitados que no quieren aceptar la invitación *echan mano* de los criados del rey (22, 6); los esbirros *echan mano* del joven, que luego se les escapaba (Mc 14, 51); el cordero prende al dragón (Ap 20, 2). Las mujeres *se abrazan* (Mt 28, 9) a los pies del Resucitado; el dueño *coge* a la oveja que había caído en un hoyo (12, 11), incluso aquí se escucha en el fondo la idea de «violencia»: la acción, en todos los casos, se lleva a cabo independientemente de la voluntad de la persona afectada por ella.

b) κρατέω con acusativo tiene el significado de *tener asido, retener fuertemente*, de nuevo con diversos matices: el Resucitado *retiene (firmemente)* en su mano las siete estrellas, como signo de que quiere preservar a sus comunidades (Ap 2, 1). El paralítico que había sido curado *sigue asiéndose* a Pedro y a Juan (Hech 3, 11); los cuatro ángeles *retienen* a los cuatro vientos (Ap 7, 1). De manera parecida se dice, sólo en voz pasiva, que los ojos de los discípulos de Emaús *estaban retenidos*, es decir, estaban como *hechizados* (Lc 24, 16; en forma semejante en Hech 2, 24). Así como se impide la marcha de los apóstoles o el desencadenamiento de los vientos, así también al comienzo del encuentro con los de Emaús se impide que esos discípulos reconozcan al Resucitado. Jesús confiere a los discípulos la autoridad para *retener* pecados (Jn 20, 23; Michaelis, 911). Los cuatro testigos de la Trasfiguración *conservan* en su interior lo que ha dicho la voz del cielo y tratan de comprender su sentido (Mc 9, 10).

Esta misma expresión, en Mc 9, 10, conduce a un grupo de textos mayor y relativamente homogéneo. Mc 7, 3 describe con la expresión *«conservar* la tradición de los padres» (cf. también 7, 4.8) la fidelidad de los fariseos a la tradición oral. En conformidad enteramente con este sentido, se exhorta en 2 Tes 2, 15 a los cristianos a *«mantener firmemente* las tradiciones». La descripción del hereje en Col 2, 19 como de «quien no se *mantiene firmemente asido* a la cabeza, nos hace pensar concretamente en tradiciones cristológicas como las que se enuncian, por ejemplo, en 1, 15-20. Semejantes tradiciones determinan la frontera entre la fidelidad y la infidelidad a la «Cabeza» (cf. también 2, 8.18). Un último contexto para determinar el significado de κρατέω, lo tenemos en las cartas dirigidas a las iglesias, en el Apocalipsis. El testimonio en favor de la comunidad de Pérgamo (2, 13) porque *se mantiene firmemente asida* al nombre de Jesús, y la invitación que se hace a las comunidades de Tiatira (2, 25) y de Filadelfia (3, 11) para que *retengan* lo que poseen, hay que referirlos, como lo demuestra el contexto correspondiente (cf. 2, 13.24; 3, 8), a las confesiones cristológicas y tradiciones doctrinales conservadas actualmente (es decir, acreditadas y conocidas) por esas comunidades. Por eso, la correspondiente designación de los herejes, en 2, 14, como personas que *se aferran* a la doctrina de Balaán y de los nicolaítas debe entenderse probablemente como una referencia a quienes se orientan por otras tradiciones distintas.

Es común al uso de κρατέω seguido por un acusativo para expresar el concepto de una tradición o algo por el estilo (cf. en forma parecida κρατέω con acusativo, Lc 8, 15; 1 Cor 11, 2; 15, 2; Heb 3, 6.14; 10, 23) en Marcos, 2 Tesalonicenses, Colosenses y Apocalipsis, el hecho de que en todos esos casos se trate de enunciados formulados en un marco polémico. Esta manera de hablar podría derivarse del tiempo posterior al destierro, con sus conflictos en materia de política religiosa (cf. el hifil

de *ḥāzaq* en Is 56, 2, 4.6.; 1QS 5, 1, 3, entre otros). Parece especialmente importante, desde el punto de vista teológico, el que incluso en el NT se exhorte a lo que Mc 7 critica con tanta pasión: a mantener firmemente (κρατεῖν) las tradiciones (las –nuevas– tradiciones «antiguas»).

P. von der Osten-Sacken

κράτιστος, 3 *kratistos* altamente venerado, altamente apreciado*

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.;* Blaß-Debrunner § 5, 3; 60, 2; 146, 3; G. Klein, *Lukas 1, 1-4 als theologisches Programm*, en Id., *Rekonstruktion und Interpretation* (BEvTh 50), München 1969, 237-261, especialmente 255-257; O. Seeck, en Pauly-Wissowa V, 2006s; A. Vögtle, *Was hatte die Widmung des lukanischen Doppelwerkes an Theophilus zu bedeuten?*, en Id., *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 31-42.

1. κράτιστος es superlativo de κρατύς. Es la traducción oficial del título latino *vir egregius*, y como tal es un tratamiento distinguido para dirigirse a personas que ocupan un alto cargo. Josefo, Ant XX, 12 se lo aplica a Vitelio, gobernador de Siria. En Hech 23, 26 se da este tratamiento a Félix, gobernador de Judea, en el *praescriptum* de una carta; y en 24, 3 se le da este mismo tratamiento, al dirigírsele la palabra al comienzo de una acción judicial entablada contra Pablo. En 26, 25 Pablo se dirige al gobernador Festo, dándole este tratamiento. La composición de las escenas y el estilo son lucanos.

2. κράτιστος aparece también como un tratamiento respetuoso y cortés, pero sin que vaya dirigido a una persona con un cargo oficial. Y, así, encontramos κράτιστος en las dedicatorias de obras literarias, por ejemplo, en Josefo, Ap I, 1; Diogn 1, 1; Galeno 10, 78. Lucas utiliza esta expresión para dirigirse a Teófilo, a quien en Lc 1, 3 dedica su Evangelio y más tarde los Hechos de los Apóstoles. La forma literaria del proemio, que trata de ajustarse a ciertas normas del buen decir en una obra culta, y el vocativo κράτιστε nos hacen sospechar que la persona a quien iban dirigidas las obras ocupaba una posición elevada.

A. Weiser

κράτος, ους, τό *kratos* poder, fuerza, dominio*

1. Aparición y uso en el NT – 2. El *poder* de Dios – 3. Hech 19, 20; Heb 2, 14.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.;* W. Grundmann, *Der Begriff der Kraft in der ntl. Gedankenwelt*, Stuttgart 1932 (bibl. antigua); W. Michaelis, κράτος κτλ., en ThWNT III, 905-910; E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund 1946, 195s; E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen 1926, 168s; P. Winter, *Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel:* NTS 1 (1954-1955) 111-121. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1148.

1. En el NT, κράτος aparece 12 veces, principalmente en contextos influidos litúrgicamente de la literatura epistolar tardía. La mitad de los testimonios se encuentran en doxologías, y otros tres testimonios en oraciones o himnos. Aunque los frecuentes enunciados acerca del poder, el dominio y la fortaleza de Dios, que aparecen en las plegarias y los himnos, reflejan la tradición bíblica y judía (cf. Grundmann, 109, nota 2; Percy; E. Lohse, *Der Brief an die Kolosser*[2] [KEK], a propósito de 1, 11), sin embargo la influencia del culto tributado al emperador romano podría dejarse sentir en las doxologías (cf. Peterson; en contra de Michaelis, 905). De acuerdo con este uso primordial del término, el NT no habla nunca de κράτος para referirse a personas (cf. Michaelis, 907). En relación con los demás términos para expresar fuerza, κράτος significa «el poder o autoridad efectivamente superior» (H. Schlier, *La Carta a los efesios*, Salamanca 1991, 112 [a propósito de 1, 19]). Se acentúa especialmente el poder de Dios como soberano poderoso, incluso en la guerra. Casi puede decirse que el término tiene un constante aspecto de milicia.

2. a) Según el Magnificat, Dios demuestra el *poder* de su brazo (cf. Sal 117, 16; 88, 11 LXX; a propósito, Winter, 116; además 1QM

a a 11, 5 y *passim*), dispersando a los sober-
bios (como se dispersa en el combate a los
enemigos: Lc 1, 51). En la intercesión en que
se pide fortaleza, en Col 1, 11 (para la lucha de
la fe, cf. v. 29), κράτος podría referirse a la
lucha mencionada en 1, 13. De manera seme-
jante, según la petición que se formula en Ef
1, 19, «la extraordinaria grandeza de su *poder*
(del poder de Dios)» es la que ha hecho que
Jesucristo triunfe sobre todos los demás pode-
res. En este sentido, Ef 6, 10 no exhorta «de
manera muy general» (J. Gnilka, *Der Epheser-
brief* [HThK], *sub loco*, sino que de manera
específica y deliberada sitúa esta exhortación
antes de las instrucciones para revestirse de la
armadura de Dios, a fin de fortalecerse con el
«fuerte *poder* (de lucha)» del *Kyrios* (cf. 1QM
10, 5; 1QH 7, 17.19; 12, 35).

b) En la doxología de 1 Tim 6, 16, la men-
ción del αἰώνιον κράτος («*poder* eterno»),
junto a τιμή, recoge la predicación anterior de
Dios, a quien se llama inmortal «Soberano,
Rey de reyes y Señor de señores». En las do-
xologías en honor de Cristo en 1 Pe 4, 11; Ap
1, 6; 5, 13, y en las doxologías en honor de
Dios en 1 Pe 5, 1; Ap 5, 13, la elección preci-
samente de κράτος junto a δόξα (y a otros
términos más en Ap 5, 13) debe explicarse por
la situación de persecución en que se hallaban
las comunidades. En la alabanza del poder so-
berano de Dios, estas predicaciones expresan
la certeza de la victoria divina sobre los pode-
res a que ahora están expuestas las comunida-
des. Los motivos de la lucha de la fe (Jds 3) y
del juicio (Jud 5ss) podrían explicar el uso de
κράτος (*poder*) junto a ἐξουσία y otros tér-
minos en la doxología en honor de Dios en Jds
25. (Sobre κράτος en las doxologías cf. tam-
bién 1 Clem 64; 65, 2; MartPol 20, 2.)

3. En contra de la opinión corriente (Bauer;
E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*[3] [KEK],
sub loco; H. Conzelmann, *Die Apostelge-
schichte erklärt*[2] [HNT]), Hech 19, 20 no es un
ejemplo del uso absoluto de κατὰ κράτος =
«poderosamente». Sino que forma parte de lo
que sigue, τοῦ κυρίου, el cual genitivo, por
tanto, no debe entenderse como genitivo que
modificara a ὁ λόγος. En primer lugar, la au-
sencia de artículo después de κατὰ λόγος tie-
ne una analogía, por ejemplo, en Hech 22, 3;
en segundo lugar, ὁ λόγος no aparece nunca
(!) en Hechos como *nomen regens* postpuesto
a su modificador; en tercer lugar, la afirma-
ción sumaria de que la palabra crecía «con
arreglo al» o «por medio del *poder* del Señor»
se entiende perfectamente después del relato
acerca de los poderosos actos de Dios realiza-
dos por medio de Pablo (19, 11.12ss).

κράτος ἔχειν τινός («tener *poder* sobre
[algo]») aparece como una frase estereotipada
en Heb 2, 14. Con la muerte expiatoria de Je-
sucristo, quedó vencido el diablo –que vive
por el pecado acarreador de muerte– como
dueño y señor de la muerte (cf. 1 Cor 15,
24ss; aquí se menciona también explícitamen-
te el motivo de la lucha).

P. von der Osten-Sacken

κραυγάζω *kraugazō* gritar, clamar, dar voces*

Dícese de personas en el sentido de *gritar, vociferar*, en Mt 12, 19; Hech 22, 23. En el mismo sentido, pero seguido de discurso directo en Jn 19, 15; lo mismo con λέγοντες en Jn 18, 40; 19, 6.12. En Lc 4, 41 A D E W al, dícese de los demonios que son expulsados (en vez de κράζω como en B Sin C al). κραυγάζω significa clamar en voz alta en Jn 11, 43 (Jesús clama en voz alta) y en 12, 13 (la multitud clama a gritos ¡hosanna!). Cf. ThWNT III, 898-904.

κραυγή, ῆς, ἡ *kraugē* grito, griterío, clamor*

Dícese de un enorme *griterío* en Hech 23, 9. En Ef 4, 31, del grito de temor; Ap 21, 4. Un clamor en voz alta y con palabras claramente articuladas, en Mt 25, 6; Lc 1, 42; Heb 5, 7. ThWNT III, 898-904.

κρέας, κρέως (κρέατος), τό *kreas* carne*

Junto al genitivo κρέως existe la forma (más tardía) κρέατος. En el NT, κρέας apa-

rece únicamente en la frase φάγω κρέα, «comer *carne*», Rom 14, 21; 1 Cor 8, 13 (cf. TestJud 15, 4). DTNT I, 227-233.

κρείσσων, κρείττων, 2 *kreissōn, kreittōn* más excelente, más útil; adverbio, mejor*

La forma que se emplea concretamente, varía según los diversos testimonios de la tradición (σσ o ττ); Blaß-Debrunner § 34, 1. κρείσσων se usa en el NT como el comparativo de ἀγαθός. Designa la calidad más excelente de personas (Heb 1, 4; 7, 7) y de cosas (Heb 7, 19.22; 8, 6 [bis]; 9, 23; 10.34; 11, 16.35). En 1 Cor 12, 31a Textus Receptus dícese de los χαρίσματα *mejores*. Heb 11, 40: κρεῖττόν τι, «algo *mejor*». El sentido de *más provechoso / más ventajoso* aparece en: 1 Cor 7, 9; 11, 17 (εἰς τὸ κρεῖσσων συνέρχομαι); Flp 1, 23; Heb 6, 9; 1 Pe 3, 17; 2 Pe 2, 21. Tan sólo en 1 Cor 7, 38 (κρεῖσσον ποιήσει) y Heb 12, 24 (κρεῖττον λαλοῦντι), el término se emplea como adverbio.

κρεμάννυμι *kremannymi* colgar*

1. Aparición en la literatura cristiana primitiva - 2. Con referencia a la crucifixión - 3. Otros usos del verbo en sentido propio - 4. En sentido figurado.

Bibl.: Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; J. M. Baumgarten, *Does tlh in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?*, en Id., *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, 172-182; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu* I, Neukirchen-Vluyn 1972, 56-257, especialmente 227-232; G. Bertram, κρεμάννυμι κτλ., en ThWNT III, 915-920; Billerbeck I, 775-778. 907s; Ch. Burchard, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christl. Überlieferung*, en *FS Jeremias* 1970, 39-62, especialmente 55-57. 60s; J. A. Fitzmyer, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the NT*: CBQ 40 (1978) 493-513, especialmente 498ss; A. J. Hultgren, *The Double Commandment of Love in Mt 22:34-40. Its Sources and Compositions*: CBQ 36 (1974) 373-378; H.-W. Kuhn, *Jesus als Gekreuzigter in der frühchristl. Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jh.*: ZThK 72 (1975) 1-46, especialmente 20, 33-36; A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, Tübingen 1974, especialmente 498-502.

1. En el NT, el término aparece siete veces, cuatro de ellas en el Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles, dos veces en Mateo, y una vez en Pablo. En los demás escritos del cristianismo primitivo (según las estadísticas de Bauer, *Wörterbuch* VII), κρεμάννυμι aparece tres veces (Herm [s] 2, 3s; ApPe 7, 22). En los escritos del cristianismo primitivo encontramos también el verbo compuesto ἐκκρεμάννυμι («estar suspendido de»): Lc 19, 48; 1 Clem 12, 7). En cuatro pasajes, en todos los cuales aparece el verbo simple y que se encuentran –todos ellos– en el NT, el verbo se refiere al castigo de la crucifixión.

2. En Gál 3, 13 el verbo se usa a propósito de la ejecución de Jesús, en una cita de Dt 21, 23: mientras que en el AT *tālâ 'al* / κρεμάννυμι ἐπί se refiere a que el cuerpo del ejecutado quedaba colgado de la cruz, después de su muerte, vemos que Pablo refiere el pasaje (como lo hacen ya los textos de Qumrán 4QpNah 3-4 I, 7s e indudablemente [en contra de Baumgarten] también el Rollo del Templo 64, 6-13; asimismo, la aplicación de Dt 21, 22 v.l. a la crucifixión de Jesús en Justino, Dial 89s) al castigo de la crucifixión. También, en la mención que se hace de la ejecución de Jesús en Hech 5, 30 y 10, 39, la combinación de palabras κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου sugiere una alusión a Dt 21, 22s. Asimismo, Lucas emplea κρεμάννυμι para referirse a la ejecución de los dos malhechores que fueron crucificados juntamente con Jesús (23, 39, a diferencia de Marcos/Mateo; cf. Lc 23, 33, donde se emplea en cambio el verbo σταυροῦν). Igualmente, en la literatura contemporánea ajena al cristianismo, el simple uso de κρεμάννυμι, sin más añadiduras, podía significar «crucificar» como ejecución (por ejemplo, en Plutarco, Caes 2, 2 [cf. 2, 4, donde en vez de κρεμάννυμι encontramos ἀνασταυροῦν]). → ξύλον 3.a.

3. El sentido literal aparece en otros dos pasajes del NT: como verbo transitivo (con περί y acusativo: «alrededor de») en Mt 18, 6: «que le *colgaran* alrededor del cuello una piedra de molino de las que mueve un asno» (κρεμάν-

νυμι, a diferencia de Marcos/Lucas); como verbo intransitivo (con ἐκ, «de») en Hech 28, 4, donde se dice que una víbora mordió a Pablo y se quedó prendida de su mano.

4. El verbo, usado en sentido figurado, significa *depender de*, en Mt 22, 40 (a diferencia de Marcos/Lucas): «toda la ley y los profetas» (considerados como la «suma» [así piensa también, por ejemplo, Burchard, 57] de la voluntad divina; cf. Mt 22, 28) *dependen* «del» (ἐν) denominado «doble mandamiento del amor» (también par. Marcos/Lucas: se cita a Dt 6, 5 y Lev 19, 18). Los paralelos lingüísticos más cercanos en la literatura rabínica son: bBer 63a (también con afinidad temática); SifreDt 41 a propósito de 11, 13; cf. también Ḥag 1, 8 (en todos los pasajes *tālâ* y *bʼ*). Sin embargo, el trasfondo histórico-religioso para poner de relieve el doble mandamiento del amor o un mandamiento parecido se halla en el judaísmo helenístico; un paralelo lejano de κρεμάννυμι lo encontramos en Filón, SpecLeg II, 63: la piedra y la filantropía son las dos enseñanzas fundamentales (δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλεια) (sobre el carácter especial del contenido de esta afirmación cf. Nissen, 500s). En el NT se hallan enunciados objetivamente paralelos de κρεμάννυμι en Gál 5, 14 (→ πληρόω) y → ἀνακεφαλαιόω 2; → πλήρωμα), cf. Sant 2, 8 (→ βασιλεύς 6); pero en todos los casos se habla únicamente del amor al prójimo. Además del paralelo de Mc 12, 31, cf. también Mt 7, 12 y 23, 23. → ἀγάπη (3.a; bibliografía).

H.-W. Kuhn

κρημνός, οῦ, ὁ *krēmnos* barranco, acantilado*

Mc 5, 13 par. Mt 8, 32 / Lc 8, 33: κατὰ τοῦ κρεμνοῦ, «se precipitó por un *acantilado*» (dícese de la piara de cerdos que se precipitó al mar).

Κρής, ητός, ὁ *Krēs* cretense*

Habitante de la isla de Creta. En el NT aparece únicamente el plural Κρῆτες: «*cretenses* y árabes» (a propósito, O. Eißfeldt: ThLZ 72 [1947] 207-212; B. M. Metzger, en *FS Bruce*, 123-133); Tit 1, 12 en una maliciosa observación: «Los *cretenses* son siempre mentirosos...» (según Epiménides, cf. N. Brox, *Cartas pastorales, sub loco*).

Κρήσκης, εντος *Krēskēs* Crescente*

Forma griega del nombre latino de persona *Crescens*. Crescente, según 2 Tim 4, 10, fue compañero de Pablo.

Κρήτη, ης *Krētē* Creta*

El nombre de la (mayor) isla (griega) aparece en Hech 27, 7.12.13.21 (en el relato del viaje marítimo; se mencionan en concreto las siguientes ciudades de Creta: en el v. 8 Buenos Puertos y Lasea, en el v. 12 Fenice) y también en Tit 1, 5 (Pablo dejó a Tito en Creta). E. Kirsten: Antike 14 (1938) 295-346; LThK VI, 602-604; LAW 1614-1616; Haag, *Diccionario*, 394s; Pauly, *Lexikon* III, 338-342; N. Platon, *Kreta*, München [3]1978.

κριθή, ῆς, ἡ *krithē* cebada*

Ap 6, 6: «tres medidas de *cebada*»; cf. Dalman, *Arbeit* II, 251-256; III, 300-302.

κρίθινος, 3 *krithinos* preparado con harina de cebada*

Jn 6, 9.13, en ambos casos: «cinco panes *de cebada*» (en el milagro de la multiplicación de los panes). Cf. → κριθή.

κρίμα, ατος, τό *krima* juicio, castigo*

1. Aparición y significado – 2. En los Evangelios y en Hechos – 3. En las Cartas paulinas – 4. En la literatura cristiana primitiva.

Bibl.: → κρίνω.

1. En el NT κρίμα aparece 27 veces, diez de ellas en las Cartas Paulinas, y designa en la mayoría de los casos el resultado de una acción: el *veredicto del juez o el* castigo impuesto por el mismo. Sin embargo, puede

adoptar también los significados de κρίσις: la acción de *juzgar, separar, acusar*. Una vez se usa en el sentido veterotestamentario de *dominio* (Ap 20, 4) y (en plural) en el sentido de *litigios* (1 Cor 6, 7) y en el sentido veterotestamentario de la *acción judicial* de Dios en la historia (Rom 11, 13).

2. κρίμα aparece una sola vez en Marcos. Jesús, en las palabras de advertencia contra los escribas, les amenaza con «un *juicio* más riguroso», por su mala conducta en cuanto al cumplimiento de sus obligaciones sociales (Mc 12, 40 par. Lc 20, 47; cf. la inserción de algunos manuscritos en Mt 23, 14).

Las palabras de Jesús acerca del *juzgar* (*Q*: Mt 7, 1 par. Lc 6, 37) adquieren en Mateo una fundamentación concisa: «Porque con el *juicio* con que juzguéis, seréis juzgados». La medida del juicio escatológico divino será el juicio que nosotros pronunciemos sobre nuestros semejantes.

En los escritos lucanos κρίμα es casi siempre la condena que resulta de una acción judicial: Lc 23, 40: *pena* de crucifixión; 24, 20: *pena* de muerte; Hech 24, 25: el futuro *juicio* pronunciado por Dios.

El Evangelio de Juan emplea una vez la palabra en el sentido de la *separación* que se efectúa entre los hombres por la presencia de Jesús, una separación que depende de la actitud que ellos adopten ante la persona de Jesús, y que tiene como consecuencia el «ver» o el «quedarse ciego» (9, 39; → κρίνω 5).

3. En Pablo el término aparece únicamente en Romanos, 1 Corintios y Gálatas, como *juicio condenatorio* pronunciado por Dios en Rom 2, 2.3 (→ κρίνω 3); 3, 8 (en 13, 2 puede referirse al *juicio* dictado por Dios o al juicio dictado por el Estado); Gál 5, 10. Rom 5, 16 acentúa el poder superior de la gracia en relación con la *divina sentencia de castigo* por el pecado de Adán, una sentencia que lleva a la condenación del mundo pecador y asociado con Adán. El poder de la gracia sobrepasa a las trasgresiones y conduce a la justificación en el acontecimiento de Cristo.

El término se refiere también a la «*divina sentencia de castigo*» –referida al presente– en 1 Cor 11, 29.34, donde Pablo habla de las lamentables circunstancias en que la comunidad celebra la Cena del Señor (11, 20) y que amenazan destruir la unidad de la comunidad. El comer y beber la Cena del Señor, que debiera significar la proclamación de la muerte salvífica del Señor (11, 26), puede convertirse en juicio: μὴ διακρίνων τὸ σῶμα (11, 29: si «el cuerpo» no es «discernido, rectamente enjuiciado o distinguido», cf. Büchsel: ThWNT III, 948). «El cuerpo» se refiere a menudo al pan de la Cena del Señor (cf. Synofzik, 50s), pero aquí designa al cuerpo (de Cristo) que es la Iglesia (cf. G. Bornkamm, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo,* en Id., *Estudios sobre el NT*, Salamanca 1983, 129s, 135s), la cual ha de ser «salvada» mediante los juicios divinos (11, 32); → κρίνω 3.

4. Según 1 Tim 3, 6, ningún «recién convertido» debe llegar a ser obispo, porque hay peligro de que se envanezca, lo cual podría conducir al κρίμα τοῦ διαβόλου, es decir, a la *acusación* del diablo (cf. 5, 12) ante el juicio de Dios (cf. Ap 12, 10).

Heb 6, 2 incluye en la instrucción cristiana elemental la doctrina acerca del κρίμα αἰώνιον. Los vv. 1s mencionan tres pares de acciones íntimamente relacionadas entre sí (unidas siempre por «y»), en las que la primera precede temporalmente a la segunda. Por eso, «la resurrección de los muertos» se halla antes de la comparecencia de los mismos ante el *juicio* de Dios. Lo de αἰώνιος no describe al juicio como si fuera a durar eternamente, sino (como sucede a menudo en el NT, en virtud de la doctrina judía de los dos eones) como el juicio final que ha de realizarse en el eón futuro.

Sant 3, 1 espera para los maestros un *juicio* especialmente riguroso.

1 Pe 4, 17 interpreta los sufrimientos de la comunidad bajo las persecuciones como *actos de juicio* que hacen presentir «cuál ha de ser el final de los que no obedecen al evangelio».

κρίμα se usa en el sentido de *castigo* divino en 2 Pe 2, 3; Jds 4; Ap 17, 1; 18, 20; *de do-*

minio en Ap 20, 4 (cf. Dan 7, 22, donde κρί-μα es un concepto paralelo al de βασίλειον [LXX] o βασιλεία [Θ]).

M. Rissi

κρίνον, ου, τό *krinon* lirio*

Mt 6, 28 par. Lc 12, 27 menciona τὰ κρίνα (Mateo: τοῦ ἀγροῦ), «los *lirios* (del campo)», como ejemplos de flores muy hermosas. Dalman, *Arbeit* I/2, 357-366; Bauer, *Wörterbuch*, s.v. (bibl.); Schulz, *Q*, 149-157, especialmente 151.

κρίνω *krinō* juzgar
κρίσις, εως, ἡ *krisis* juicio

1. Aparición y significado – 2. κρίνω y κρίσις en *Q*, los Sinópticos y Hechos – 3. En las Cartas paulinas – 4. En los escritos del cristianismo primitivo – 5. Peculiaridades en Juan – 6. Compuestos.

Bibl.: J. Blank, *Krisis*, Freiburg 1964; G. Bornkamm, *La revelación de la ira de Dios (Rom 1-3)*, en Id., *Estudios sobre el NT*, Salamanca 1983, 9-36; Id., *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, en *ibid.*, 103-144; E. Brandenburger, *Gericht Gottes* (III), en TRE XII, 469-483; H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Leipzig 1930; F. Büchsel-V. Herntrich, κρίνω κτλ., en ThWNT III, 920-955; H. Conzelmann, *Gericht Gottes* (III: *im NT*), en RGG II, 1419-1421; A. Corell, *Consummatum est. Eschatology and Church in the Gospel of St. John*, London 1958; E. Dinkler, *Rechtsnahme und Rechtsverzicht (1 Kor 6, 1-10)*, en Id., *Signum Crucis*, Tübingen 1967, 204-240; K. P. Donfried, *Justification and Last Judgement in Paul*: ZNW 67 (1976) 90-110; F. V. Filson, *St. Paul's Conception of Recompense*, Leipzig 1931; G. Friedrich, *Vom Richten im NT*, en Th. Heckel (ed.), *Das Richteramt*, München 1958, 7-23; K. Karner, *Gericht*, en BHH I, 549s; L. Mattern, *Das Verständnis des Gerichts bei Paulus*, Zurich 1966; C. F. D. Moule, *The Judgement Theme in the Sacraments*, en *FS Dodd*, 464-481; S. Mowinckel, *He that Cometh*, Oxford 1956; Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, en Id. (ed.), *La vie en Christ*, Neuchâtel 1951, 46-64; M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüd. Hintergrund* (NTA NF 23), Münster 1990; C. R. Roetzel, *Judgement in the Community*, Leiden 1972; S. Schulz, *Die Anklage en Röm 1, 18-32*: ThZ 14 (1958) 161-173; H. Schuster, *Rechtfertigung und Gericht bei Paulus*, en *Stat crux dum volvitur orbis*. *FS H. Lilje*, Berlin 1959, 57-67; E. Synofzik, *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus*, Göttingen 1977; L. Vischer, *Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor 6, 1-11*, Tübingen 1955; R. Walker, *Die Heiden und das Gericht*: EvTh 20 (1960) 302-314. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1148s.

1. En el NT, el verbo aparece 114 veces (la tercera parte de ellas en las Cartas paulinas) con diversas variantes de significado: *juzgar, distinguir, decidir, proceder judicialmente* y *castigar* (en voz pasiva: *comparecer en juicio* o *litigar*), en Mt 19, 28 par. Lc 22, 30 con el sentido veterotestamentario de *gobernar* (= *šāfaṭ*, Jue 3, 10 y *passim*). κρίσις aparece 47 veces en el NT, doce de ellas en Mateo y once en Juan, y designa en la mayoría de los casos la *decisión del juez* o su resultado, en el sentido veterotestamentario de *justicia*; en Mt 5, 21 designa el tribunal local.

Los enunciados del NT acerca del juicio no se limitan al empleo de términos jurídicos. El NT comparte en general las concepciones del AT y del judaísmo sobre el juicio final, pero la manera en que el NT comprende el acontecimiento de Cristo crea diferencias esenciales.

2. En *Q* el verbo aparece en las advertencias de Jesús para que los hombres no *juzguen* (en el sentido de que no *condenen*), en Mt 7, 1.2 par. Lc 6, 37. Dios, a quien le corresponde exclusivamente juzgar (pasivo divino), juzgará con la misma medida a quienes juzgaren (→ κρίμα 2). Tan sólo aquí el verbo aparece en la tradición sinóptica con el sentido del *juicio* escatológico.

Al *juicio* escatológico («el día del *juicio*») se refieren aquellas palabras de Jesús que hablan de las personas que no quieren aceptar su mensaje de salvación. Tienen mayor responsabilidad que los proverbiales sitios de pecado y las ciudades paganas (Sodoma, etc.) o que la Reina del Sur: Mt 10, 15; 11, 22 par. Lc 10, 14; Mt 11, 24; 12, 41.42 par. Lc 11, 31.32.

De *Q* procede aquella sentencia de Jesús sobre el futuro de Israel: Cuando Dios, según Mt 19, 28, cree de nuevo el mundo (→ παλιγγενεσία), los discípulos se sentarán en doce tronos para *juzgar* a las tribus de Israel, es decir, para *gobernarlas* (Mt 19, 28 par. Lc 22, 30).

Los tronos pertenecen al escenario del juicio escatológico desde Dan 7, 9s. Ahora bien, mien-

tras que la tradición judía habla de la participación de ángeles, justos y grandes de Israel en el juicio sobre las naciones (así Volz, *Eschatologie*, 275-276; cf. 1 Cor 6, 2; Ap 20, 4), Jesús habla del señorío sobre el pueblo de las doce tribus.

La palabra de Jesús prevé para el antiguo pueblo de Dios un futuro especial, pero no en el tiempo actual del mundo, sino tan sólo en la nueva creación (cf. Mt 23, 29).

En la primera antítesis del Sermón de la Montaña en Mt 5, 21a, *Mateo* intensifica la prohibición de matar: aun aquel que se encolerice con el hermano, será llevado a *juicio*, es decir, teniénsose en cuenta el mayor rigor de la prohibición, que se expone en el v. 22b: esa persona merece que ser entregada a las *autoridades judiciales* locales. La cólera se equipara al homicidio. Este es el único pasaje del NT en que κρίσις designa un consejo judicial. En Mt 5, 40, la pasiva del verbo se usa en el sentido de *procesar* (cf. 1 Cor 6, 1; Rom 3, 4), en la hiperbólica exhortación de Jesús a no resistir al mal: A una persona que quiera entablar proceso para quitar la túnica, hay que entregarle también el manto (Lc 6, 29 piensa en un atraco perpetrado por delincuentes; por eso, menciona en primer lugar el manto). Mt 12, 36 realza la gran responsabilidad que recae sobre la comunidad de salvación: En el día del juicio habrá que dar cuenta de toda palabra injusta (véanse los paralelos judíos en Billerbeck I, 639s). En Mt 23, 33 al juicio escatológico se lo denomina «juicio de la Gehenna» (condenación a la Gehenna). La imagen, que procede de la tradición judía (cf. Billerbeck IV, 1036ss), no ofrece más detalles sobre la forma del castigo.

Lucas emplea con frecuencia el verbo para referirse a los *juicios y decisiones* de los hombres (Lc 7, 43; Ap 4, 19 y *passim*), a las *sentencias* judiciales (Hech 3, 13 y *passim*), al juicio de Dios dentro de la historia (7, 7), y una vez al juicio escatológico de Dios (17, 31), un juicio que será realizado con justicia por el Jesús resucitado de entre los muertos. En una cita de Is 53, 8 LXX, la muerte de Jesús –en Hech 8, 33– se entiende como κρίσις, es decir, como *juicio condenatorio*: en su humillación fue abolido el juicio contra Jesús. El texto no es interpretado, pero la humillación no puede significar más que la crucifixión, y la abolición de su juicio no puede significar más que la resurrección (cf. 2, 24).

3. En *Pablo* el juicio no llega a ser nunca un tema independiente (cf. Synofzik, 105). Puede hallarse ausente incluso en contextos escatológicos como 1 Cor 15; 1 Tes 4. κρίσις aparece únicamente en 2 Tes 1, 5: el *juicio final* se anuncia por medio de los sufrimientos de la persecución; traerá el reino de Dios para los oprimidos, y la aflicción para los opresores.

En Pablo, el verbo abarca casi toda la escala de sus posibles significados. Es importante teológicamente el que también para Pablo toda la acción de juzgar sea derecho exclusivo de Dios. Con la tradición del AT y del judaísmo y con la tradición del cristianismo primitivo, Pablo conoce los juicios y castigos de Dios dentro de la historia. Y, así, el no tener en cuenta, durante la celebración de la Cena del Señor, que la comunidad es el cuerpo de Cristo, acarrea enfermedad y muerte (1 Cor 11, 29; → κρίμα 3). Sin embargo, el juicio divino no se encamina a la destrucción sino a la salvación de la comunidad: «*Cuando somos castigados* por el Señor, entonces somos disciplinados por el Señor, para que no seamos condenados juntamente con el mundo» (11, 32). El juicio aplicado por Dios es una llamada al arrepentimiento. Por eso, los creyentes deben «juzgarse» a sí mismos, es decir, deben examinarse a sí mismos, para que no caiga sobre ellos la sentencia condenatoria de Dios (11, 31).

En el contexto de su demostración de lo perdidos que se hallan los judíos y los gentiles, en Rom 1, 18–3, 20, Pablo hace una advertencia contra el juzgar humano, es decir, contra el condenar humano, porque el juicio condenatorio lanzado sobre el otro recaerá sobre el mismo que juzga, ya que todos los hombres son pecadores (2, 1s; 3, 10-18; 1 Cor 4, 5; 10, 29). Dios es el único que puede realizar un juicio justo, porque Dios *juzga* «lo

oculto», es decir, la verdadera esencia de los hombres (Rom 2, 16). Como a todos los hombres la salvación se les ofrece únicamente en Cristo, Dios *juzgará* «en virtud del evangelio», del mensaje de salvación proclamado por Jesús, y «por medio de Cristo Jesús». Por eso Pablo puede designar indistintamente como Juez a Dios o a Cristo (Rom 14, 10; 2 Cor 5, 10).

No está en contradicción con ello el que Pablo asocie el juicio final con las «obras» (Rom 2, 6; 1 Cor 3, 13ss; 2 Cor 5, 10), aunque nadie puede «ser declarado justo por las obras de la ley» (Rom 3, 20.28 y *passim*). Esto aparece ya claramente en Rom 2, 6, donde Pablo establece una antítesis entre la «perseverancia en la buena obra» y la desobediencia egoísta contra la verdad. El paralelismo antitético de los conceptos demuestra que la desobediencia a la verdad es una rebeldía contra la revelación de Dios en Cristo, y que la obra buena es obediencia a Dios, quien es el único que revela lo que es bueno. La obra buena de la obediencia es aquella realización de la vida, que Dios mismo efectúa en el creyente por medio del Espíritu (Rom 14, 23; Gál 5, 22; Flp 1, 6; 1 Tes 1, 3; 2 Tes 1, 11; 1 Cor 15, 58; 2 Cor 9, 8), y que no la efectúa el hombre en su celo por justificarse ante Dios. Por eso, el gentil en quien se ha cumplido Jer 31, 33, y en «cuyo corazón está escrita» la voluntad de Dios, y que, por tanto, en la fe se ha convertido en hacedor de la ley, *condenará* en el juicio final al judío (Rom 2, 27).

El juicio final divino se extiende, según Pablo, a todos los hombres, también a los creyentes (Rom 2, 16; 3, 6; 14, 10; 2 Cor 5, 10). Sin embargo, el que cree, está ya liberado del juicio condenatorio (Rom 8, 1). Para él el juicio final será la confirmación de su salvación (cf. Rom 8, 11; 2 Cor 4, 14). Ahora bien, al hablarse del juicio según las acciones, se acentúa que la gracia no suprime la responsabilidad del hombre por sus acciones.

El verbo aparece también en Rom 3, 1-8 (vv. 4.6.7) en relación con el problema de la fidelidad de Dios a sus promesas hechas a Israel en el pacto. A pesar de la infidelidad de Israel, Dios mantiene su palabra. Si se «entra en disputa» con Dios, el vencerá, es decir, se revelará su fidelidad. Esto no se aplica sólo a la palabra de la promesa hecha a Israel: toda persona, en la disputa con Dios, quedará desenmascarada como mentirosa; y el juicio de Dios se revelará como justificado. De lo contrario, Dios no podría *«juzgar* al mundo» (3, 6). La fidelidad de Dios hacia Israel es sólo un «caso especial de su fidelidad hacia toda la creación» (E. Käsemann, *An die Römer*[3], 77). En efecto, la victoria de Dios es la reconciliación –por medio de Cristo– del mundo impío (2 Cor 5, 19; Rom 5, 6.10).

Por eso, se suscita en 3, 8 la objeción contra la doctrina paulina de la reconciliación. Ahora bien, la reconciliación hay que apropiársela en la fe, y con ello el hombre queda «justificado». Por eso Pablo habla únicamente de la justificación (pero no de la reconciliación) por medio de la fe.

En su argumentación en contra de entablar procesos recurriendo a jueces paganos, Pablo recoge en 1 Cor 6, 2 una expectación apocalíptica judía: «Los santos *juzgarán* al mundo» (cf. Dan 7, 22; Sab 3, 8; 1QpHab 5, 4; Volz, *Eschatologie*, 275; Billerbeck III, 363), e incluso a los ángeles, 6, 3. Por eso, la comunidad debe estar dispuesta a resolver en su fuero interno los litigios que surjan entre sus miembros.

Puesto que el juzgar es derecho exclusivo de Dios, se prohíbe la acción humana de juzgar (Rom 2, 1-3; 14, 4.10.13; 1 Cor 4, 5). El que *condene* al otro, se está juzgando a sí mismo, porque todos hacen lo mismo (Rom 2, 3; cf. *supra*) y sólo pueden vivir en virtud de la reconciliación en Cristo. Por eso, la libertad de la decisión no debe hacerse depender del dictamen de la conciencia moral ajena (Rom 14, 10.13; 1 Cor 10, 29). Por otro lado, la libertad no ha de conducir a la desobediencia. Y, por ello, se alaba como dichoso a «quien no tenga ninguna razón para *condenarse* a sí mismo en lo que considere justo» (Rom 14, 22). Sin embargo, la prohibición de condenar no debe llevar a una actitud de falta de crítica en el seno de la comunidad. «Los que están

dentro» deben someterse al juicio vigilante de la comunidad (1 Cor 5, 12). Incluso el apóstol se somete al juicio de la comunidad (1 Cor 10, 15).

4. En los escritos que dependen de Pablo, κρίσις se usa únicamente en el sentido de *juicio final* (1 Tim 5, 24). El verbo aparece tan solo en 2 Tim 4, 1, en la fórmula que confiesa el juicio sobre los vivos y los muertos; en Tit 3, 12, este término aparece en el sentido de la adopción humana de *decisiones*; en Col 2, 16, el verbo significa *enjuiciar algo, criticarlo* (cf. Sant 4, 11s).

En *Heb* 10, 30; 13, 4 el verbo se usa para referirse al juicio escatológico de Dios. En 9, 27 la muerte singularísima y única de cada persona en cuanto es un paso para el juicio, se coordina con el sacrificio de Cristo ofrecido una sola vez para siempre. Nada se dice aquí sobre el instante en que se va a producir la acción de Dios como Juez. Sin embargo algunos pasajes como 12, 26-29 nos indican claramente que el autor se refiere al juicio final. Este «juicio» divino aguarda a todos los que «resisten a Dios» (10, 27; cf. v. 29).

Sant 2, 12 exhorta al lector a vivir de tal manera, que en el juicio final *sea juzgado* «por la ley de la libertad».

Esta ley debe entenderse ya sea en conceptos del judaísmo helenístico como la ley que libera de la servidumbre del pecado a quien la guarda, o bien (lo que es más probable) como la expresión concreta de la voluntad de Dios, a la que uno debe ajustarse en libertad (según el v. 13 se trata especialmente de la misericordia; según 5, 9, se trata de la veracidad).

La *Carta primera de Pedro* emplea sólo el verbo, y por cierto en el sentido de la actividad judicial de Dios. Según 1, 17, el Padre *ejerce el juicio* sin acepción de personas, según la obra de cada uno. Para el cristiano, esto significa la realización de aquella vida que le fue donada graciosamente por medio de la resurrección de Cristo y por la palabra de la proclamación (1, 3.23s). Por consiguiente, el juicio según la obra de cada uno se entiende aquí de manera parecida a como se entiende en Pablo. En la tabla de deberes, en 2, 18-20, se presenta ante los esclavos el modelo de Cristo (cf. el himno a Cristo según Is 53 en 2, 21ss), el cual no se vengó sino que dejó el juicio en manos de «*Aquel que juzga* con justicia» (2, 23). Lo sería que es la responsabilidad del cristiano se acentúa en 4, 5, con la perspectiva del juicio final sobre los vivos y los muertos. En 4, 6 se añade la razón de que precisamente a los muertos se les ofrece aún una posibilidad de decisión mediante la proclamación del evangelio (cf. 3, 19). Así, ellos *son juzgados* «en la carne» (es decir, su muerte es juicio divino, lo mismo que en el caso de todos los demás hombres); pero, por medio del evangelio, con el que ellos serán confrontados después de su muerte, se les concederá graciosamente una nueva vida de salvación según la voluntad de Dios, una nueva vida que se les dará por medio del Espíritu.

Según la *Carta segunda de Pedro* y la *Carta de Judas*, el *juicio* recae sobre los los ángeles y los hombres desobedientes (2 Pe 2, 4.9; Jds 6, 9.15). En 2 Pe 2, 11, κρίσις es el *juicio* de maldición. En la *Carta primera de Juan* aparece únicamente el sustantivo, y por cierto en el sentido de juicio final: el amor da a los cristianos confianza en el «día del *juicio*» (4, 17).

En el *Apocalipsis* predomina el sentido negativo del verbo y del sustantivo. Ap 16, 5.7 hablan del *juicio* en la historia; todos los demás pasajes se refieren a los actos escatológicos de Dios. Los mártires bajo el altar del cielo claman a grandes voces, en 6, 10, pidiendo la revelación de la justicia divina, es decir, el castigo de los perseguidores (cf. Dt 32, 43; Sal 79, 5.10; Hen [et] 47, 2). La hora del juicio sobre el mundo (11, 18; 18, 8.20; 19, 2) será el juicio «para vosotros», es decir, en favor de la comunidad perseguida (18, 20). El Juez es Dios (6, 10 y *passim*) o Cristo que retorna (19, 11). La visión de juicio, en 20, 11-15, se refiere únicamente a los perdidos (de manera parecida en ApBar [sir] 24, 1), que son juzgados con arreglo a los libros, es decir, a sus actos impíos; porque los justos han resucitado ya para aquel entonces (20, 6).

5. La idea del juicio adquiere su propia perspectiva característica en el *Evangelio de Juan*, donde tal idea está plasmada enteramente por la peculiar cristología del evangelista. El Jesús joánico no ha sido enviado al mundo para *juzgarlo*, sino para salvarlo (3, 17; cf. 8, 15; 12, 47). La salvación se lleva a cabo por medio del Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo (1, 29.36), por medio del Salvador del mundo (4, 42), quien da al mundo la vida salvífica que el Padre ha otorgado al Hijo (5, 26). Por eso, la hora del juicio sobre el mundo es la hora en que el Hijo mismo es ejecutado, porque él retorna al Padre por medio de la muerte y la resurrección (12, 23ss). Este juicio consiste en que el príncipe de este mundo es arrojado fuera, es decir, es expulsado de su posición como señor del cosmos.

El diablo no es contemplado en el Evangelio de Juan como poder subyugador (este evangelio se atiene a la visión sapiencial de los poderes cósmicos, cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985, 380). En vez de eso, el diablo es el prototipo del incrédulo (8, 44) y el príncipe del mundo de la incredulidad, sobre el que él gobierna. Este gobierno se le arrebató en el juicio que tuvo lugar por medio de la muerte de Jesús (12, 31; 14, 30; 16, 11; cf. Col 2, 15).

Con ello el mundo ha quedado libre para ser atraído hacia su Salvador (12, 32). Ahora todo se decide según la postura que el hombre adopte ante el Salvador. El que cree en él, no tiene que esperar ninguna condenación; ha salido ya del ámbito de la muerte y ha entrado en el ámbito de la vida (5, 24). De este modo, la revelación de la salvación se ha convertido en causa de *separación* en el seno de la humanidad (3, 19; 8, 11s). El rechazo de la revelación descubre la maldad de las obras del hombre; pues la obra buena es la fe en Jesús (6, 29). Por medio de la incredulidad, la revelación de la salvación se convierte en juicio de condenación. Por eso no hay contradicción alguna en que Jesús, por un lado, hable de que fue enviado para la salvación, y, por otro lado, hable de su *juicio* válido y verdadero, que será llevado a cabo por él y por su Padre (5, 22.24.30; 8, 16.26.50).

Únicamente los enunciados que se hacen en 5, 27-29 no se ajustan a esta teología del juicio y son, por tanto, una inserción secundaria. Tan sólo aquí se fundamenta la autoridad de Jesús para juzgar, al estilo de la apocalíptica judía, en el título que Jesús posee de ser el Hijo del hombre (el artículo falta únicamente aquí, donde no acompaña al título; cf. Dan 7, 13). Jesús, en el Evangelio de Juan, es Juez porque es el Hijo. Tan sólo aquí se separa también el juicio del encuentro presente con Jesús, y tan sólo aquí habla el texto de una doble resurrección, para la vida o para el juicio. Sin embargo, para el Evangelio de Juan, la «resurrección» significa la entrada en la vida salvífica en comunión con Jesús (5, 24), porque Jesús es «la resurrección» en persona (11, 25; cf. 5, 26; 6, 39s.44.54; 20, 9).

El concepto actual del juicio no escluye la fe en un futuro juicio final. Cuando Jesús promete que el creyente que «no llegará a juicio», 5, 24, esta afirmación presupone que se espera un juicio futuro.

6. **ἀνακρίνω*** significa en la mayoría de los casos *interrogar, hacer una investigación judicial* (Lc 23, 14; Hech 4, 9; 12, 19; 24, 8; 28, 18; 1 Cor 9, 3); en Hech 17, 11 significa *examinar, estudiar a fondo* (las Escrituras).

Según 1 Cor 2, 14, las cosas del Espíritu de Dios hay que *examinarlas / escudriñarlas* bajo la influencia del Espíritu. Por eso, el pneumático *juzga* todas las cosas, pero no puede *ser juzgado* por nadie, 2, 15. Por tanto, un extraño puede ser *examinado / convencido* por una comunidad bajo la influencia del Espíritu, 14, 24. El verbo se usa en el sentido de κρίνω en 1 Cor 4, 3.4: Pablo se siente independiente de los juicios emitidos por la comunidad, porque él sabe que el Señor es el único que le «juzga».

ἀνάκρισις, *interrogatorio, investigación** aparece únicamente en Hech 25, 16 y se refiere a un interrogatorio judicial.

M. Rissi

κρίσις, εως, ἡ *krisis* juicio

→ κρίνω.

Κρίσπος, ου *Krispos* Crispo*

Nombre latino de persona (*Crispus*); Blaß-Debrunner § 41, 3 con la nota 8. 1 Cor 1, 14: «No bauticé a ninguno de vosotros, a excepción de Crispo y Gayo». En Hech 18, 8 se refiere que un tal Crispo, presidente de la sinagoga de Corinto, aceptó la fe juntamente con todos los de su casa. Ambos pasajes se refieren a la misma persona: E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*[7] (KEK), *sub loco*.

κριτήριον, ου, τό *kritērion* proceso*

Bibliografía: F. Büchsel, κριτήριον, en ThWNT III, 944s.

1. Esta forma neutra sustantivada del adjetivo, derivado del sustantivo de persona κριτής, en las tres veces en que aparece en el NT (y en las cuatro o seis veces en que aparece en la LXX) no significa nunca la norma o la nota distintiva, y únicamente en Sant 2, 6 (en una expresión obviamente usual: ἕλκω εἰς; cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 1) designa el tribunal de justicia (desde Platón, Leg VI, 767b; cf. Jue 5, 10 B; 3 Re 7, 7; AdDan Sus 49 Θ) ante el cual los poderosos arrastran a los débiles. El sustantivo no se usa en el NT con Dios como sujeto (como en Ex 21, 6; Dan 7, 10.26 Θ) para designar el juicio de Dios (el uso más remoto del sustantivo en la Iglesia primitiva aparece en Justino, Dial, 31, 2, quien cita a su vez a Dan 7, 10).

2. En lo que respecta a 1 Cor 6, 2.4 (sinónimo de κρίνεσθαι en el v. 1 y de → κρίμα en el v. 7), no hace falta recurrir probablemente al complicado sentido de «tribunales para asuntos triviales» o «tribunales para conflictos de la vida», es decir, «tribunales que entienden en las pequeñeces de la vida cotidiana» (como piensa Bauer, *Wörterbuch, s.v.* 1), porque en inscripciones del mundo helenístico se halla suficientemente atestiguado el sentido de *proceso* (Inscripción de Cirene 21 [ed. J. J. E. Hondius, *Suppl. Epigr. Graecum* IX, Leiden 1938]; Diatagma Kaisaros 14 [*Suppl. Epigr. Gr.* VIII, 1937]) y también en Diodoro Sículo (I, 72, 4; XXXVI, 3, 3) (cf. Bauer, *Wörterbuch, s.v.*; Büchsel, 945, nota 5): en vista de la vocación escatológica de los cristianos, queda por debajo de su dignidad el enredarse en pleitos por bagatelas y acudir por este motivo a los tribunales de los no cristianos.

W. Schenk

κριτής, ου, ὁ *kritēs* juez*

Bibl.: F. Büchsel, κριτής, en ThWNT III, 944; G. Liedke, *špt, «juzgar»*, en DTMAT II, 1252-1265. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1148s.

1. Los 19 testimonios del término que se encuentran en el NT (que aparece más de 70 veces en la LXX, casi siempre como traducción del hebreo *šōfēṭ*, que es el encargado de restaurar el orden alterado en una comunidad, eliminando la causa de la alteración) se concentran en Lucas (Lc 6 veces, Hech 4 veces) y en Santiago (4 veces) y se refieren 15 veces a una persona.

2. El empleo más antiguo de este término en el cristianismo primitivo se halla en la imagen jurídica de la avenencia a que conviene llegar a tiempo (Lc 12, 58 bis [*Q*] par. Mt 5, 25 bis), porque es mejor reconciliarse oportunamente que no tener que comparecer ante el juez. En Lc 11, 19 (*Q*) par. Mt 12, 27, donde la actividad de los discípulos de los rabinos, semejante a la de Jesús, condena a los maestros de esos discípulos con la misma acusación que ellos lanzan contra Jesús, la forma verbal significa lo mismo que → κατακρίνω (Lc 11, 31s [*Q*]) y podría ser una formación análoga, preferida por la redacción de *Q*. En el diálogo que introduce el relato del rico estúpido, y que muestra las señales de labor redaccional de Lucas en 12, 14, Jesús, en una hendíadis, se niega a hacer de «*árbitro* en un litigio por cuestiones de herencia». La sorprendente conducta en el relato ejemplar sobre el *juez* indigno de confianza (Lc 18, 2.6; el v. 6 es un semitizante genitivo de cualidad; compárese 16, 9 con 16, 11; el v. 11 tiene al mismo tiempo el antónimo → πιστός) sirve en la conclusión *a minore* para mover a la oración incesante.

En Hech 24, 10 el procurador romano asume la función de un *abogado* que media en un pleito, y en el discurso que Pablo pronuncia en su propia defensa, le dirige la palabra co-

mo a tal. En 18, 15 el procónsul, en una situación parecida, se niega a «tomar una decisión» (estructura de verbo de función), por considerarse incompetente para ello. En 13, 20 el sustantivo, según Jue 2, 16-18 LXX (tanto *titulus* como *subscriptio*; cf. Josefo, Ant VI, 85; XI, 112) designa a los correspondientes caudillos populares del AT, que desempeñaban funciones de gobierno antes de la creación del Estado.

En los dos pasajes de Santiago, el verbo, que precede en ambos casos, desempeña la función de un estructura intensificadora de verbo de función: en 2, 4, «hacerse *jueces* con principios injustos» (genitivo de cualidad, en el que la parcialidad se menciona en los vv. 1 y 9); 4, 11, «*el que se alza a sí mismo* sobre la ley» (cf. νομοθέτης καὶ κριτής en el v. 12).

Ni en Pablo ni en la tradición de los Sinópticos se designa jamás a Dios como Juez. Esta designación se hace por primera vez en Sant 4, 12, donde el término se refiere a Dios (también en Heb 12, 23, donde es un predicado acentuado positivamente: Dios como *abogado* de los oprimidos, a quienes ayuda para que consigan finalmente sus derechos), mientras que Sant 5, 9 (cf. vv. 7.8: παρουσία) podría referirse a Cristo con un acento positivo, y lo mismo sucede en 2 Tim 4, 8 (cf. v. 1); otro tanto habrá que decir de Hech 10, 42 (cf. 17, 31), donde –en paralelo con «Señor de todos» (10, 36)– se dice que Cristo concede el perdón (v. 43, en paralelo con el v. 36: «paz por medio de Jesucristo»).

W. Schenk

κριτικός, 3 *kritikos* capaz de discernir o juzgar*

Heb 4, 12: la palabra de Dios *decide/juzga* (κριτικός con genitivo de objeto) los pensamientos y las intenciones del corazón. Cf. ThWNT III, 945.

κρούω *kruō* llamar (a la puerta)*

En el NT dícese siempre de la acción de llamar a la puerta, incluso cuando el verbo se usa en sentido absoluto (como sucede en Mt 7, 7.8 par. Lc 11, 9.10; Lc 12, 36; Hech 12, 16; Ap 3, 20). Con acusativo τὴν θύραν en Lc 13, 25; Hech 12, 13. ThWNT III, 956-958.

κρύπτη, ης, ἡ *kryptē* pasillo oscuro, rincón oculto*

Lc 11, 33: Nadie enciende una lámpara (→ λύχνος 3.a) y la pone εἰς κρύπτην («en *un lugar oculto*»). ThWNT III, 862 y 975.

κρυπτός, 3 *kryptos* oculto, secreto → κρύπτω.

κρύπτω *kryptō* ocultar, enterrar, (entre) mezclar con*

1. Aparición del término – 2. Contenidos semánticos y campos referenciales – 3. κρυπτός.

Bibl.: W. Mundle, en DTNT II, 115-119; A. Oepke-R. Meyer, κρύπτω κτλ., en ThWNT III, 959-999. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1149.

1. En el NT κρύπτω aparece 18 veces. La mayoría de los testimonios se encuentran en Mateo (7), Lucas (2), Evangelio de Juan (3) y Apocalipsis (3). κρύπτω aparece, además, en Col 3, 3, 1 Tim 5, 25 y Heb 11, 23; aparece igualmente en Lc 13, 21 v.l.

2. El *mashal* acerca de la ciudad asentada sobre un monte y que no puede quedar oculta (Mt 5, 14b), se halla asociado con la sentencia acerca de los discípulos en Mt 5, 14a («luz del mundo»). Probablemente esta afirmación recoge la idea de Is 2, 2-5, donde la imagen de la ciudad edificada sobre un monte (= Sión) se halla relacionada con la luz, lo cual es una alusión a Jerusalén y Sión. La interpretación aplicada a los discípulos, los define a éstos como la nueva Jerusalén (W. Grundmann, *Das Evangelium des Matthäus* [ThHK], 139). Esta imagen de la nueva ciudad de Dios, inspirada en la apocalíptica (cf. E. Lohse, en ThWNT VII, 324s), que aparece en Mateo, sirve principalmente para formular las pretensiones alegadas por la Iglesia frente al judaísmo.

En la oración de Jesús de acción de gracias en Mt 11, 25 (sobre la forma y la función de

esta oración cf. Dibelius, *Formgeschichte*, 279-287) –el participio de aoristo ἀποκριθείς presupone aquí el diálogo de Jesús con Dios– Jesús alaba al «Padre y Señor del cielo y de la tierra», porque ha *ocultado* a los σοφοί y συνετοί la revelación trasmitida en Jesús (v. 27), y en cambio se la ha manifestado a los νήπιοι (cf. 1 Cor 1, 18-29; Jn 1, 10s). De esta manera se expresa la idea de «lo contingente y paradójica que es la revelación» (H. Conzelmann, en ThWNT VII, 891), algo que no tiene precedente directo alguno en cuanto a la preferencia que se muestra por los νήπιοι, a quienes Dios ha escogido como receptores de la revelación (en Is 29, 14 la obcecación de los sabios es un tópico del juicio; sobre la sabiduría y la apocalíptica judías cf. Schulz, *Q*, 219, nota 295; la escritos de Qumrán muestran, sí, paralelos [1QH 5, 20s y otros], pero en ellos se presupone una sabiduría esotérica, poseída exclusivamente por los miembros de la comunidad).

La alusión al Sal 77, 2 LXX en Mt 13, 35 da pie para las parábolas de Jesús. La forma lingüística de la parábola debe entenderse aquí, no como instrumento para el motivo del endurecimiento (cf. 13, 10-15 par.), sino como el tipo del discurso profético de revelación que da a conocer «lo que se hallaba *oculto* desde la creación del mundo». Esta expresión hace referencia a la voluntad salvífica del Creador, que se ha manifestado en Cristo.

Mt 13, 44 (bis) cuenta lo del tesoro *escondido* en un campo, *enterrado* de nuevo por quien lo ha encontrado, que vende luego todo lo que posee, a fin de poder comprar aquel campo. La finalidad de la parábola no consiste en justificar la cuestionable legalidad de la manera de proceder de quien descubre el tesoro, sino que acentúa el gran empeño que pone esa persona en conseguir el tesoro (cf. Jeremias, *Parábolas*, 240-242). Esta misma resolución la exige Jesús en lo que respecta a la βασιλεία.

En la parábola de los talentos (Mt 25, 14-30), el esclavo que había *enterrado* la suma de dinero (vv. 18 y 25), tiene que responder de ello ante su amo, que acaba de regresar (para la interpretación cf. D. O. Via, *Die Gleichnisse Jesu*, München 1970, 112-119; Jeremias, *Parábolas*, 69-78).

En Lc 13, 21 (B K L al) el reino de Dios se compara con un poco de levadura que –como aditivo– se *mezcla* con la harina. El filo de la comparación es el efecto que produce una pequeña cantidad de levadura, cuando se mezcla con una gran masa de harina. La llegada del reino de Dios produce una repercusión semejante sobre lo que se encuentra a su alrededor.

En relación con el tercer anuncio de la Pasión, Lc 18, 34 (redaccional) acentúa la incomprensión de los discípulos, para quienes «esta palabra» se halla *oculta* (κρύπτω junto a οὐδὲν... συνῆκαν y οὐκ ἐγίνωσκον). Según la concepción de Lucas, los discípulos no llegan a comprender plenamente el camino histórico-salvífico de Jesús, sino cuando el Resucitado les instruye sobre él (24, 25-27. 44-49).

κρύπτω aparece también en Lucas, a propósito del lamento de Jesús sobre Jerusalén, por la ceguera de la que esta ciudad se ha hecho culpable (Lc 19, 42). La profecía de desgracias, expresada en el estilo de una lamentación, hace referencia aquí –como *vaticinium ex eventu*– a la suerte cruel que corrió el movimiento nacional judío en el año 70 p.C.

En Jn 8, 59 Jesús *se oculta* (se retira) de la multitud alborotada de judíos que consideran como blasfemia el que Jesús se llame a sí mismo «Hijo» del Padre celestial (vv. 35s) y a ellos los llame «hijos del diablo» (v. 33). Por este motivo quieren apredrearle (cf. Billerbeck I, 1013-1019). La inutilidad de aquel intento de agresión violenta demuestra «que el Revelador está más allá del alcance del mundo» (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[10] [KEK], 249). En Jn 12, 36 κρύπτω marca el final de la actividad pública de Jesús. El *se retira*, porque, a pesar de todas las «señales» que ha hecho, no encuentra ninguna fe. Como predicado nominal que se refiere a μαθητής τοῦ Ἰησοῦ, κρύπτω designa en 19, 38 la condición de José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, pero en *secreto* (cf. 12, 42).

Contra la comprensión gnóstica de ζωή como la consumada realidad salvífica que se

abre ya para el creyente. Col 3, 3 sostiene la idea de que la «vida» de los creyentes «está *oculta* con Cristo en Dios» (v. 4) y de que, por tanto, no se manifestará sino en la parusía. En la «mística escatológica» (Oepke, 978; cf. M. Dibelius, *An die Kolosser'* [HNT], 40) de esta idea se halla, a la vez, el fundamento para la parénesis que sigue a continuación. En 1 Tim 5, 25 la referencia a que las «buenas obras» son visibles en algunos, pero en otros se hallan (de momento) *ocultas*, se asocia con la exhortación a no precipitarse a ordenar a nadie para el desempeño de un ministerio en la comunidad (v. 22). En relación con la lista de personas del AT que dieron testimonio de su fe, en el capítulo 11 de Hebreos, el v. 23 (remitiendo a Ex 2, 2) dice que Moisés, después de su nacimiento, fue mantenido *oculto* por sus padres durante tres meses.

En Ap 6, 15, las personas que no pertenecen al pueblo escatológico de Dios –las condiciones sociales enumeradas representan a toda la población mundial– *se esconden* en las quebradas de las montañas para escapar de la «cólera del Cordero». La región montañosa como lugar para refugiarse del juicio de Dios, es una imagen tomada de las ideas del AT (cf. Is 2, 10.19; Jer 4, 29 y otros). En Ap 2, 17, recogiéndose la expectación apocalíptica de un segundo milagro del maná al final de los tiempos (ApBar [sir] 29, 8), al «vencedor» (= al mártir) se le promete como recompensa el maná *oculto*, es decir, celestial.

3. **κρυπτός**, *oculto**, aparece 17 veces en el NT. El adjetivo conserva la misma gama de significados que el verbo.

En Mt 6, 4 (bis), Jesús habla contra las personas piadosas que hacen sus buenas obras en público para que la gente las aprecie; y exige a sus seguidores que realicen anónimamente sus obras de caridad. A esta exhortación le corresponde la promesa de que Dios, «que ve en lo *oculto*» (cf. Eclo 17, 15; 23, 19; 39, 19), recompensará esas obras. En el contexto de esta sentencia se halla en Mt 6, 6 (bis) el mandamiento de orar a Dios *en secreto*. Jesús, al rechazar la costumbre seguida por los rabinos en la oración, que al invocar a Dios en público pretenden hacer ostentación de su propia piedad (v. 5), afirma que la oración debe ser un acontecimiento íntimo en el que se encuentren adecuadamente el hombre que ora en lo *oculto* y Dios que ve en lo *oculto* (cf. Mt 14, 23 par.; Lc 5, 16; 6, 12 y otros). Por tanto, la recompensa prometida por esta manera de obrar, no considera la oración como un acto religioso meritorio, sino que acentúa cuál es la debida actitud ante Dios, que se pone de manifiesto en esta forma de orar.

La sentencia de Mt 10, 26 par. Lc 12, 2, que se formula en paralelismo sinonímico, y según la cual no hay nada *oculto* que no se revele, aparece en este contexto como una exhortación a confesar la fe sin temor alguno. En cambio, el *logion* se encuentra en Mc 4, 22 par. Lc 8, 17 en relación con la parábola del sembrador, de modo que el acento recae aquí sobre el encargo de proclamar el evangelio, que hace que el discípulo esté destinado a no *ocultar* la palabra que se le ha confiado, sino a hacerla fructificar.

En Jn 7, 4, los hermanos de Jesús le instan a que vaya a Judea y, con sus obras, se dé a conocer allí como el Revelador; la razón que dan (v. 4) imputa a Jesús sentimientos de ambición. Jesús rechaza expresamente tal sugerencia (v. 8), pero sigue *en secreto* a sus hermanos hasta Jerusalén para asistir a la fiesta (v. 10). Claro que la contradicción aparente se resuelve si tenemos en cuenta lo que el evangelista quiere decirnos aquí: Jesús no acude a Jerusalén para hacer que le admiren, como pretendían sus hermanos, sino con la conciencia de su propia oposición fundamental al «mundo», cuyo aborrecimiento suscita (v. 7). La fiesta de la Pascua a la que Jesús acude, señala anticipadamente cuál ha de ser su propia suerte (cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* II, *sub loco*).

Desde esta perspectiva, la respuesta de Jesús a la pregunta del sumo sacerdote acerca de sus seguidores y de sus enseñanzas (18, 19) adquiere un sentido más profundo. Cuando Jesús indica que él ha hablado siempre en público «ante el mundo» y que no ha dicho

nada *en secreto* (v. 20), se defiende sólo de manera superficial contra la acusación de conspiración. De hecho, se halla aquí la verdadera causa del conflicto: el encuentro del Revelador con el «mundo».

Rom 2, 16, que es un pasaje sobre el que pesan muchas hipótesis (cf. E. Käsemann, *An die Römer* [HNT], *sub loco*), podría significar, dentro de su contexto, que el juicio de Dios, que pone de manifiesto lo que está *oculto* en el hombre, juzga a judíos y a gentiles según la medida de las divinas exigencias. En este caso, Pablo establecería una analogía entre el concepto de «ley» y el de → συνείδησις (v. 15), que es un concepto derivado del judaísmo helenístico. En esta analogía, la ley –en contra de la idea judía de que la ley es una norma objetiva de salvación– adquiere el valor de una voz interior que impone exigencias al hombre. Si lo que demanda esta voz se cumple o no, es algo que permanece oculto, lo mismo que la voz de la conciencia, y que, por tanto, no se revelará sino en el juicio. Rom 2, 29 se halla en la misma línea que este argumento. Aquí Pablo establece un contraste entre un judaísmo *oculto*, es decir, basado en el Espíritu, y un judaísmo que se fundamenta tan sólo en la circuncisión como señal del pacto.

Refiriéndose seguramente a las reservas que la comunidad sentía con respecto a su persona, Pablo exhorta en 1 Cor 4, 5 a los miembros de la comunidad a que no juzguen (o condenen) antes de tiempo, sino que aguarden a la parusía del Señor, que pondrá de manifiesto «los designios de los corazones». Aunque Pablo presupone aquí que los pensamientos y las intenciones del hombre no se harán manifiestos sino en el momento de la parusía, sin embargo en 14, 25 vemos que esa revelación se efectúa por medio del don espiritual de profecía que actúa en la comunidad (cf. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* [KEK], *sub loco*).

En 2 Cor 4, 2 Pablo se defiende contra la acusación de sus adversarios, que le culpan de «*actuar* cobardemente *en secreto*» (R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther* [KEK], 103). 1 Pe 3, 4 habla de diferentes trasfondos sociales (en contra de L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* [KEK], 216). La parénesis se refiere evidentemente a mujeres cristianas que llevaban joyas valiosas. En contraste con ello se encuentra «la persona *oculta* del corazón»; detrás de esta expresión no está la fórmula que hace referencia a «valores internos», sino la idea de que la persona integral, como creyente, está determinada por el Espíritu (cf. Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, 216s).

H.-J. Ritz

κρυσταλλίζω *krystalizō* brillar como el cristal*

En Ap 21, 11 dícese de la luz (φωστήρ) que resplandece en la Jerusalén celestial: «como jaspe *de brillo cristalino*».

κρύσταλλος, ου, ὁ *krystallos* cristal de roca*

En el Apocalipsis, siempre en comparaciones: 4, 6: «como un mar de vidrio semejante al *cristal* (ὁμοία κρυστάλλῳ)»; en 22, 1 dícese de la corriente de agua viva: «clara como *cristal* (ὡς κρύσταλλος)». Cf. → κρυσταλλίζω (Ap 21, 11).

κρυφαῖος, 3 *kryphaios* oculto*

Mt 6, 18a.b, en ambos casos en la expresión: ἐν τῷ κρυφαίῳ, «en lo *oculto*». Cf. ThWNT III, 961 y 974.

κρυφῇ *kryphē* (adv.) en secreto, secretamente*

Ef 5, 12: τὰ κρυφῇ γινόμενα ὑπ᾽ αὐτῶν, «las cosas que ellos hacen *en secreto*». ThWNT III, 961 y 976; Blaß-Debrunner § 26, nota 4.

κτάομαι *ktaomai* adquirir, obtener, ganar*

Dícese de las ganancias materiales o de los ingresos de una persona, Mt 10, 9; Lc 18, 12; Hech 1, 18; 8, 20. De la adquisición de la ciudadanía romana, Hech 22, 28. En relación con la esposa en 1 Tes 4, 4: κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ

καὶ τιμῇ, «*adquirir*(la) en santidad y honor». Dícese de la obtención de la vida mediante la perseverancia, Lc 21, 19 (ἐν τῇ ὑπομονῇ κτήσασθε...).

κτῆμα, ατος, τό *ktēma* posesión propiedad*

El plural *posesiones* junto a ὑπάρξεις en Hech 2, 45; del joven rico dícese en Mc 10, 22 par. Mt 19, 22 que «tenía muchas *posesiones*». κτῆμα, en singular, designa una posesión concreta, un *terreno*, en Hech 5, 1 (cf. χωρίον en el v. 3). DTNT IV, 113s.

κτῆνος, ους, τό *ktēnos* animal doméstico, cabeza de ganado*

En 1 Cor 15, 39 (σάρξ κτηνῶν) significa *animales pertenecientes a un rebaño*; en cambio, en Ap 18, 13 (κτήνη καὶ πρόβατα) se piensa en el *ganado vacuno*. Lc 10, 34 y Hech 23, 24 hablan de *cabalgaduras* (en ambos casos en asociación con ἐπιβιβάζω).

κτήτωρ, ορος, ὁ *ktētōr* dueño, propietario*

En Hech 4, 34 en un sumario: ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκίων ὑπῆρχων, «todos *los que poseían* tierras o casas» las vendían y entregaban el precio de la venta a los apóstoles.

κτίζω *ktizō* crear, fundamentar*
κτίσις, εως, ἡ *ktisis* creación, criatura*
κτίσμα, ατος, τό *ktisma* criatura, lo creado*
κτίστης, ου, ὁ *ktistēs* creador*

1. Aparición y conceptos de los términos - 2. La idea de la creación – 3. Uso del radical.

Bibl.: G. Baumbach, *Die Schöpfung in der Theologie des Paulus*: Kairos 21 (1979) 196-205; P. Bonnard, *Création et nouvelle création selon le NT*, en Id., *Anamnesis*, Genf-Lausanne 1980, 71-80; R. Bultmann, *Der Glaube an Gott den Schöpfer*: EvTh 1 (1934-1935) 177-189; M. Eliade, *Die Schöpfungsmythen*, Darmstadt 1977, 9-34; H. H. Eßer, *Creación*, en DTNT I, 343-352; W. Foerster, κτίζω κτλ., en ThWNT III, 999-1034; G. W. H. Lampe, *Die ntl. Lehre von der* Ktisis: KuD 11 (1965) 21-32; G. Lindeskog, *Studien zum ntl. Schöpfungsgedanken*, Uppsala-Wiesbaden 1952; U. Mell, *Neue Schöpfung* (BZNW 56), Berlin 1989; G. Schneider, *Neuschöpfung oder Wiederkehr?*, Düsseldorf 1961; H. Schwantes, *Schöpfung und Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus*, Stuttgart 1963; P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der* καινὴ κτίσις *bei Paulus*: EvTh 27 (1967) 1-35; C. Westermann, *Neue Arbeiten zur Schöpfung*: VF 14/1 (1969). Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1150-152.

1. En el NT κτίζω aparece 15 veces, dos de ellas en Pablo (Rom 1, 25; 1 Cor 11, 9), ocho en la restante literatura epistolar (Efesios 4 veces, Colosenses 3 veces, 1 Timoteo una vez) y aparece también en Mt 19, 4; Mc 13, 19, y tres veces en el Apocalipsis. Los 19 testimonios de κτίσις tienen una distribución parecida; también aquí la mayoría de los testimonios se encuentra en la literatura epistolar: nueve veces en Pablo (Romanos 7 veces, 2 Corintios 2 veces, Gálatas una vez), seis veces en la restante literatura epistolar (Colosenses 2 veces, Hebreos 2 veces, una vez en 1 Pedro y otra en 2 Pedro), tres veces en Marcos y en Ap 3, 14. κτίσμα se emplea únicamente en 1 Tim 4, 4; Sant 1, 18; Ap 5, 13; 8, 9. κτίστης es *hapax legomenon* (1 Pe 4, 19). En general, se observa un claro predominio del radical en Pablo y en la literatura epistolar influida por él.

Todos los términos correspondientes al radical se refieren a Dios como Creador o a su creación y sus criaturas. El NT, en su terminología, sigue a la LXX y al judaísmo postbíblico, cuando evita, por ejemplo, el término δημιουργός, que en el entorno se empleaba corrientemente para referirse al Creador. La LXX (sobre todo en Gén 1) usa originalmente el verbo κτίζω y junto a él el verbo ποιέω. κτίσις y κτίστης se hallan atestiguados igualmente en la LXX para referirse a la creación o a la criatura, mientras que κτίσμα aparece únicamente en los Apócrifos (cf. Foerster, 1024-1027). Todas las expresiones usadas se hallan atestiguadas en el griego profano y en tiempos anteriores al NT; su sentido básico es «fundar / establecer» o «fundación / lo que ha sido fundado». A diferencia de lo lo que sucede con δημιουργός, que hace pensar más

bien en una obra manual, vemos que κτίζω κτλ. expresa principalmente el acto de la voluntad, el acto de decisión (Foerster, 1025).

2. La idea de que Dios creó el mundo, se presupone en el NT como una idea obvia y sobradamente conocida. Así como en el AT Dios es primeramente el Dios de la historia y luego también el Dios creador, así también en el NT no se realza en primer plano la idea de Dios como el Creador, sino que esta idea queda por detrás de la idea de la acción salvífica de Dios en Cristo. La fe en la creación no era tampoco lo peculiar de la fe cristiana; se hallaba muy difundida la idea de que el mundo había sido creado por una deidad o por los dioses. Claro que era y sigue siendo importante para los cristianos el saber que su Dios, el Padre de Jesús, es considerado y creído como el Creador del mundo.

En el NT no se describe explícitamente cómo tuvo lugar la creación del mundo. Basta la referencia a esta realidad, que luego debe entenderse concretamente por medio de los relatos del AT acerca de la creación. Se hace referencia directa únicamente a Gén 1, 26 (Mc 10, 6 par. Mt 19, 4); es de suponer que el relato sacerdotal de Gén 1s se consideraba como el relato determinante.

La mejor manera de comprender los relatos del AT sobre la creación es situarlos en el marco de las concepciones del Oriente antiguo: cada motivo tiene en ellas sus paralelos. La ciencia se halla todavía «en sus comienzos en la investigación acerca de la manera de hablar del Creador y de la creación» (Westermann, 13). Se va reconociendo cada vez más intensamente que la función de la idea la creación no consiste tanto en una explicación (intelectual) del comienzo del mundo, sino más bien en el interés por la continuada existencia del mundo y de las personas o en la preocupación de la persona acerca de su propia existencia (cf. Eliade, 11-34: Westermann, 17). Por eso, en la mitología, el proceso de la creación se representa constantemente como una batalla de los poderes del orden («cosmos») contra el caos (cf. Foerster, 1000-1004). Por tanto, la fe en el Dios Creador es una fe en la fiabilidad del curso de las cosas y una confianza en el futuro; la idea del hombre como criatura expresa la experiencia de su dependencia con respecto a poderes que se hallan más allá del control humano. En el monoteísmo del AT y del NT quedan depreciados radicalmente todos los poderes, con excepción del *único* Dios. La novedad del NT con respecto a la fe del AT en la creación es la idea que resalta a veces, de que Cristo es mediador en la creación.

3. El grupo de palabras se emplea en el NT para referirse: a) al Creador; b) a la creación; c) a la nueva creación; y d) a cada una de las criaturas (o seres). Estos cuatro ámbitos no siempre pueden deslindarse con nitidez unos de otros.

a) La idea de que Dios creó el mundo se presupone en todas partes y, por tanto, no se acentúa de manera especial. Así hay que entender, por ejemplo, la referencia que se hace en Mc 13, 19, cuando se precisa más concretamente que la *creación* fue *hecha* por Dios. Según Rom 1, 25, los idólatras adoran a la *creación* en lugar de adorar al *Creador*, y por este motivo se hallan bajo la ira de Dios. La referencia a Dios Creador puede emplearse como base para la enseñanza: en Mt 19, 4 (Dios *creó* al hombre y a la mujer) y en 1 Cor 11, 9 (el hombre no *fue creado* a causa de la mujer) el matrimonio o la relación entre el hombre y la mujer se caracterizan con referencia al «orden de la creación», como diríamos expresándonos en términos modernos. De manera parecida, en 1 Tim 4, 3 se rechaza la abstinencia: Dios *creó* los alimentos para que los recibamos con acción de gracias. A Dios se le designa, algunas veces de manera expresa en las doxologías, como *el que ha creado* todas las cosas: Ef 3, 9; Ap 4, 11 (bis); cf. Ap 10, 6: «el cielo y las cosas que en él hay». Según 1 Pe 4, 19, el *Creador* es «fiel», es decir, en Aquel que creó el mundo, puede seguir confiándose hoy día y en el futuro.

Independientemente de la actividad creadora de Dios, atestiguada de manera general, se asigna a Jesucristo una función de mediador en la creación, cuando se dice en Col 1, 16 (bis) que «todas las cosas *fueron creadas* en él.., por medio de él y para él». Algunos manuscritos insertan una idea parecida en Ef 3, 9 («por medio de Jesucristo»).

En Col 3, 10 (el hombre nuevo debe vestirse a la imagen del Creador) se realiza la transición a la idea de la nueva creación: los pasajes correspondientes (cf. también Ef 2, 10.15; 4, 24) se estudian más adelante (→ c).

b) En la referencia que se hace a la creación en Mc 13, 19, destaca en primer plano el aspecto temporal: semejante tribulación no la ha habido (ni la habrá) desde el comienzo de la creación que Dios *creó*. De manera parecida, Pablo se refiere en Rom 1, 20 al acto de la creación del mundo: desde entonces el poder y la divinidad de Dios pueden conocerse por las cosas creadas. Esta referencia temporal se emplea en Mc 10, 6 como base para un argumento: desde el comienzo de la *creación*, Dios creó a los seres humanos como hombre y como mujer. En boca de los burlones la observación de que, desde el comienzo de la creación, todo ha seguido siendo igual se utiliza como argumento en contra de la promesa de la parusía (2 Pe 3, 4).

A la *creación* entera va dirigida la proclamación del evangelio, según Colosenses (1, 23) y según el final secundario de Marcos (16, 15). Cristo es el Primogénito o el comienzo de la *creación* (Col 1, 15 ó Ap 3, 14); de esta manera Cristo, a quien se atribuye el papel de mediador en la creación, queda diferenciado y contrastado –por decirlo así– con toda la creación. De manera parecida se hace distinción expresa entre el *Creador* y la *creación* (Rom 1, 25). Una resonancia más claramente negativa la tiene la creación en Heb 9, 11: el tabernáculo por el que Cristo entra en el santuario, no ha sido hecho por manos y, por tanto, no es de esta *creación*.

Se discute cuál es el sentido del término «creación» en Rom 8, 19-22 (donde aparece cuatro veces). ¿Se refiere a la totalidad de la creación, incluidos los hombres (redimidos), o se refiere únicamente al resto de la creación (o de la naturaleza)? Por el contexto se ve claramente que hay aquí un contraste entre los hijos de Dios (los cristianos) y la creación; ellos son la promesa para la creación (irredenta) que gime, y en la que se incluye evidentemente a las criaturas no humanas. Por tanto, la caída (cf. el v. 20) y la redención no tienen sólo sentido antropológico, sino que poseen también una dimensión cosmológica (cf. Stuhlmacher, 9s; E. Käsemann, *An die Römer*[3] [HNT], *sub loco*). De hecho, este pasaje es un comentario del concepto de la nueva creación (Stuhlmacher).

c) Tan sólo en Pablo y en los escritos pospaulinos se usa este grupo de palabras en relación con la «nueva creación». Aquel que está «en Cristo» es «nueva *criatura*» (2 Cor 5, 17); en la nueva creación han quedado suprimidas las diferencias, por ejemplo, entre la circuncisión y la incircuncisión (Gál 6, 15). Como es natural, esta nueva creación se halla relacionada de manera sumamente íntima con Cristo; cf. Ef 2, 10 («*creados* en Cristo»); 2, 15 (Cristo es quien da el ser a la nueva creación). El hombre nuevo «ha sido *creado* a semejanza de Dios» (4, 24) o es renovado incesantemente en el conocimiento según la imagen de su Creador (cf. Col 1, 15: = según Cristo). Está bien claro que este concepto designa al ser de los cristianos después del bautismo.

El concepto de la nueva creación procede del AT (DtIs/TrIs) y se halla presente en el judaísmo postbíblico (cf. Stuhlmacher, 10ss). Pablo debe interpretarse en el contexto de la tradición apocalíptica; es decir, la concepción debe interpretarse dentro del horizonte cosmológico y, al mismo tiempo, dentro de la perspectiva de la historia de la salvación (así con Stuhlmacher): el hombre ha nacido de nuevo en el bautismo y, de esta manera, es nueva creación; el marco cosmológico define el don (en alemán: *Gabe*) como algo que es al mismo tiempo una tarea (en alemán: *Aufgabe*), porque el hombre que ha sido creado de nuevo es para la creación (aún irredenta) el signo de una promesa.

d) Sant 1, 18, en cuanto al tema, se halla muy cerca de la idea de la nueva creación; sin embargo, en ese texto, κτίσμα designa a todas las *criaturas*; lo mismo sucede en 1 Tim 4, 4 («toda *criatura* es buena»); Ap 25, 13 («todas las *criaturas* alaban...»). En Ap 8, 9 se mencionan las *criaturas* del mar. κτίσις puede designar también una criatura en particular: Rom 8, 39 («ninguna *criatura* puede separarnos...»); Heb 4, 13 («ninguna *criatura* está oculta a Dios»; posiblemente lo de criatura sea aquí una circunlocución para referirse al «hombre»). Se discute la traducción de 1 Pe 2, 13: ¿autoridad, órgano rector o criatura (humana)? El sentido hay que deducirlo del texto que sigue a continuación inmediata: se trata de la obediencia a las instancias superiores (el emperador, el gobernador); no puede demostrarse el empleo de κτίσις para referirse a una autoridad o instancia superior.

G. Petzke

κτίσις, εως, ἡ *ktisis* creación, criatura
→ κτίζω.

κτίσμα, ατος, το *ktisma* criatura, lo creado
→ κτίζω.

κτίστης, ου, ὁ *ktistēs* creador
→ κτίζω.

κυβεία, ας, ἡ *kybeia* juego de dados*

En 4, 14: ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, «por *el juego de dados* (= la astucia) de los hombres».

κυβέρνησις, εως, ἡ *kybernēsis* gobierno, dirección*

El plural en 1 Cor 12, 28 en la enumeración de ministerios o servicios en la Iglesia (junto a ἀντιλήμψεις y γένη γλωσσῶν). En concreto se alude a muestras de capacidad para dirigir la comunidad, ThWNT III, 1034-1036.

κυβερνήτης, ου, ὁ *kybernētēs* piloto, capitán*

Hech 27, 11: El centurión confiaba más en *el capitán* que en las palabras de Pablo. Ap 18, 17: πᾶς κυβερνήτης καὶ πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων, «todos los *pilotos* y todos los que navegan por el mar».

κυκλεύω *kykleuō* rodear, cercar*

Ap 20, 9: Los enemigos de Dios «*rodearon* el campamento de los santos».

κυκλόθεν *kyklothen* (adv.) alrededor, por todas partes*

En el NT el término aparece únicamente en el Apocalipsis: 4, 3.4 como preposición (impropia) que rige genitivo: «*alrededor del* trono» (lo mismo sucede en 5, 11 v.l.); en 4, 8 aparece como adverbio junto a ἔσωθεν («llenos de ojos *alrededor* y por dentro»).

κυκλόω *kykloō* rodear, cercar, marchar alrededor*

κυκλόω τινά, «*rodear* a alguien», en Jn 10, 24; Hech 14, 20. Dícese del cerco de Jerusalén en Lc 21, 20 (cf. Ap 20, 9 v.l.); en voz pasiva, de los muros de Jericó, que fueron rodeados, Heb 11, 30.

κύκλῳ *kyklō* (adv.) en círculo, todo alrededor*

κύκλῳ es un antiguo dativo de lugar que se ha convertido en adverbio: Mc 3, 34; 6, 6; 6, 36 par. Lc 9, 12. En Rom 15, 19 el significado es probablemente: «comenzando por Jerusalén y *siguiendo luego en círculo* (describiendo un círculo)», mejor que «comenzando por Jerusalén *y sus alrededores*»; cf. Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.* 1a). κύκλῳ aparece como preposición (con genitivo) en Ap 4, 6; 5, 11; 7, 11 (en todos los casos: κύκλῳ τοῦ θρόνου, «*alrededor* del trono»).

κυλίομαι *kyliomai* revolcarse*

En Mc 9, 20 dícese del epiléptico: «cayó a tierra y *se revolcaba* (ἐκυλίετο) echando espumarajos». El empleo del verbo en sentido activo («*hacer rodar* una piedra») aparece en Lc 23, 53 D.

κυλισμός, οῦ, ὁ *kylismos* la acción de revolcarse*

En 2 Pe 2, 22 dícese del cerdo, que se baña y vuelve εἰς κυλισμὸν βορβόρου («a *revolcarse* en el cieno»).

κυλλός, 3 *kyllos* lisiado, mutilado*

Mc 9, 43 par. Mt 18, 18: «es preferible entrar *mutilado* en la vida». Mt 15, 30.31 menciona a *lisiados* junto a paralíticos y mudos.

κῦμα, ατος, τό *kyma* ola*

En el NT aparece únicamente el plural: τὰ κύματα, en Mc 4, 37 par. Mt 8, 24; Mt 14, 24; Hech 27, 41. En la caracterización metafórica de los falsos maestros, en Jds 13: κύματα ἄγρια θαλάσσης, «*olas* bravías del mar» (cf. Sab 14, 1).

κύμβαλον, ου, τό *kymbalon* címbalo, lavamanos*

1 Cor 13, 1: «... soy como metal que resuena o *címbalo* que retiñe (κύμβαλον ἀλαλάζων)». ThWNT III, 1037s; C. Riesenfeld: CNeot 12 (1948) 50-53.

κύμινον, ου, τό *kyminon* comino*

Mt 23, 23: «Pagáis el diezmo de la menta, del anís y del *comino*». Billerbeck I, 933.

κυνάριον, ου, τό *kynarion* perrito*

Diminutivo de κύων: Mc 7, 27.28 par. Mt 15, 26.27. ThWNT III, 1103s; R. Pesch, *Das Markusevangelium* I (HThK), 389s.

Κύπριος, ου, ὁ *Kyprios* chipriota*

En Hech 4, 36 dícese de Bernabé: Κύπριος τῷ γένει, «oriundo *de Chipre*». Según 11, 20, entre los cristianos «helenistas» había algunos que eran «*de Chipre* y de Cirene (ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι)»; ellos comenzaron en Antioquía la misión entre los gentiles. En 21, 16 se menciona a «Nasón, *de Chipre*».

Κύπρος, ου *Kypros* Chipre*

Nombre de una isla situada en el Mediterráneo oriental, que desde el año 22 a.C. era provincia senatorial (en Hech 13, 7 se menciona al procónsul Sergio Pablo). El mensaje cristiano llegó a Chipre por medio de los «helenistas», aun antes de Pablo (Hech 11, 19). Hech 13, 4-12 informa sobre la actividad de Pablo (y de Bernabé) en Chipre. La isla de Chipre se menciona también en: 15, 39 (Bernabé se dirige juntamente con Marcos a Chipre); 21, 3 (se avista Chipre); 27, 4 («de allí... navegamos al abrigo de Chipre»). Pauly-Wissowa XII, 59-117; DBS II, 1-23; Haag, *Diccionario*, 429s; Pauly, *Lexikon* III, 404-408.

κύπτω *kyptō* agacharse, inclinarse*

Participio de aoristo κύψας en Mc 1, 7 y Jn 8, 6; cf. también Jn 8, 8 v.l. (en vez de κατακύψας).

Κυρηναῖος, ου, ὁ *Kyrēnaios* cireneo*

Κυρηναῖος designa al que es natural de → Κυρήνη. En Hech 13, 1 con artículo: «Lucio, *el de Cirene*». En los demás pasajes sin artículo: Mc 15, 21 par. Mt 27, 32 / Lc 23, 26 (Simón cireneo); Hech 6, 9 («sinagoga... *de los cireneos*»); 11, 20 (ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι). Κυρηναῖος se usa como adjetivo en Mt 27, 32 y Hech 11, 20.

Κυρήνη, ης *Kyrēnē* Cirene*

Nombre de una ciudad del Norte de Africa, que era capital de la región costera (desde el año 27 a.C. asociada con Creta, con la que formaba una provincia senatorial) de Cirenaica (Pentápolis) con un gran porcentaje de población judía (Schürer III, 52-54). Hech 2, 10 menciona a habitantes «de Egipto y de las regiones de Libia junto a Cirene». Pauly-Wissowa XII, 156-169; LThK VI, 702s; Pauly, *Lexikon* III, 410s; S. Applebaum, *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*, Leiden 1979.

Κυρήνιος, ου *Kyrēnios* Quirinio (Quirinius)*

Nombre de un gobernador romano de Siria, bajo cuyo mandato –según Lc 2, 2– se llevó a cabo un censo (→ ἀπογραφή 3) con fines tributarios (según 2, 1 el censo se efectuó «en todo el mundo habitado»). En Josefo, Ant XVII, 355; XVIII, 1-5 se menciona a *Publio Sulpicio*

Quirinio y al censo realizado bajo su mandato; sin embargo, este censo no tuvo lugar hasta el año 6/7 p.C. G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* I (ÖTK), 64 (bibl.) y 68s; DBS IX, 693-720.

κυρία, ας, ἡ *kyria* señora*

En el NT el término aparece únicamente en 2 Jn 1.5 como designación (en sentido figurado) de una comunidad: en el v. 1 la carta se dirige «*a la señora* escogida y a sus hijos»; en el v. 5 es un vocativo con el que el autor de la carta se dirige a la comunidad destinataria. ThWNT III, 1094s; Bauer, *Wörterbuch*, *s.v.*; R. Schnackenburg, *Cartas de san Juan*, Barcelona 1980, 330s; H.-J. Klauck, Κυρία ἐκκλησία *in Bauers Wörterbuch und die Exegese des zweiten Johannesbriefes*: ZNW 81 (1990) 135-138.

κυριακός, 3 *kyriakos* concerniente al Señor → κύριος (12).

κυριεύω *kyrieuō* ser señor, dominar, poseer*

Aquello sobre lo que uno tiene señorío se expresa en genitivo: Lc 22, 25; 2 Cor 1, 24; Hech 19, 16 D Ψ. Del *señorío* de Cristo sobre vivos y muertos se habla en Rom 14, 9. Dios es «Señor *de señores*», 1 Tim 6, 15. Pero en Pablo otras entidades son también sujeto del verbo κυριεύειν: la muerte (Rom 6, 9), el pecado (6, 14) y la ley (7, 1). ThWNT III, 1097; K. W. Clark, en *FS Kilpatrick*, 100-105.

κύριος, ου, ὁ *kyrios* dueño, señor; el Señor
κυριακός, 3 *kyriakos* concerniente al Señor*

1. Aparición en el NT – 2. Contenidos semánticos – 3. Uso profano – 4. El vocativo κύριε como invocación a Jesús – 5. *Yahvé/Dios* como κύριος en expresiones fijas – 6. Otras formas de uso (citas del AT, etc.) – 7. Origen de κύριος referido a Dios, en el NT – 8. κύριος, referido a *Jesús de Nazaret* – 9. (ὁ) κύριος en los Evangelios y en Hechos – 10. En los restantes escritos del NT – 11. Significado del título de κύριος referido a Jesús – 12. κυριακός.

Bibl.: K. Berger, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*: NTS 17 (1970-1971) 413-422; G. Bornkamm, *Cristo y el mundo en el mensaje del cristianismo primitivo*, en Id., *Estudios sobre el NT*, Salamanca 1983, 87-102; W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen [2]1926; F. F. Bruce, *Jesus is Lord*, en *FS W. C. Robinson*, Richmond 1968, 23-36; Bultmann, *Teología*, 170-183; L. Cerfaux, *Kyrios*, en DBS V, 200-228; Id., *Le titre, «Kyrios» et la dignité royale de Jésus*: RSPhTh 11 (1922) 40-71 (*Recueil L. Cerfaux* I, Gembloux 1954, 3-63); Conzelmann, *Theologie*, 102s; O. Cullmann, *Cristología del NT*, Buenos Aires 1965, 227-274; J. A. Fitzmyer, *Der semitische Hintergrund des ntl. Kyriostitels*, en *FS Conzelmann*, 267-298; W. Foester, *Herr ist Jesus*, Gütersloh 1924; W. Foester-G. Quell, κύριος κτλ., en ThWNT III, (1938) 1038-1098; Hahn, *Hoheitstitel*, 67-125; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, München 1961; G. Howard, *The Tetragram and the NT*: JBL 96 (1977) 63-83; L. W. Hurtado, *New Testament Christology: A Critique of Bousset's Influence*: ThSt 40 (1979) 306-317; W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, Zürich 1963, 61-103, 149-181; W. G. Kümmel, *Die Theologie des NT*, Göttingen 1969, 99-102, 140-142; I. de la Potterie, *Le titre κύριος appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc*, en *FS Rigaux*, 117-146; H. Schlier, *Über die Herrschaft Christi*, en Schlier III, 52-66; G. Schneider, *Gott und Christus als* ΚΥΡΙΟΣ *nach der Apostelgeschichte*, en *FS Zimmermann*, 161-174; S. Schulz, *Maranatha und Kyrios Jesus*: ZNW 53 (1962) 125-144; E. Schweizer, *Der Glaube an Jesus den «Herrn»...*: EvTh 17 (1957) 7-21; Ph. Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?*, en Id., *Aufsätze zum NT*, München 1965, 141-148.

A propósito del AT/LXX: W. W. Graf Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum...*, Gießen 1926-1929; L. Cerfaux, *Le nom divin «Kyrios» dans la Bible grecque*: RSPhTh 20 (1931) 27-51 (*Recueil* I, 113-126); O. Eißfeldt, *'ādōn, 'ᵃdōnāy*, en DTAT I (1973), 62-78; P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford [2]1959, 218-228; A. Murtonen, *Philological and Literary Treatise on the OT Divine Names*, Helsinki 1952.

A propósito del helenismo: L. Cerfaux-J. Tondriau, *Le culte des sourverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957; A. Deißmann, *Light from the Ancient East*, London 1927, 349-359 (cf. Deißmann, *Licht*, 298-310); W. Fauth, *Kyrios, Kyria*, en Pauly, *Lexikon* III, 413-417; H. Lietzmann, *An die Römer* (HNT), Tübingen [5]1971, 97-101; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen [2]1973, 542-544; E. Williger, *Kyrios*, en Pauly-Wissowa XII/1 (1924), 176-183.

Para más bibliografía, cf. P.-E. Langevin, *Bibliographie biblique*, Québec 1972 y 1978, I, 542s, 809s; II, 1012s; ThWNT X, 1152s.

1. En el NT el sustantivo κύριος aparece 719 veces, y por cierto en todos los escritos, con excepción de Tito y las Cartas de Juan (cf., no obstante, Tit 1, 4 y 2 Jn 3 en el Textus Receptus). Lucas es quien emplea más fre-

cuentemente el término κύριος: éste aparece 104 en el Evangelio y 107 veces en Hechos. κύριος aparece 189 veces en las Cartas paulinas que son indiscutiblemente auténticas. Colosenses, Efesios y 2 Tesalonicenses tienen en total 64 testimonios; otros 22 testimonios se encuentran en 1-2 Timoteo. Marcos tiene 18 testimonios, Mateo 80, el Evangelio de Juan 53, Hebreos 16, Santiago 14, 1 Pedro 8, 2 Pedro 14, Judas 7 y Apocalipsis 23. – El adjetivo κυριακός aparece únicamente en 1 Cor 11, 20 y Ap 1, 10 (→ 12).

2. κύριος designa al *dueño*, al *señor*, a una persona que tiene control o dominio sobre otra persona o sobre una cosa, y además tiene autoridad para decidir. κύριος se usa en sentido profano (literal y figurado) y en sentido religioso. En el ambiente griego contemporáneo, el término se aplicaba en último término a los dioses (Zeus: Píndaro, Isthm 5, 53; Diodoro Sículo III, 61, 6; Isis: CIG 4897a).

3. En el uso profano, κύριος aparece frecuentemente con el sentido de *señor/dueño*: de una casa (Mc 13, 35, cf. Lc 13, 25), de una viña (Mc 20, 8; 21, 40; Mc 12, 9; Lc 20, 13.15), de la mies (Mt 9, 38; Lc 10, 2), de sirvientes, administradores o esclavos (Mt 10, 24.25; 13, 27; 18, 25-34; 24, 45-50; 25, 18-26; Lc 12, 36s.42b-47; 13, 8; 14, 21-23; 16, 3.5.8; 19, 16-25; Jn 13, 16; 15, 15.20; Hech 16, 16.19; Rom 14, 4a; Col 3, 22a; 4, 1a; Ef 6, 5), de animales (Mt 15, 27; Lc 19, 33), de la herencia (Gál 4, 1). En algunos casos, a estas personas se les dirige la palabra con el vocativo κύριε, que entonces tiene únicamente el sentido de un tratamiento cortés y respetuoso (como en inglés «sir»); a la persona a quien se aplica este tratamiento, se la considera como posesora de autoridad. El hijo habla así a su padre (Mt 21, 29s), Sara se refiere así a Abrahán (1 Pe 3, 6), las muchachas que aguardan se dirigen de esta manera al esposo (Mt 25, 11), y los griegos a Felipe (Jn 12, 21). Este uso, tan extendido, de κύριος aparece también en su aplicación al emperador romano (Hech 25, 26), a los soberanos seculares (1 Cor 8, 5; Ap 17, 14b; 19, 16b), a Pilato (Mt 27, 63), a un rey que se sienta en el trono de David (Mt 22, 44b; Mc 12, 36b; Lc 20, 42b; Hech 2, 34b), e incluso a uno de los ancianos en la corte celestial (Ap 7, 14). En un sentido más bien figurado, κύριος se emplea en el *logion* sobre lo de servir a «dos señores» (Mt 6, 24; Lc 6, 13) o en la expresión «Señor del sábado» (Mt 12, 8; Mc 2, 28; Lc 6, 5).

4. El vocativo κύριε se usa a menudo en los Evangelios y en los Hechos para dirigirse a Jesús. ¿Será su sentido un simple tratamiento de cortesía, como «señor» (en inglés, «sir»), o será un título de majestad para dirigirse al Cristo (como en inglés «Lord»)? En labios de personas que no son discípulos o que no son judíos, el vocativo se entiende quizás en el primero de estos dos sentidos, como en los casos de la mujer sirofenicia (Mc 7, 28; Mt 15, 22.25.27), del centurión (romano) (Lc 7, 6), de Zaqueo (Lc 19, 8b), del padre del muchacho epiléptico (Mt 17, 15), del ciego (Mt 9, 28; 20, 30.31.33; Lc 18, 41), del leproso (Mt 8, 2; Lc 5, 2), de la samaritana (Jn 4, 11.15.19), del funcionario real (4, 49), del enfermo de Betesda (5, 7), de la adúltera (8, 11), del ciego de nacimiento (9, 36), de María Magdalena (20, 15) y de Saulo cuando iba camino de Damasco (Hech 9, 5a; 22, 8.10a; 26, 15a).

Pero en muchos casos κύριε es también usado por discípulos y seguidores de Jesús para dirigirse a él. Así lo hacen candidatos al discipulado (Lc 9, 57.59.61; Mt 8, 21), discípulos (Mt 8, 25; 26, 22; Lc 10, 17; 11, 1; 17, 37; 22, 38.49; Jn 6, 34; 11, 12), justos (Mt 25, 37) e injustos (25, 44), una persona de la que no se menciona su nombre (Lc 13, 23), el ciego que había sido curado (Jn 9, 38), el discípulo amado (Jn 13, 25; 21, 20), Pedro (Mt 14, 28.30; 16, 22; 17, 4; 18, 21; Lc 5, 8; 12, 41; 22, 33; Jn 6, 68; 13, 6.9.36.37; 21, 15.16. 17.21), también Santiago y Juan (Lc 9, 54), Marta (Lc 10, 40; Jn 11, 21.27.39), Marta y María (Jn 11, 3.34), María (de Betania, Jn 11, 32), Tomás (Jn 14, 5; 20, 28 [ὁ κύριος μου]), Felipe (14, 8) y Judas (14, 22).

Cuando el vocativo κύριε se dirige al Jesús *resucitado* (Hech 1, 6; 7, 59.60; 9, 10b.13; 22,

19), entonces tiene claramente el matiz de un título de majestad («Lord»). Sin embargo, en los textos de los evangelios es a menudo problemático saber cuál es el significado concreto. Algunos exegetas sostienen la opinión de que a Jesús, durante su actividad terrena, no sólo se le llamó «Señor» como un tratamiento de cortesía (como persona con autoridad; cf. «maestro» [διδάσκαλε, Mc 4, 38; 12, 19], «rabí» [ῥαββί, cf. Mc 10, 51; 11, 21]), sino también con el sentido de un título de majestad («Lord»). Aunque esto fuera cierto, no significaría que κύριος tuviera ya todos los contenidos semánticos del título aplicado al Resucitado. Ahora bien, tal vez haya que distinguir etapas graduales en la tradición de los evangelios. Mientras que κύριε en la etapa I (la actividad de Jesús en la tierra) quizás significara únicamente «sir», esta invocación en la etapa II (la proclamación apostólica) o en la etapa III (el tiempo en que se redactaron los evangelios) pudo adquirir ya el sentido de un título de majestad («Lord»). De esta manera, el profano κύριε habría asumido un matiz religioso. Un problema especial lo constituye el *logion* de Mt 7, 21s par. Lc 6, 46. La sentencia acerca del decir «Señor» procede con suma probabilidad de la comunidad cristiana primitiva y de su empeño en no dejar que los carismáticos se sobrepasaran.

5. El NT aplica frecuentemente (ὁ) κύριος a Yahvé o a Dios. Aunque este uso del término falta en algunos escritos (Gálatas, Filipenses, Filemón, Efesios, Colosenses, 1 Timoteo, Tito, las Cartas de Juan), sin embargo se halla abundantísimamente atestiguado. Este uso de κύριος aparece no sólo en citas del AT (marcadas más adelante con *), sino también en expresiones que deben considerarse como referencias a expresiones del AT, por ejemplo: «el ángel del Señor» (Mt 1, 20.24; 2, 13.19; 28, 2; Lc 1, 11; 2, 9; Hech 5, 19; 8, 26; 12, 7.23), «el camino del Señor» (Hech 18, 25; cf. 13, 10), «la palabra del Señor» (Hech 8, 25; 12, 24; 13, 48s; 15, 35.36; 19, 10.20; 1 Tes 4, 15; 2 Tes 3, 1), «el día del Señor» (1 Cor 5, 5; 1 Tes 5, 2); 2 Tes 2, 2; 2 Pe 3, 10), «el nombre del Señor» (Sant 5, 10), «la mano del Señor» (Hech 11, 21). En algunos de estos casos el κύριος tradicional del AT se aplica seguramente a Jesús (→ 6).

6. En los siguientes pasajes se designa a Yahvé/Dios como κύριος, pero en forma distinta –es decir, prescindiendo de la expresiones enumeradas en → 5– (el asterisco * indica que se trata las citas del AT; el signo de interrogación detrás de un pasaje indica que en ese caso κύριος se refiere quizás a Jesús): Mt 1, 20.22; 3, 3*; 4, 7*.10*; 5, 33*; 11, 25; 21, 9*.42; 22, 37*.44a*; 23, 39*; 24, 42(?); 27, 10*; Mc 1, 3*; 5, 19(?); 11, 9*.10; 12, 11*. 29a.b*.30*. 36a*; 13, 20; Lc 1, 6.9.15.16.17. 25.28.32.38.45.46.58.66.68.76(?); 2, 9b.15.22. 23a.b*.24.26.39; 3, 4*; 4, 8*.12*.18*.19*; 5, 17; 10, 21.27*; 13, 35*; 19, 38*; 20, 37. 42a*; Jn 1, 23*; 5, 4; 12, 13*.38a.b*; Hech 1, 24; 2, 20*.21*25*.34a*.39.47; 3, 20.22; 4, 26.29; 5, 9; 7, 31.33.49*; 8, 22.24.39; 10, 4.14 (?).33; 11, 8.16(?).21a.23(?); 12, 11.17; 13, 2.11.12. 44.47; 15, 17a.b.40; 16, 14.15.30.32 (?); 17, 24; 18, 8.9(?); 20, 19(?).28.32; 21, 14; Rom 4, 8*; 9, 28.29*; 10, 12.13*.16*; 11, 3*. 34*; 12, 19*; 14, 4b.6a.b.c.11*; 15, 11*; 1 Cor 1, 31*; 2, 16*; 3, 5.20*; 4, 19; 7, 17; 10, 26*; 14, 21*; 2 Cor 5, 11(?); 6, 17*.18*; 8, 19.21; 10, 17.18; 2 Tim 2, 14(?).19a*.b*.22(?).24(?); Heb 1, 10*; 7, 21*; 8, 2(?).8*.9*.10*.11*; 10, 16*. 30a*.b*; 12, 5*.6*; 13, 6*; Sant 3, 9; 4, 10.15; 5, 4.11a.b; 1 Pe 1, 25*; 2, 3*.13(?); 3, 12a*.b*; 2 Pe 2, 9.11(?); 3, 8.9.15; Jds 5(?). 9.14; Ap 1, 8; 4, 8.11; 11, 4.15.17; 15, 3.4; 16, 5.7; 18, 8; 19, 6; 21, 22; 22, 5.6.

7. Se pregunta de dónde derivan los autores del NT el nombre griego de κύριος para aplicárselo a Dios/Yahvé. Se pensaba que el absoluto (ὁ) κύριος, sin atributos, podía considerarse derivado de la LXX; porque, en los grandes códices en pergamino, el hebreo *yhwh* es traducido por κύριος (así piensan, por ejemplo, Cullmann, Hahn). Ahora bien, esta traducción se encuentra únicamente en las copias cristianas de la LXX que datan de los siglos IV y V, pero no en los manuscritos

confeccionados para los judíos de lengua griega en época anterior al cristianismo (por ejemplo, PapFouad 266 [de Egipto; cf., a propósito, Schulz, 129] y 8ḤevXII gr [Naḥal Ḥever, Palestina]). En estas traducciones del AT, el nombre de *yhwh* –escrito en letras hebreas o paleohebreas– se insertaba en el texto griego. Tanto Orígenes como Jerónimo conocieron tales copias en su época. Pero además se ha mantenido, al menos desde W. Bousset, que era «inconcebible» que un judío palestino hubiera designado a Dios en sentido absoluto como «el Señor» (cf. Bultmann, *Teología*, 96).

Sin embargo, podemos afirmar: entre los judíos palestinenses de los dos siglos anteriores al cristianismo existía una costumbre incipiente de referirse a Dios llamándole «(el) Señor», en arameo *mārêh* (indefinido, 11QTg Job 24, 6s; 1QGénApoc 20, 12s) o *māryā'* (definido, 4QHen[b] 1, IV, 5), en hebreo *'ādôn* (incluso sin el controvertido sufijo *-āy*, Sal 114, 7; 11QSal[a] 28, 7s) y en griego κύριος (Josefo, Ant XX, 90; XIII, 68 [como cita de Is 19, 19]; TestLev 18, 2 [κύριος]; Hen [gr] 10, 9 [ὁ κύριος]). Aunque ninguno de estos ejemplos demuestra que *yhwh* era traducido por κύριος, sin embargo indica que, al menos para los judíos palestinenses, no era «inconcebible» llamar *Señor* a «Dios» (*'ēl*) o al «Todopoderoso» (*šadday*). Es verdad que no se ha rastreado (todavía) una línea que enlace directamente este uso judío pre-cristiano con los autores precristianos, pero no puede descartarse que sobre estos últimos haya existido tal influencia.

8. En el NT, κύριος se aplica también en sentido religioso a Jesús de Nazaret. Aparece como «título» referido a Jesús en todos los escritos del NT, exceptuadas la Carta a Tito y las Cartas de Juan (→ 1). De ordinario se designa como *Señor* al Cristo resucitado. Es posible que originalmente se le aplicara este título por considerárselo muy apropiado para designar al Cristo que viene para la parusía, como sugiere la forma griega de la expresión aramea *māranā tā'* (1 Cor 16, 22; cf. también 1 Cor 11, 26, donde el título es retrotraído de la parusía a la muerte de Jesús). Usado en sentido absoluto, κύριος constituye el clímax del himno pre-paulino a Cristo, en Flp 2, 16. En este himno (que es posiblemente de origen judeocristiano, no cristiano gentílico), κύριος es el «Nombre sobre todos los nombres» (v. 9); se aplica al Jesús exaltado y constituye la razón de que haya que tributarle a él la misma adoración (vv. 10s) que, según Is 45, 23, le corresponde a Yahvé mismo.

Este uso prepaulino, que encuentra su eco en las más tempranas confesiones de fe: «Jesús es *Señor*» (1 Cor 12, 3; Rom 10, 9), pone en relación este título con el más antiguo *kerygma* judeocristiano palestinense, que fue formulado en arameo por los «hebreos» de la comunidad de Jerusalén (*dî mārêh Yēšûa' mēšîḥā'*) o en griego por los «helenistas» (ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός). El origen de este título referido a Jesús no puede buscarse en terreno «helenístico», sino en el judaísmo palestinense anterior al cristianismo, que aplicaba a Yahvé el título *mārêh, 'ādôn* o κύριος (→ 7). El título de κύριος implica que el Jesús exaltado es equiparado a Dios/Yahvé. Sin embargo, no se le identifica con él, ¡el Jesús exaltado no es *'abbā'*! El título de κύριος no dice inmediatamente lo mismo que el de θεός.

El mencionado uso pre-paulino se desarrolla hasta llegar a un empleo muy difundido del título entre los primeros escritores del NT. Pablo utiliza principalmente de tres maneras el título (ὁ) κύριος, referido a Jesús: a) En sentido absoluto, refiriéndolo al «Señor» resucitado: Rom 10, 9; 14, 8a.b; 1 Cor 2, 8 (κύριος τῆς δόξης); 4, 4.5; 6, 13a.b.5.14.17; 7, 10.12.22.25a.b.32a.b.34.35; 9, 1b.5.14; 10, 9.21a.b.22; 11, 23a.26.27a.b.29.32; 12, 3.5; 14, 37; 15, 58; 16, 7; 2 Cor 3, 16.17a.b.18a.b; 4, 14; 5, 6.8.11(?); 8, 5; 10, 8; 11, 17; 12, 1.8; 13, 10; Gál 1, 19; 6, 17; Ef 4, 5; 5, 10.17.19. 22.29; 6, 4.7.8.9; Flp 2, 11; 4, 5; Col 1, 10; 3, 13.16.22b.23.24; 4, 1b; 1 Tes 1, 6; 3, 12; 4, 6. 15b.16.17a.b; 5, 27; 2 Tes 1, 9; 2, 13; 3, 3.5. 16a (τῆς εἰρήνης).b. b) En la expresión preposicional ἐν κυρίῳ: Rom 16, 2.8.11.12a.b. 13.22; 1 Cor 4, 17; 7, 22.39; 9, 2; 11, 11; 16, 19; 2 Cor 2, 12; Gál 5, 10; Ef 2, 21; 4, 1.17; 5, 8; 6, 1.10.21; Flp 1, 14; 2, 19.24.29; 3, 1; 4, 1.2. 4.10; Col 3, 18.20; 4, 7.17; 1 Tes 3, 8; 4, 1; 5, 12; 2 Tes 3, 4; Flm 16.20a.b. La expresión se encuentra a menudo en exhortaciones y saludos y también para expresar la unión de los cristianos con Cristo. c) Pablo añade a menudo al título de κύριος los nombres de Jesús y/o Cristo: κύριος (Ἰησοῦς) (Χριστός): Rom 1, 4.7; 4, 24; 5, 1.11.21; 6, 11.23; 7, 25; 8, 39; 12, 11; 14, 14; 15, 6.30; 16, 18.20.24; 1 Cor 1, 2.3.7.8.9.10; 5, 4a.b.5; 6, 11; 8, 6; 9, 1a; 11, 23b; 15, 31.57; 16, 23; 2 Cor 1, 2.3.14; 4, 5. 10; 8, 9; 11, 31; 13, 13; Gál 1, 3; 6, 14.18; Ef 1, 2.3.15.17; 3, 11.14; 5, 20; 6, 23.24; Flp 1, 2; 3, 8.20; 4, 23; Col 1, 2.3; 2, 6; 3, 17.24; 1 Tes 1, 1a.b.3; 2, 15.19; 3, 11.13; 4, 2; 5, 9.23. 28; 2 Tes 1, 1.2.7.8.12a.b; 2, 1.8.14.16; 3, 6. 12.18; Flm 3.5.25. Esto aparece especialmente en los textos con que comienzan las cartas.

9. Junto al uso de κύριος en vocativo (κύριε → 4), se encuentra también (ὁ) κύριος en los Evangelios y en Hechos, donde se detecta la influencia de la tradición pre-paulina. a) En *Marcos* aparece dos veces: 11, 3 (*el Señor* necesita un pollino); 12, 37 (David le llama *Señor*); cf. además Mc 16, 19.20). b) En *Mateo* se halla únicamente en los paralelos con los pasajes marquinos: 21, 3; 22, 43.45. c) *Lucas* utiliza (ὁ) κύριος no sólo para referirse al Resucitado (24, 3.34 [¡aquí como antiquísimo testimonio!], sino también a Jesús durante su actividad terrena (7, 13.19; 10, 1.39.41; 11, 39; 12, 42a; 13, 15; 17, 5.6; 18, 6; 19, 8a.31.34; 22, 61a.b), e incluso a propósito del nacimiento de Jesús (2, 11) y con anterioridad a su nacimiento (1, 43). Prescindiendo del paralelo con la pregunta acerca del hijo de David (20, 44), el uso lucano de la expresión *el Señor* refleja la manera de hablar de su tiempo, en el cual el título post-pascual (referido al Resucitado) se había convertido ya casi en nombre que se aplicaba a Jesús. d) En *Hechos*, Lucas dice ὁ κύριος para referirse a Jesús durante su actividad terrena (1, 21; 20, 35) y al Resucitado (2, 36; 4, 33; 9, 27). Aparece constantemente una serie de frases típicamente lucanas con (ὁ) κύριος: El *Señor* (resucitado) se apareció, hizo o dijo tal o cual cosa (9, 10a.11, 15.17; 22, 10b; 23, 11; 26, 15); los cristianos creen en él, se dirigen a él o son añadidos *al Señor* (5, 14; 9, 35.42; 11, 17.21b.24; 14, 23; 16, 31; 20, 21); «discípulos *del Señor*» (9, 1) le proclaman (11, 20; 14, 3; 28, 31) o le alaban, predican o bautizan en su nombre (8, 16; 9, 28; 19, 5.13.17; 21, 3). Aparecen también expresiones aisladas como: «el camino *del Señor*» (18, 25), «el temor *del Señor*» (9, 31), «la gracia *del Señor*» (15, 11 [cf. 20, 24]), «por la causa *del Señor*» (15, 26) y «el Señor de todos» (10, 36). Vémos cómo *el Señor* se ha convertido en el objeto de la proclamación cristiana. e) En el *Evangelio de Juan*, ὁ κύριος se emplea sólo en pocos lugares. El uso de este título recuerda el empleo que se hace del mismo en los fragmentos lucanos que narran la actividad terrena de Jesús (Jn 4, 1; 6, 23; 11, 2). Sin embargo, el título se encuentra también en labios de María Magdalena, que refiere que «al Señor» se lo han llevado del sepulcro (20, 2; en 20, 13 dice ella: «mi Señor»), o en la noticia de que ella ha visto «al Señor» (20, 18). También otros discípulos le reconocen como tal (20, 20.25; 21, 7a.b.12). El cuarto Evangelio ha repetido sencillamente este uso de la tradición más antigua.

10. Lo mismo habrá que decir de la aparición de κύριος en los demás escritos del NT: 1 Tim 1, 2.12.14; 5, 5 v.l.; 6, 3.14.15; 2 Tim 1, 2.8.16.18a.b.; 2, 7; 4, 1.8.14.17.18.22; Heb 2, 3; 7, 14; 12, 14; 13, 20; Sant 1, 1.7; 2, 1; 5, 7.8.14.15; 1 Pe 1, 3; 3, 15; 2 Pe 1, 2.8.11.14. 16; 2, 20; 3, 2.18; Jds 4, 17.21.25; Ap 11, 8; 14, 13; 17, 14a; 19, 16a; 22, 20.21.

11. Los primeros cristianos, al atribuir a Jesús el título de κύριος, confesaban su victoria sobre una muerte humillante, su exaltación a un estado trascendente de gloria y su dominio real sobre quienes llegan a compartir su fe en él. Frente a la creencia, muy difundida, de que los emperadores romanos eran κύριοι (por ejemplo, Augusto [ÄgU 1197, I, 15]), los cristianos proclamaban, como cita Pablo: «Para nosotros no hay más que un solo *Señor*, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y por me-

dio del cual existimos» (1 Cor 8, 6). Jesús, para ellos, era más que un Mesías davídico (Mc 12, 35-37 par.). La más antigua proclamación kerigmática sobre Jesús de Nazaret, a quien proclama como el agente –crucificado y resucitado– de Dios, incluye la confesión de fe en Su condición de Señor y en su mesianidad (Hech 2, 36), e igualmente en Su exaltación (2, 33) y proclama la persuasión de que «debajo del cielo no existe otro nombre en el que podamos ser salvos» (4, 12). Jesús fue exaltado como Señor para que derramase el Espíritu que inicia la vida cristiana (2, 33). Por eso, Pablo pudo llegar a afirmar con anterioridad que «el Señor es el Espíritu» (2 Cor 3, 17), una *crux interpretum*, que desde luego debe interpretarse a la luz de 1 Cor 15, 45: «El último Adán llegó a ser el Espíritu que da vida (cf. Rom 1, 4: «constituido como el Hijo de Dios en poder conforme al Espíritu de santidad en virtud de la resurrección de entre los muertos», en contraposición a lo que él era «según la carne» [v. 3]). En estos enunciados Pablo no hace una distinción tan cuidadosa entre κύριος y πνεῦμα como la que que él establece en 2 Cor 13, 13, o como la que haría la doctrina trinitaria de los siglos posteriores.

12. El adjetivo κυριακός no posee equivalente semítico. Se adoptó del uso helenístico y se aplicó dándole un sentido religioso: es *lo concerniente o perteneciente al Señor*, es decir, a Jesús, al Señor resucitado. κυριακὸν → δεῖπνον, la «cena *del Señor*» (1 Cor 11, 20), se relaciona con el ποτήριον y la τράπεζα κυρίου (la «copa» y la «mesa del Señor»; 1 Cor 10, 21). Aquí aparece claramente la influencia del sustantivo sobre el adjetivo. Se refiere a la cena de la *anámnesis* eucarística, en la cual los cristianos participan del «cuerpo y de la sangre del Señor» (11, 27) y «proclaman la muerte del Señor hasta que él venga» (11, 26). ἡ κυριακὴ → ἡμέρα, «el día *del Señor*» (Ap 1, 10), recuerda, sí, aquella expresión del AT «el día del Señor (de Yahvé) (cf. Jl 2, 31 LXX), pero por su formulación como adjetivo indica que se refiere a un día que los cristianos celebran en honor del «Señor» resucitado, probablemente «el primer día de la semana» (1 Cor 16, 2; cf. Jn 20, 1.19; Did 14, 1).

J. A. Fitzmyer

κυριότης, ητος, ἡ *kyriotēs* soberanía, poder soberano*

Bibl.: H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT 2), Tübingen 1951, 50-65; Billerbeck III, 583s; W. Foerster, κυριότης, en ThWNT III, 1096; G. H. C. MacGregor, *Principalities and Powers*: NTS 1 (1954-1955) 17-28; B. Noack, *Satanas und Soteria. Untersuchungen zur ntl. Dämonologie*, Kopenhagen 1948, 104-108; H. Ringgren, *Geister, Dämonen, Engel* II (Antiguo Testamento, judaísmo y Nuevo Testamento), en RGG II, 1301-1303; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im NT*, Freiburg 1958; K. L. Schmidt, *Die Natur- und Geisteskräfte im pln Erkennen und Glauben*: Eranos-Jahrbuch 14 (1947) 87-143.

1. En el NT κυριότης aparece cuatro veces (una vez en cada uno de los escritos: Colosenses, Efesios, 2 Pedro y Judas). Hay que distinguir entre dos formas en que se aplica el término.

2. a) Fundamentalmente κυριότης significa *la (una) soberanía ejercida por el (un) señor*. No se piensa tanto en Dios, sino en Jesucristo, en quien se cree y a quien se atestigua como el → κύριος exaltado (2 Pe 2, 10; Jds 8). Este concepto, tomado del ámbito político, implica (en contraste con δεσπότης) el derecho a ejercer un señorío legítimo y verdadero, el cual es considerado, por tanto, como él único y universal señorío.

b) Ef 1, 21 y Col 1, 16 cuentan también con que hay otros poderes y autoridades (subordinados a la κυριότης de Jesucristo) que poseen también κυριότης. Se piensa principalmente en la angelología dualística por la que tanto se interesaba la apocalíptica judía, es decir, en el mundo de los demonios, los ángeles y los espíritus, que surgió en el ámbito cultural babilónico-iranio y que posiblemente se mezcló luego –en la Palestina bíblica– con el degradado mundo de las antiguas deidades cananeas (cf. Filón, Conf 171; Mut 59; MartPol 14, 1; 1QS 3, 13ss; Hen [esl] 20, 1; Hen [et] 61, 10). Esta concepción representa, con sus repercusiones que llegan hasta nuestros mismos días, el intento del hombre por conocer, basándose en la múltiple experiencia de su propia impotencia, los poderes y las fuerzas que rigen al hombre. Ahora bien, el cristianismo confiesa que todo el poder reside en Dios.

F. Schröger

κυρόω *kyroō* corroborar, ratificar*

Gál 3, 15: «Un testamento *ratificado* (κεκυρωμένην διαθήκην) nadie lo invalida». En 2 Cor 2, 8 con el significado de *resolver / decidirse (en favor de)*; Pablo exhorta: κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην, «*decidirse* a demostrarle amor». ThWNT III, 1098s.

κύων, κυνός, ὁ *kyōn* perro*

Bibl.: Billerbeck I, 447; 722-726; III, 621-622; 773; O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr* (BWANT 90), Stuttgart 1970, 86-88; K. Galling, en BRL 149s; J. Jeremias, *Matthäus 7, 6a*, en *FS Michel*, 271-275; O. Michel, κυων κτλ., en ThWNT III, 1100-1104; H. von Lips, *Schweine füttert man, Hunde nicht - ein Versuch, das Rätsel von Mt 7, 6 zu lösen*: ZNW 79 (1988) 165-186; F. Perles, *Zur Erklärung von Mt 7, 6*: ZNW 25 (1926) 163-164; W. Richter, en Pauly, *Lexikon* II, 1245-1249; W. Schmithals, *Die Irrlehrer des Phil*: ZThK 54 (1957) 297-341; G. Schwarz, *Matthäus VII 6a*: NovT 14 (1972) 18-25. Para más bibliografía, cf. ThWNT X, 1154.

1. Con pocas excepciones (Jue 7, 5: en sentido neutro; Job 30, 1: perro pastor; Is 56, 10; Tob 11, 5: perro guardián), el perro es considerado en la Biblia como un animal despreciable (junto a la hiena [Eclo 13, 18] o el buitre [1 Re 14, 11; 16, 4; 21, 24; Jer 15, 3] y el cerdo [Mt 7, 6; 2 Pe 2, 22; cf. Horacio, Ep. I, 2, 23ss; EvTom 93; PapOxy V, 840); bBer 83a]), que siempre está hambriento (Is 56, 11) y anda vagabundeando para alimentarse de las basuras que se tiran (Ex 22, 31; cf. JyA 10, 13; 13, 8), o que se arroja desvergonzadamente como depredador de todo lo que se halla indefenso por la debilidad, la enfermedad o la soledad. Sin embargo, la firme tenacidad del perro puede valorarse también positivamente, y se aplica incluso a Israel (ExR 42, 9 par.).

Por tanto, en el AT el perro personifica no sólo la extrema bajeza (cf. Ecl 9, 4; 1 Sam 17, 43; 24, 15; 2 Sam 9, 8; 16, 9; 2 Re 8, 13; también 1 Re 21, 19.23; 2 Re 9, 10; cf. también Josefo, Ant XV, 289; Bell IV, 324) sino también un grave peligro e incluso un peligro amenazador para la vida (cf. Sal 22, 17.21; 59, 7.15s; también Ex 11, 7; Jdt 11, 19).

2. Este tono de fondo, generalmente negativo, se aprecia también en el NT. – Lc 16, 21 acentúa la miseria y desgracia de Lázaro: no puede siquiera alejar de sí a los perros que vagabundean a su alrededor. En Ap 22, 15 se dice de la ciudad escatológica que «los perros quedan afuera...» (ἔξω οἱ κύνες). Entre los demás que quedan «excluidos» se hallan los gentiles y los herejes (= todo el que ama y practica la mentira). En 2 Pe 2, κύων es finalmente la designación de los herejes en la descripción que se hace de los maestros de mentiras (ψευδοδιδάσκαλοι, v. 1), que se precipitan a sí mismos y a sus seguidores a la destrucción final (vv. 1 y 3; también el v. 12; cf. Prov 7, 22 LXX). En su alejamiento del «mandamiento santo» (v. 21) que les fue confiado, son como el perro o como el cerdo (v. 22 [en cita de Prov 26, 11]; cf. también IgnEf 7, 2).

Mt 7, 6 (material peculiar): Después del mandamiento (Mt 7, 1-5) de no alzarse como jueces de los demás, se advierte especialmente contra los hermanos que, al pisotear lo «santo» (= el evangelio; a diferencia de Did 9, 5: la Cena del Señor), quedan desenmascarados como falsos cristianos y, como tales, representan un peligro «aniquilador» para la comunidad (cf. los «abominables lobos» en Mt 7, 15; Hech 20, 29s; cf. también Tit 3, 9-11).

En Flp 3, 2 los tres predicados que se interpretan mutuamente: «los perros, los malos obreros, la mutilación» confirman que κύων en el NT es una manera de designar a los herejes; el término se aplica aquí concretamente a los misioneros judaizantes (probablemente de origen judío; cf. 2 Cor 11, 13: ψευδαπόστολοι), que exigen, entre otras cosas, la circuncisión (cf. la paronomasia de los vv. 2 y 3; cf. además Flp 3, 18s; quizás también Mt 7, 6b).

S. Pedersen

κῶλον, ου, τό *kōlon* cadáver*

El término se aplica especialmente al cadáver que yace tendido sin recibir sepultura.

Heb 3, 17: «cuyos *cuerpos* cayeron en el desierto» (cf. Núm 14, 29.32 LXX).

κωλύω *kōlyō* impedir, estorbar, prohibir

Bibl.: K. Aland, *Die Säuglingstaufe im NT und in der alten Kirche*, München ²1963, 68s; A. Argyle, *O. Cullmann's Theory Concerning* κωλύειν: ET 67 (1955) 17; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, London 1963, 324s; O. Cullmann, *Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel 1948, 63-69; Dupont, *Béatitudes* II, 151-161; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958, 66s; S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, Paris 1969, 36-43, 187-195, 210-214, 326-333.

1. En el NT el verbo κωλύω aparece 23 veces. Su significado en la mayoría de los casos es *impedir / estorbar*, a veces con el matiz de *oponerse (a alguien)* o de *poner un obstáculo en el camino (de alguien)* (Hech 11, 17; 27, 43) o también de *prohibir* (1 Tim 4, 3) y *rehusar* (Lc 6, 29; Hech 10, 47). El verbo compuesto διακωλύω (Mt 3, 14; → 2.c) refuerza los contenidos semánticos del verbo simple.

2. Ni en la LXX ni en el NT tiene κωλύω por sí mismo una significación teológica. Tal significación aparece sólo en contextos particulares. El NT emplea κωλύω –prescindiendo del uso del verbo en sentido neutro– en tres diferentes asociaciones:

a) En relación con los *carismas*: Mc 9, 38.39 par. Lc 9, 49.50 es un eco de Núm 11, 28 (κώλυσον αὐτούς): se trata de la libertad que debe dejarse a las prácticas teúrgicas ejercidas en el nombre de Jesús por personas nocristianas. En 1 Cor 14, 39 Pablo recomienda que, aunque sea más excelente la profecía, no se *prohíba* el don de hablar en lenguas, con tal de que se observe el orden debido. En Hech 16, 6 κωλύω se usa para referirse a la actividad del Espíritu Santo que dirige a los apóstoles señalándoles los caminos que deben deben seguir.

b) κωλύω aparece en Hech 8, 36; 10, 47; 11, 17 en relación con el *bautismo*. Expresa en estos casos la falta de impedimento que se oponga a la administración del bautismo a gentiles, sobre todo teniéndose en cuenta las garantías milagrosas ofrecidas por el Espíritu. No se puede probar (en contra del EvEb en Epifanio, Haer XXX, 13, 8, a diferencia de Mt 3, 14; PsClem Hom 13, 5, 1; versión siríaca de la leyenda de Irene) que κωλύω, en estos pasajes de Hechos, se remonte a un formulario para la administración del bautismo (en contra de Jeremias); porque κωλύω se usa en un sentido demasiado poco específico para que eso pudiera ser cierto. Por este motivo, las conexiones «sacramentales» que se han sugerido también en otros pasajes, carecen de suficiente fundamento.

c) Ahora bien, κωλύω adquiere su mayor densidad teológica cuando designa los impedimentos que los hombres ponen al *plan salvífico* de Dios. Así, Juan quiere disuadir a Jesús de ser bautizado (Mt 3, 14: διεκώλυσεν αὐτόν); pero de esta manera Juan se opone al plan de Dios, tal como se halla consignado en las Escrituras (3, 15). Este mismo sentido tiene el verbo en aquella escena en que unas personas traen niños y se los acercan a Jesús (Mc 10, 14 par. Mt 19, 14 / Lc 18, 16): aunque el texto ofrece sólo un apoyo indirecto en favor de la práctica de administrar el bautismo a los niños, sin embargo ilustra una actitud característica de Jesús, que censura a quienes –lo mismo que hicieron los discípulos en la escena de los niños– tratan de impedir que las personas insignificantes y marginadas sean acogidas por Jesús.

Según 1 Tes 2, 14-16, los judíos se oponían a la misión apostólica: Pablo estigmatiza a quienes se ponen del lado de los impíos de los últimos tiempos, *impidiendo* a los apóstoles que proclamen el evangelio a los gentiles (v. 16). Un reproche análogo dirige Jesús contra los doctores de la ley: ellos, con su errónea doctrina, *impiden* a sus semejantes que lleguen al conocimiento que les trae la salvación, mientras que a ellos mismos se les ha negado tal conocimiento (Lc 11, 52; cf. Mt 23, 13).

S. Légasse

κώμη, ης, ἡ *kōmē* aldea, pueblo

En el NT, el sustantivo aparece únicamente en los evangelistas: en Marcos 7 veces, 4 en Mateo, 12 en Lucas (una sola mez en Hechos), 3 veces en Juan. κώμη aparece en contraste con la πόλις en Mt 9, 35; 10, 11; Mc 6, 56; Lc 8, 1; 13, 22. El sustantivo se encuentra junto a ἀγρός en Mc 6, 36; Lc 9, 12. El plural aparece juntamente con el genitivo de una zona de mayor extensión, para designar así a las aldeas que se encuentran en dicha zona: Mc 8, 27 (Cesarea de Filipo). Se mencionan expresamente como κώμαι: Betania (Jn 11, 1.30), Betsaida (Mc 8, 23.26), Belén (Jn 7, 42) Emaús (Lc 24, 13.28). - En Hech 8, 25 κώμαι se halla en sentido figurado para referirse a los *habitantes de las aldeas*.

κωμόπολις, εως, ἡ *kōmopolis* villa con mercado*

Mc 1, 38: «Vayamos... a las *villas con mercados*».

κῶμος, ου, ὁ *kōmos* banquete, orgía, juerga*

κῶμος designaba originalmente el desfile festivo en honor de Diónisos, luego el banquete festivo, la orgía. En el NT el término se usa únicamente en sentido negativo y en plural: Rom 13, 13 y Gál 5, 21, junto a μέθαι; 1 Pe 4, 3, junto a πότοι. Spicq, *Notes* I, 449s.

κώνωψ, ωπος, ὁ *kōnōps* mosquito*

En Mt 23, 24 en el reproche que se hace a los escribas y fariseos: «¡Guías ciegos, que coláis (→ διϋλίζω) *el mosquito* y os tragáis el camello!».

Κώς, Κῶ *Kōs* Cos*

Nombre de una isla griega del Mar Egeo. La segunda en extensión entre las Islas Dorias situadas frente a la costa sudoccidental de Asia Menor. Desde el siglo IV a.C. existía un famoso santuario de Asclepio al suroeste de la ciudad del mismo nombre. Hech 21, 1: «...llegamos con rumbo directo a Cos (εἰς τὴν Κῶ), al día siguiente a Rodas y de allí a Pátara». Pauly-Wissowa XI, 1467-1480; LAW, 1601; Pauly, *Lexikon* III, 312-315.

Κωσάμ *Kōsam* Cosán*

Nombre de persona en la genealogía de Jesús en Lc 3, 28.

κωφός, 3 *kōphos* mudo; sordo*

El adjetivo significa originalmente *embotado, obtuso*; puede referirse al órgano de la fonación o al del la audición, y por tanto puede significar tanto *mudo* como *sordo*. De la mudez hablan la mayoría de los pasajes del NT (el término aparece tan sólo en Mateos y Lucas): Mt 9, 32.33; Mt 12, 22 (bis) par. Lc 11, 14 (bis); Mt 15, 30.31 (a diferencia de Marcos); Lc 1, 22. De la sordera se habla en Mc 7, 32.37; 9, 25; Mt 11, 5 par. Lc 7, 22.

α
ἀββά *abba* padre
ἀμήν *amēn* en verdad
ἀποστέλλω *apostellō* enviar

β
βαπτίζω *baptizō* bautizar
βίβλος, ου, ἡ *biblos* libro
βουλή, ῆς, ἡ *boulē* decisión

γ
γῆ, γῆς, ἡ *gē* tierra
γνῶσις, εως, ἡ *gnōsis* conocimiento
γραφή, ῆς, ἡ *graphē* Escritura

δ
δῆμος, ου, ὁ *dēmos* pueblo
διδαχή, ῆς, ἡ *didachē* enseñanza
δόξα, ης, ἡ *doxa* gloria

ε
εἰρήνη, ης, ἡ *eirēnē* paz
ἐξουσία, ας, ἡ *exousia* autoridad
εὐαγγέλιον, ου, τό *euaggelion* evangelio

ζ
ζῆλος, ου, ὁ *zēlos* celo
ζητέω *zēteō* buscar
ζῷον, ου, τό *zōon* ser viviente

η
ἡδονή, ῆς, ἡ *hēdonē* placer
ἡμέρα, ας, ἡ *hēmera* día
ἡσυχία, ας, ἡ *hēsychia* tranquilidad

ϑ
ϑάνατος, ου, ὁ *thanatos* muerte
ϑεός, οῦ, ὁ (ἡ) *theos* Dios (diosa)
ϑύρα, ας, ἡ *thyra* puerta

ι
ἴδιος, 3 *idios* peculiar
ἰσχυρός, 3 *ischyros* fuerte
Ἰησοῦς, οῦ, *Iēsous* Jesús

ϰ
ϰαιρός, οῦ, ὁ *kairos* momento
ϰεφαλή, ῆς, ἡ *kephalē* cabeza
ϰόσμος, ου, ὁ *kosmos* mundo

Biblioteca
de Estudios
Bíblicos

SIGUEME EDICIONES
nº 90

ISBN 84-301-1284-7
9788430112845

90
Horst Balz
Gerhard Schneider

(α-ϰ)
DICCIONARIO EXEGÉTICO
DEL NUEVO TESTAMENTO
VOLUMEN I

VOLUMEN I

DICCIONARIO EXEGÉTICO
DEL NUEVO TESTAMENTO (α - ϰ)

Horst Balz - Gerhard Schneider